



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE  
MÉXICO



**Universidad Nacional Autónoma de México**

**Facultad de Ciencias Políticas y Sociales**

**Centro de estudios en Ciencias de la Comunicación**

Tesis para obtener el título: Licenciado en Ciencias de la Comunicación

**La comunicación, elemento constituyente de una política transformadora  
frente a la democracia representativa y la consolidación del proyecto  
limitante de la libertad política**

PRESENTA

Alberto Paredes Zúñiga

APOYADA POR LA DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL ACADÉMICO,  
UNAM PROGRAMA DE APOYO DE INVESTIGACIÓN E INNOVACIÓN TECNOLÓGICA (PAPIIT)

Asesor: MTRO. Mario Zaragoza Ramírez

Ciudad Universitaria, Mayo 2015



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Agradecimientos

Al Proyecto *PAPIIT IN305712: El Debate para la Formación de un diseño Geopolítico Mexicano*, encabezado por el Dr. Leopoldo González Aguayo por su invaluable apoyo para la elaboración de la presente investigación.

-Para empezar, no las llames gente, son personas, una por una. Si las llamas gente no haces caso a las personas. No se pueden oír los pensamientos de la gente, sino los de una persona a la vez.

-Erri De Luca

You talk of freedom, don't  
you see?  
The only freedom that you'll  
ever really know is written in  
books from long ago

Give up your will to him that  
loves you,  
Things will change, I'm not  
saying overnight

-Belle & Sebastian

## Introducción

Es posible que vivamos el tiempo en que el desprestigio de la *política* haya alcanzado un nivel tan alto y evidente como nunca antes en la historia humana. El hombre de Estado, habilidoso y capaz de resolver la subsistencia de contemplativas naciones enteras ha quedado relegado a las páginas más románticas de la historia mundial. La entronización del hombre de Estado como idea generalizada ha dejado de existir junto con la misma forma de Estado que dirigía. Ahora todo parece haber cambiado: la política ya no es una actividad para príncipes o estadistas brillantes. Mientras el Estado comenzó a encogerse por las necesidades del modo de producción, el prestigio de los que lo precedía disminuía, incluso, con mayor velocidad.

Todavía las personas no han dejado su papel meramente contemplativo, tampoco son partícipes, pero el desencanto por la política es evidente: antes, la política era una actividad divinizada, accesible para pocos *iluminados*, actualmente, el desprestigio es tal para la generalidad que la ciudadanía la mira, casi, con repudio. La política sigue sin ser asunto de todos y la distancia entre gobernantes y gobernados sale a la superficie: una especie de divinización a la inversa.

Ahora, desde los análisis más superficiales hechos por taxistas y amas de casa, pasando por el espectro de opinadores en los distintos medios, y llegando a una parte de la esfera académica: la palabra *política* o *políticos* suele llevar una pesada cantidad de prejuicios que han hecho que ésta pueda ser usada como sinónimo de la injuria que mejor abarque la problemática en turno.

La política, lejos de la concepción de la Grecia Antigua como forma de vida optima del ser humano, comenzó a asociarse con asuntos como corrupción, conflicto de interés, fraude, opresión, etcétera, que contravienen al significado que le dio aquella civilización que inventó el vocablo.

El pleno desprestigio del vocablo excede los límites del contexto nacional mexicano, y en realidad es un hecho que está presente en casi todas las naciones

del mundo. Este rasgo mundial invita a entender este problema desde una perspectiva que sobrepase las distintas particularidades locales e incluso las distintas formas en que se organiza el poder político. Este desprestigio primigenio, superficial y evidente es el que está presente en el ciudadano promedio, mismo que si se asume como doxástico, entonces posibilitaría un intento de análisis científico que no sólo estudie, con mayor complejidad, la política desvirtuada sino en su relación con la forma superficial en que ésta se mira por una parte sustancial de la sociedad.

Ante este problema, se presenta una paradoja que inspira ésta tesis: mientras la política en general suele ser concebida por la *doxa* como algo negativo, la democracia, forma de gobierno predominante, conserva un estatus virtuoso que contrasta severamente con el objeto de estudio que la contiene, es decir, que la democracia no fuera considerada de la misma forma perversa del recipiente que la contiene no tenía una respuesta tan clara a pesar de ser una cuestión primaria.

Con estos primeros cuestionamientos en mente, es posible partir de una visión que entienda a la política como un objeto de estudio que abarca mucho más que el proceso electoral, tal y como está presente en una parte de la producción científica, misma que al ser revisada (en el primer capítulo) muestra que, incluso para Giovanni Sartori, si bien la democracia y política van más allá de lo electoral, tampoco hay un interés manifiesto por explorar ese campo más amplio y basto que el juego democrático, mismo en que se centran la mayor parte de las explicaciones.

¿Qué implica que la democracia quede reducida en gran medida a los procesos representativos mientras que la política se entiende como algo perverso?

Esta relación de problemas, implica un terreno propicio para la reproducción de las condiciones existentes, ya que, si se asume a la democracia como algo *bueno*, entonces las elecciones no son el problema sino quien llega al poder por medio de éstas, por tanto, el proceso está legitimado de facto, por lo que sólo hace falta

que las vías representativas sean perfeccionadas, hecho que conlleva que en la espera de la perfección electoral, como hecho casi residual, el gobernante pueda ser *bueno o malo* pero estará legitimado hasta el siguiente evento electoral que abrirá el inicio de un nuevo ciclo que describa la misma trayectoria.

Al mirar como la aceptación de la democracia representativa y sus procesos tiene como consecuencia los hechos que provocan repudio por parte de los mismos que avalan la dinámica representativa, se decidió hacer, en el primer acápite, un estudio que abarcara la edificación de la institución democrática desde sus orígenes en Grecia hasta llegar a los postulados modernos que representan los fundamentos del orden vigente, esto para buscar el momento en que se había cambiado el sentido en lo político que en la actualidad podemos distinguir como Antiguo y Moderno.

Al hurgar en este cambio de percepción, es posible mirar como la vida en comunidad era la base de la política para los Antiguos, mientras que la vida privada es la pieza que articula al paradigma de la ciencia política moderna. Este primer hallazgo da pie a pensar en la relevancia de las relaciones sociales dadas en estas distintas sociedades, pero sobre todo, lo que implica una constitución política que corresponda a preservar la vida comunitaria y su opuesto en el privilegio de la vida privada.

Contrastar estas sociedades y sus políticas a la luz de la obra de Antonio Pasquali conllevó un abordaje teórico-conceptual que ofrece respuestas distintas a las que la ciencia política tiene hechas y estudiadas, ya que al pensar esta relación de problemas desde la comunicación (campo de Pasquali y de la presente tesis) permite un estudio de la política que acuda a la base de las relaciones sociales que están determinadas en su origen por la forma en que los seres humanos se comunican (se entiendan en igualdad de condiciones, y formen conocimiento entre sí) o, en su caso, únicamente se informen (relación jerárquica donde predomina una sola voz).

La abstracción de las relaciones sociales en dos formas posibilita enlazar a la política en una forma similar, que permite pensar en dos concepciones que por un lado, nacen de las relaciones comunicacionales y por el otro de las relaciones informacionales, es decir, dos conceptos de lo político que tengan en su seno el ejercicio del vivir juntos en libertad, en el caso de una política que emana de las relaciones comunicacionales, mientras que la otra política, es la que conocemos, tendiente al ejercicio de la dominación, el *cratos*, y que exacerba la libertad de uno o pocos de los individuos.

Partiendo de la revisión del concepto de democracia y de la exploración de una explicación deslocalizada de los andamiajes conceptuales exclusivos de la ciencia política, y abordándolo desde lo comunicativo, era posible hacer planteamientos que intentaran desbordar los límites de democracia representativa, lo que conlleva una teorización sobre la democracia en ese espacio que la academia en general suele reconocer como más allá de los procesos electorales pero que, también por general, no suelen centrar sus esfuerzos en explicarla.

Entonces, mirar a esa parte “oscura” de la luna democrática, donde todos reconocen su existencia pero pocos la miran y reparan en ella, conlleva pensar en una propuesta opuesta a las condiciones existentes, lo que consecuentemente envuelve una política transformadora: Entonces ¿De qué se trata una política que funcione como antítesis de la democracia representativa? Quizás una de las ideas primarias sería acudir a la visión positivista de la historia, donde el pasado nos daría por sí misma la respuesta, es decir, la monarquía o aristocracia serían aquella oposición binaria que parece estarse buscando. Sin embargo, si se mira con cautela, la antítesis de la representatividad no es que gobiernen aún menos, por el contrario, es buscar la forma en que la vida humana puede desarrollarse cotidiana y libremente entre una comunidad que tiene una visión compartida de la felicidad.

Es por esto que el segundo capítulo contiene una revisión de la posibilidad de una organización y vida políticas armónicas que permitan explorar una transformación del ser social basada en los postulados de las relaciones sociales



comunicativas, antítesis de la política de la dominación vigente incluso antes de la aparición del Estado en su forma moderna.

Después de plantear la revisión del concepto de democracia y de lo que implicaría una política distinta que incluya una solución a la brecha entre gobernantes y gobernados que distingue al poder político de la dominación, queda pendiente la explicación que tome en cuenta estas dos partes para encontrar la forma en que la realidad política, democrática y representativa que se expresa en el ser social actual.

La explicación sobre la democracia sólida y parte sustancial de la ideología predominante, primero en Occidente y luego en otros espacios del mundo subdesarrollado, es la materia de análisis para el tercer capítulo, donde ciertas discusiones abiertas en los dos primeros acápite, tienen su culminación al explicar la relación en que se encuentra la sociedad que reproduce la democracia en su vertiente meramente representativa ya que se muestra la forma en que es perfectamente correspondiente al proceso moderno y por tanto, no sólo tiene una estructura que mantiene este hecho sino que, como la modernidad misma, tiene la posibilidad de perpetuarse en los términos instrumentales.

Mientras, el discurso propio de la era moderna y que hace sentido con el intelecto, camina en una forma tangencial que permite la solidificación del orden al expresar una sola de sus posibilidades, es decir, las grandes ideas ilustradas tuvieron un proceso de maduración que provocaron que éstas que en un inicio llevarían a la humanidad a un estadio de igualdad y justicia dada por la racionalidad, no desplieguen por completo sus posibilidades y sólo desarrollen plenamente la parte técnica, que por ser fácilmente distinguida en la superficie, crea una ilusión de mejoría social, cuando no necesariamente es así.

Este tercer capítulo contiene la culminación de un acercamiento dialéctico a la democracia representativa para mirar la posibilidad originaria de esta forma de gobierno que tuvo en sus orígenes el espíritu de organizar la vida humana escuchando las voces de la mayoría pero que en su devenir histórico quedó

reducida al encumbramiento de la voluntad de pocos cuando la razón instrumental generó un alud de eventos que creó la falsa idea de que el contar a muchos era sinónimo de escucharlos.

## Capítulo 1

### **Tres acercamientos sobre la democracia. Representantes y representados: la brecha**

La democracia representativa es la institución que ha configurado la mayor parte de la realidad política desde el final de la Segunda Guerra Mundial, hecho que inauguró una batalla ideológica entre los denominados primer y segundo mundo. Este hecho hizo posible que, ante el desvanecimiento de la posibilidad del socialismo real ruso, el bloque Occidental (Estados Unidos y Europa central) se erigiera como modelo de organización política para la mayor parte del mundo a tal grado que ahora mismo, en 2014, difícilmente pueden existir interpelaciones hacia la democracia como la mejor forma de gobierno posible.

El hecho de que la democracia, en su forma representativa y moderna, se haya convertido en una institución predominante implica una articulación social desde ese ideario que generan procesos de legitimación que pueden abarcar desde guerras hasta políticas programáticas encaminadas a la educación, o cualquier otra cosa que, al final, deviene en la impresión doxística de que todo es democrático provocando un evidente vaciamiento de significado de la categoría conceptual más estudiada por la ciencia política moderna y contemporánea.

La presente investigación nace de la idea de explicar y describir la realidad política de la manera más amplia en la que se esté en posibilidad de abarcar este fenómeno. Para analizar lo político del joven siglo XXI, el inmediato siglo XX es un referente obligado para mirar la producción científica así como los mismos hechos que se deben atender ya que la segunda mitad del siglo XX fue el momento cuando la democracia representativa se solidificó y fue tomando la forma hegemónica que posee en la actualidad.

La realidad política contemporánea está definida en gran medida por esta idea predominante que se ha filtrado a todas las esferas del ser social, dicha idea será nombrada por algunos simplemente como democracia pero el rigor de la presente investigación requiere que sea conceptualizada como representativa.

Al buscar un desprendimiento de la política estanca tanto en su práctica como en su teorización, es necesario entender a la democracia representativa únicamente como una de las distintas posibilidades por las que se puede optar dentro del espectro de la organización política, dado que, aún en la misma democracia existen otras acepciones que se irán dirimiendo, y por tanto, mirar a la democracia como un modelo único tendría como consecuencia el reforzamiento de la estructura democrática actual, abandonando la posibilidad de una constitución política diferente.

Escribir sobre la democracia, en cualquiera de sus distintos acercamientos teórico-metodológicos conlleva una dificultad específica que se pueden distinguir en dos motivos principales: la gran cantidad de materiales producidos alrededor de este objeto de estudio y los sesgos ideológicos que suelen estar presentes en los distintos autores.

Para la presente investigación se ha elegido retomar dos grandes parcelas de conocimiento que se han producido alrededor de la democracia ya que estas dos partes de la teoría política representan el contraste entre la concepción moderna de democracia, donde se privilegia el procedimiento, y la teoría Antigua que tiene en la práctica social la esencia democrática.

La primera fracción de la teoría política a considerarse es aquella que deviene de la Grecia Antigua, misma que según Patricio Marcos (2012), puede denominarse ciencia política clásica, misma que es un referente común al abordar la democracia como objeto de estudio, sin embargo, la segunda parcela a la que se hace referencia, comprendida por autores decimonónicos y sus acólitos contemporáneos, suele mencionar a los autores de la Grecia Antigua como un dato plenamente monográfico que ocupa planos secundarios en su argumentación científica, hecho que legitiman al mencionar que la teoría de Aristóteles o Platón forma parte de la filosofía (Marcos, 2012), juicio que tiene como consecuencia la mencionada relegación de estos conocimientos antiguos al momento de elaborar nuevos entramados científicos.

La disertación antes mencionada es una perspectiva para entender el desarrollo de la teoría política contemporánea y sus acercamientos a la democracia, misma que han retocado a lo largo de más de 200 años y que, actualmente, gozan de una preponderancia suficiente para que la sociedad entienda a la democracia en su vertiente representativa y procedimental como un sinónimo pleno de democracia.

Partiendo entonces de este corte epistémico, entre teoría política clásica o antigua y la teoría política moderna, se plantea buscar seguir la pista de Sartori (2007) quien propone en su *Teoría de la democracia*, un análisis en dos vías expresado a lo largo de los dos tomos que componen esta obra, en la que se explica la democracia a partir del ser y del deber ser. Para la presente investigación retomamos la idea de Sartori aunque no su misma taxonomía, porque él trabaja sobre el deber ser de lo existente y no de una posibilidad diferente, es decir, describe la democracia representativa en sus términos óptimos a la manera de Weber (1964) y la posibilidad democrática esencialmente distinta a la que conocemos queda fuera del principal interés dentro de su obra.

### **1.1 La democracia representativa: la preferencia del procedimiento**

La democracia representativa ha sido la principal perspectiva que los teóricos han abordado pues la misma realidad ha puesto la pauta, desde que Alexis de Tocqueville observó el nacimiento del liberalismo y la representación en Estados Unidos de Norteamérica (Tocqueville, 1984), la mayor parte de la producción científica está dirigida a generar explicaciones y proponer ajustes alrededor de esta forma de entender la democracia porque, es ésta, la que se ha convertido en la forma de gobierno que ha crecido predominantemente a la par de los Estados-nación y su articulación con las relaciones productivas del capitalismo que encuentra en la democracia representativa la forma de gobierno ideal para el manteamiento de este complejo entramado de relaciones sociales.

Entre los diferentes acercamientos teóricos que se han realizado a la democracia en su especificidad representativa, se pueden encontrar divergencias; sin embargo, haciendo un ejercicio de abstracción para encontrar las coincidencias que unen a estos acercamientos, se observa un centro epistémico bastante definido: lo procedimental, o dicho de otra manera, los procedimientos formales.

Afirmar que en los distintos acercamientos, de la teoría política moderna y contemporánea hacia la democracia representativa, tienen como centro epistémico el componente procedimental ¿significaría que la producción científica está volcada a la objetivación de procesos políticos a partir de sus distintas acciones institucionales que permiten una dirección política determinada? Lo anterior puede mirarse como algunos teóricos de la democracia representativa generan descripciones y propuestas políticas en torno a tipos ideales (Weber, 1964) objetivados a partir de la forma en que se una determinada toma de decisión, es decir, realizan mediciones cuantitativas de la democracia según la eficiencia y certeza con que se realiza el cómputo de votos y demandas de los gobernados.

En concreto, la obra de Giovanni Sartori, que ha tomado una importancia total en la teoría política de las últimas dos décadas debido a que ha descrito el mecanismo democrático y la forma en que se articula la representación política en el contexto contemporáneo. La obra el autor italiano es parte de una explicación de la democracia que encuentra a ésta como una forma de gobierno donde los votos de la mayoría deciden a los que serán gobernantes, que a su vez, tomarán las decisiones que concierne a los habitantes de una determinada demarcación. Según el autor, el *pueblo gobernante*, como *demos* en acto se encuentra en las elecciones, (Sartori, 2007: 116) y aduce razones referentes a que el gobierno debe estar pendiente al estado de la opinión pública, además de afirmar que las elecciones no resuelven problemas pero sí “decide quién habrá de resolverlo” (Sartori, 2007:147).

Sartori llena de matices y consideraciones sus postulados, sin embargo, aunque afirme que la democracia no son únicamente elecciones, y siendo que su interés explicativo está plenamente centrado en una descripción del ser social, no hace referencia a un deber ser que desborde el factor representativo. Por tanto, uno de los componentes más importantes para el autor recae en la forma de votar. El autor apunta:

Cuando el debate alcanzó su clímax, es decir, cuando se luchaba por el sufragio universal, el argumento ganador era que el pueblo aprendería cómo votar votando. Cuando el proceso de aprendizaje no respondió a las expectativas, se echó la culpa de pobreza y al analfabetismo. Y realmente no había base para ello. La práctica es un proceso de aprendizaje; no podemos esperar que ciudadanos malamente educados, sumidos en la pobreza y analfabetos, puedan, de algún modo significativo, ser ciudadanos capaces e interesados (Sartori, 2007:141)

Tomando en cuenta lo escrito con anterioridad, se pueden distinguir ciertos intereses explicativos del politólogo florentino, ya que a lo largo de su obra expresa distintos postulados para eficientar los procedimientos en los que el autor distingue a la democracia. Por tanto, es plenamente correspondiente con sus intereses que Sartori indague hondamente en las posibilidades de *mejorar* la consciencia de los votantes al proponer dos posibles soluciones, la primera que no encuentra lo suficientemente viable es la democracia participativa y la segunda, en la que en realidad ahonda, es analizar la “responsabilidad de los procesos de información” (Sartori, 2007:142), misma en la que denota una importancia muy grande en la forma en que los votantes hacen consumo de los diferentes mensajes propagandísticos, cuestión que comienza a delinear un estado de las cosas donde predomina las relaciones jerárquicas, cuestión que se abordará con suficiente detenimiento más adelante.

La importancia de los votantes ejerciendo *correctamente* el voto es tanta para la formulación de la obra del autor en cuestión que rescata esta idea otra

obra (Sartori, 1993:70), en la que afirma que los votantes mayoritarios<sup>1</sup> no suelen hacer uso de esa elección racional (asunto que Alain Touraine (1995) retoma de una forma parecida) de la que se habla ampliamente en textos de la ciencia política instrumental, donde han desarrollado la *Rational choice theory*, para explicar la dinámica binaria uso/gratificación para determinar las preferencias políticas. Estas tres ideas que forman parte de intereses epistemológicos distintos, tienen como punto de encuentro mirar al voto como una relación medios/fines en la que la política por sí misma no cubre esa relación propuesta, es decir, buscan en aspectos ajenos a lo político el ejercicio de voto ¿Es entonces posible negar la politicidad del derecho político al voto? La respuesta, desde las ideas previamente mencionadas sería un claro sí.

Siguiendo este hilo conductor, Sartori comienza a ensayar explicaciones que van al centro del presente problema: la distancia entre gobernados y gobernantes. Para estudiar esta distancia resulta imprescindible recuperar el concepto de ciudadanía sobre el cual, Sartori afirma lo siguiente:

De todas formas, y resumiendo, me parece que, a medida que hemos ido apartando los obstáculos que dificultan los outs frente a los ins, hemos prestado poca atención a la diferencia entre condiciones *necesarias* y condiciones *suficientes*. Saber leer y escribir es probablemente una condición necesaria para una ciudadanía auténtica, pero uno puede ser muy culto y políticamente poco docto. Del mismo modo, un digno nivel de vida es una condición necesaria; pero la participación política no aumenta... (Sartori, 2007:146)

Como se puede leer en las palabras de Sartori, encuentra un componente económico y otro de toma de consciencia, sin embargo, propone un tercer componente (Sartori, 2007, p. 148) que aparece como fundamental en la democracia representativa: la falta de interés debido a la inexistencia de una gratificación económica aparente.

---

<sup>1</sup> Estos votantes, refiere en la página 142 de su *Teoría de la democracia*, son los pobres y sin educación. Mismos que tienen un espacio y peso específico distinto al de los ricos y educados.



En este último componente donde Sartori evidencia el carácter instrumental que se ha volcado en la democracia representativa. Ya que, la acción o inacción política está determinada en relación a lo pecuniario; por tanto, se puede afirmar que en la democracia representativa lo político es apenas un conglomerado de cuestiones económicas.

En consecuencia, la relación de la esfera económica con la política está presente en los pensamientos superficiales de la *doxa* y sin el rigor necesario se caería en una somera repetición, o en decir verdades de Perogrullo, es por esto que recuperar la idea de Sartori para la problematización resulta relevante al observar que el concepto de lo político puede definirse sin lo económico, y dado que en el sistema persistente no es posible podemos vislumbrar una idea vaga o, simplemente, herrada de lo político por parte de los mismos votantes que no necesariamente se pueden denominar ciudadanos.

Tanto el trabajo de Sartori como el de sus contemporáneos resulta un tanto redundante en aspectos relativamente similares ya que todos intentan abarcar una construcción del objeto de estudio (Bourdieu, 2008) predeterminado y que, consecuentemente, hace que las distintas aportaciones al campo no sean disimiles, ya que siguiendo los postulados de Pierre Bourdieu, al no hacer una construcción del objeto de estudio lo suficientemente sólida por parte del investigador, genera, entonces, postulados científicos que caen en la confusión de ver a la democracia representativa como un objeto de estudio preconstruido, cuestión que provoca una producción científica poco novedosa y en casos repetitiva, sin poder abarcar todos los ángulos de la democracia ya que abarcan esta categoría conceptual partiendo de que es algo ya hecho que requiere de ajustes o perfecciones, cuestión que impide, de inicio, el pensar en una política ciertamente distinta.

Este es el caso de Bernard Manin quien genera un intento por explicar la democracia en su vertiente representativa. En el sexto capítulo de *Los principios del gobierno representativo* (Manin, 1998), hace una revisión de las diferentes apariciones de la representación política. El politólogo francés escribe de forma

trasversal el cambio paradigmático de las formas en que los partidos políticos se ganan los votos y afectos de la población. Es ahí donde encuentra giros sustanciales en el entendimiento de la representación política planteando el universo democrático a la forma de toma de decisiones únicamente y abandonando el ejercicio democrático en otras esferas de la sociedad.

A partir de esto, siguiendo a Manin se puede ver, a manera de oposición, las diferencias entre dos formas de representar: la primera es aquella donde los ciudadanos votan empujados por argumentaciones convincentes que orbitan alrededor de un programa político explícito que abarca los intereses de los supuestos votantes, mientras, casi al extremo contrario, existe un trastocamiento de este principio para cambiar a los votos de los ciudadanos por una imagen hecha incluso por las herramientas mediáticas, dice el autor, dando así lugar a cuestionamientos por una brecha horizontal entre representantes y representados que difícilmente pueden cambiar palabras alguna vez.

Manin explica que inicialmente el gobierno representativo iba caminando hacia una mayor identificación entre representantes y representados, olvidando así su mismo origen, donde la participación estaba limitada para ciertos individuos principalmente propietarios de alguna tierra (Manin, 1998). Por tanto, al dejar estas formas censitarias, la democracia pasó a ser parte del horizonte político y así se abrió un sendero para la igualdad y el propio gobierno popular.

En el marco de lo anterior, el autor francés inserta un elemento sustancial para entender a la representación que ha existido en Occidente: la discusión. Siendo él mismo quien acepta los problemas que podría generar conceptualizar lo dicho, en realidad logra una claridad que nos otorga conceptos operativos para entender la política instrumental en este diálogo entre actores elegidos por los votantes.

Para el autor, la discusión es el intercambio de palabras que busca en un primer momento el cambio de posición de los que no comparten la visión expresada, además de que estas alocuciones impersonales más que ir dirigidas a

los interlocutores indirectos tienen como principal objetivo el convencimiento de terceros (opinión pública, votantes, etcétera.). La otra parte sobre la discusión está compuesta por una oposición entre la discusión fundamentada en argumentos racionales y su contra parte que el autor llama *regateo*, para hacer referencia a ese cambio de posición a causa del convencimiento por medio de prebendas dejando completamente olvidado la calidad argumentativa que presupone la misma idea de discusión parlamentaria. Lo anterior es importante porque el autor busca abandonar la idea de “discusión desinteresada” que se ha planteado por autores de otras perspectivas, ya que, para Manin es un concepto ideal que no alcanza a presentarse con suficiente fuerza en la realidad, así, la oposición expuesta, resuelve mejor los problemas que este concepto podría generar.

El otro momento importante en el texto de Manin, es la esquematización de las tres formas de representación. Para esto, recurre al concepto weberiano de tipo ideal (Weber, 1964) en la que intenta abstraer las condiciones mínimas para darle un nombre a un fenómeno que se presenta, y a causa de esto Manin aclara que las variantes en la realidad son esperadas. Las tres formas son: El parlamentarismo, la democracia de partidos y la democracia de audiencias.

El primer estadio de representación que describe Manin es el parlamentarismo, gobierno de los notables donde las personas sobresalientes en una comunidad son elegidos representantes, así, se da una representación que da un margen de autonomía que proviene de la misma idea de prominencia de estos individuos que se ganaron la distinción por medio de la riqueza, “virtud” o su ocupación. Sin embargo, existen otros elementos importantes, tales como la participación de la opinión pública que presupone la libertad de expresión (Manin, 1998).

Por el otro lado, la democracia de partidos tiene como principal distinción el abandono a la identificación con una persona conocida, los intereses se aglomeran en colores y nombres de partidos. Además, indica Manin, es esta brecha que existe entre representante y representado, por la desaparición del vínculo personal, que genera la idea de crisis, ya que el partido se vuelve

identidad y se abre sustancialmente la posibilidad a que “el pueblo” acceda al poder político, además de que la autonomía es rigurosamente rebajada a causa de los compromisos de *clase* que el partido enarbola (Manin, 1998).

El tercer tipo hace referencia a la elección de personas y no de programas o intereses de clase, si bien es cierto que no desaparece estos elementos por completo, la realidad apunta a una amplia discrecionalidad otorgada a los representantes una vez dado el voto, debido a la misma volatilidad una vez terminada la jornada electoral, debido a la misma volatilidad y falta de compromiso que Manin observa (Manin, 1998).

A partir de los acercamientos de Giovanni Sartori y Bernard Manin, se pueden mirar una muestra de las características de lo que, en Occidente desde de la segunda mitad del siglo XX, se ha denominado democracia dejando a segundo plano el complemento “representativa”. Pero aún resta hacer una distinción sustantiva, si bien es cierto que Sartori piensa a la democracia como una forma de gobierno, no hace el reparo suficiente al explorar su otra acepción, esa que Enrique Suárez-Iñiguez (2003) retoma para su trabajo.

En un breve artículo intitulado “La verdadera democracia. Sus características indispensables” (Suárez-Iñiguez, 2003) se hace una distinción entre vida política y forma de gobierno, dicho matiz, naturalmente, hace referencia a la democracia y los dos enfoques desde los que se puede abarcar. Si bien es cierto que el autor hace una revisión rápida, esta misma sirve para aclarar dos aspectos fundamentales.

El primer aspecto al que se hace referencia en el texto, es la clara división entre forma de gobierno y vida, a tal grado que el autor afirma que como vida política sólo se puede ubicar en el tiempo correspondiente a la Grecia Antigua (Suárez-Iñiguez, 2003:152), y si bien este aspecto no es trabajado en el texto referido, abre una puerta a un aspecto toral para el entendimiento de la democracia en nuestro espacio-tiempo donde parece que la política ha quedado

reducida a programas y organigramas : el desprendimiento pleno de la vida de la organización política.

El segundo aspecto, es el referente a mirar que la democracia ha sido abarcada únicamente como forma de gobierno a lo largo del desarrollo de la teoría política moderna. Después de su fugaz aparición en Grecia, los autores y gobiernos han visto a la democracia como un *cratos*, etimología que hace referencia a la dominación y sobre la cual se ha fundado la teoría política moderna. Ante esto, el autor explica que esta idea de estudiar lo político únicamente a través del estudio de la organización se sostiene al poner en consideración los postulados de los autores que sostienen la teoría política moderna: Hobbes, Locke, Tomás de Aquino, Rousseau, etcétera. (Suárez-Iñiguez, 2001).

Al contemplar un periodo de tiempo que abarca del 500 A.C hasta el inicio del segundo milenio de la actual cronología, el trabajo de este autor resulta un interregno entre los postulados de la ciencia política clásica, la moderna y la contemporánea, dado que retoma distintos postulados para buscar lo que significa la democracia para los inicios del siglo XXI. Y si bien es cierto que se puede localizar, en un metafórico mapa epistémico, cercano a Sartori, hace algunos matices que hacen pertinente su revisión:

Un gobierno democrático lo es todos los días, a través de múltiples acciones (no de discursos) y la ciudadanía ejerce una observación prudente para ver si se cumple con sus funciones (Suárez-Iñiguez, 2003:161)

Los distintos acercamientos teórico-conceptuales que se han tomado en estas páginas sirven para plantear algunas directrices de los estudios sobre democracia, ya que, como se ha mencionado previamente, se suele tomar a la democracia como un objeto de estudio construido y difícilmente se encuentran grandes variaciones entre los distintos productos de la ciencia política contemporánea.

Estos planteamientos han sido tan significativos para la ciencia que forman la base más sólida de la teoría político-administrativa que se traduciría en la idea de gobernanza y que ocupa el *mainstream* de los centros de estudios más proclives a la ciencia política instrumental, mismos que han influido significativamente a los programas de gobierno y la forma misma en que los partidos políticos articulan su discurso para buscar su posicionamiento de marca en el mercado electoral. Esta forma de la política, acotada al mercado, resulta el producto más sofisticado devenido de la teoría política sostenedora de la democracia representativa.

## **1.2 La democracia como el gobierno de los muchos en el problema clásico: clarificaciones conceptuales**

La democracia es un concepto de uso corriente en la actualidad, difícilmente se puede encontrar asuntos de la vida pública donde esta palabra o sus derivados no aparezcan. El concepto que ha tomado relevancia desde el siglo XVIII y XIX en Occidente ha adquirido distintas significaciones a tal grado que se puede afirmar que ha abandonado su significado originario. Es conocimiento corriente que el vocablo *democracia* proviene de la lengua de la Grecia antigua, y si bien es cierto que el primer acercamiento indica que significa literalmente “gobierno del pueblo” podremos rastrear una significación más honda a lo largo de los años.

La primera referencia al vocablo *demokratía* aparece en la obra *Historias* (Herodoto, 1982) quien hace referente a la democracia en conjunto con dos formas de gobierno más. La *democracia*, según el historiador griego, es un gobierno de y en servicio las mayorías. Su tipie se complementa con la *monarquía*, relativa al gobierno de uno, y al gobierno de pocos —*aristocracia*— que a su vez se definían como los miembros destacados de la comunidad.

Esta parte de la obra de Herodoto significa no sólo la primera aparición de la palabra *democracia*, sino también la primera sistematización de aquello que después Aristóteles denominaría formas de gobierno. Además es posible ubicar a

este primer registro de un gobierno de los muchos en el siglo V antes de la actual cronología.

En comparación con la clasificación de Herodoto, que se basaba en criterios meramente cuantitativos, hay una clasificación de las formas de gobierno legada por Aristóteles que complejiza con factores cualitativos a esta primer taxonomía aparecida en el libro III de *La Política* (Aristóteles, 2000). Como resultado de esta teorización, el filósofo griego divide las formas de gobierno en seis, que a su vez se dividen en tres formas virtuosas y tres pervertidas.

La clasificación aristotélica parte se puede expresar en los siguientes binomios:

- En el gobierno de uno: la monarquía y la tiranía
- En el gobierno de pocos: la aristocracia y la oligarquía
- En el gobierno de muchos: la *politeía* (o república) y la democracia

El binomio que concierne a la presente investigación es el de *politeía* /democracia, ya que es ahí donde encontraremos la teorización más importante que la ciencia política clásica tiene para la democracia, puesto que la oposición binaria aristotélica forma las dos piernas que sostiene la idea predominante de política que se ha formado en la sociedad Occidental.

Estos conceptos aristotélicos para abarcar el gobierno de los muchos se refieren a la *politeía* —y a su vez tiene un concepto análogo que Platón denominó *timocracia*— que proviene de un sentido profundo inherente a la comunidad política y el espacio que ésta habita, conceptualizado como *polis* (Aristóteles, 2000). Este concepto, es entonces el referente a una organización política donde se gobierna por los muchos libres y justos (Herodoto, 1982), gobierno o Estado que más tarde se conceptualizó como *res publica*, y que hace referencia al gobierno de los muchos en la cosa pública, es decir, la cosa que concierne a todos.

Mientras, el concepto *democracia* es relativo a una perversión de la *politeía*, asunto que tiene una connotación negativa para Aristóteles, idea retomada siglos

después por Toqueville cuando se refiere a la “tiranía de los muchos” (Toqueville, 1984).

Construido este primer tinglado, es importante reparar en un asunto de gran importancia, para así, realizar las calificaciones conceptuales correspondientes. ¿Por qué el principal referente de la teoría política clásica toma a la democracia como algo perverso mientras los autores modernos y contemporáneos la retoman como el ideal de la civilización moderna?

La respuesta detallada pasa por un entramado histórico muy complejo y extenso que sobrepasa los límites dispuestos a la presente investigación. Sin embargo es toral entender que con el advenimiento de las revoluciones burguesas, ambos conceptos dispares comenzaron a ser usados con ligereza terminando por adoptar las características ideales de la *politeía* usando el vocablo democracia.

La confusión conceptual entre los términos, se puede situar al final del siglo XVIII y el inicio del siglo XIX cuando la Ilustración había dado ya sus frutos más pródigos y la primera etapa de la teoría política moderna se había formado. Es en estos textos que la confusión se crea y desde entonces la democracia se significó algo distinto a lo formulado por Aristóteles, cuestión de difícil comprensión al saber que son estos autores del Siglo de las Luces los que recuperan los saberes antiguos después de siglos de existencia marginal.

Hasta este momento podría parecer que la simple confusión de términos es lo que ha provocado un simple cambio de nombre y que la esencia de la *politeía* sigue intacta y no tendría grandes consecuencias, más allá de una sencilla usurpación de nombre y que lo descrito líneas arriba sólo pasaría a ser parte de un largo anecdotario de confusiones. Sin embargo, el asunto está lejos de dirimirse de una manera tan sencilla.

El cambio de concepto no es casual. En realidad, se ha creado un haz entre los dos conceptos y se han etiquetado bajo el nombre de democracia. El andamiaje conceptual de las formas de gobierno, que Aristóteles formuló, tiene un



referente empírico<sup>2</sup> que bien podría caber en las ciencias de la conducta ya que al hacer referencia hacía el alma (o esencia) humana, trasladó sus ideas hacía explicar la mente y conducta humana, así como la forma en que estos aspectos inciden en la convivencia. El alma al que hace referencia el autor griego no es el concepto de alma judeo-cristiana como unidad trascendente, sino un concepto más cercano a lo que denominamos consciencia y es ahí donde parte para hacer su taxonomía de las distintas constituciones, tres que él denomina políticas por ser virtuosas y otras tres que no son políticas porque no son virtuosas (Aristóteles, 2013).

Esta división es importante para los planteamientos aquí vertidos, ya que se vuelve a un concepto de lo político como algo inherentemente virtuoso en los ciudadanos, y quizás permita encontrar ahí el principal pilar del concepto de lo político, ya que, al entender lo político desde la ética aristotélica, se puede plantear la justicia, la libertad y la igualdad como parte constitutiva de la politicidad en oposición con la teoría contemporánea que a la manera de Rancière (1996), mira a la política como medio para llegar a estas, en lugar de entenderla como la forma de vida de una comunidad de seres humanos que son libres.

A partir de esto y volviendo al haz conceptual formulado por los autores modernos, podemos observar que retoman, de la concepción de *politeía*, la justicia y libertad necesarios para el bien de los muchos, mientras, del carácter democrático la voluntad general y la desmesura de la vida privada que se convertiría, a la postre, en el pilar más importante del liberalismo político decimonónico.

Además de atender a las diferentes consciencias de los seres humanos, el otro elemento constitutivo para la clarificación conceptual es el de ciudadanía. Para el concepto republicano, los hombres libres pueden ser ciudadanos sólo cuando poseen magistratura (Aristóteles, 2000), es decir, son socios del gobierno,

---

<sup>2</sup> Aristóteles afirma observar lo ocurrido en Estados donde el gobierno de los muchos existieron. Entre estos, refiere el autor, se encuentra: el de isla de Rodas (478-412 y 356-357 a.n.e.), la isla griega de Cos (siglo IV), Heraclea del Ponto (siglos VI y V a.n.e.), Cirene en Libia (siglo IV a.n.e), Mantinea (siglo V a.n.e.), (Argos en el siglo V a.n.e.), y el puerto de Megara (V a.n.e.)

participes de la deliberación de la vida común. Mientras, para el concepto democrático, la ciudadanía no existe y los habitantes se pierden en algo más cercano a un día se catalogaría como un *hombre masa* (Ortega y Gasset, 2010).

Recapitulando las diferencias entre los conceptos distintos para referirse al gobierno de las mayorías, se puede observar que las impurezas conceptuales generadas en el siglo de las luces configuraron la realidad política de una forma tal que permitiera el desarrollo pleno y sano de una forma de organización social radicalmente distinta, revolucionaria: con el advenimiento de la clase burguesa en el poder, las relaciones productivas cobran el primer papel en importancia del ser social, hecho que genera que la organización humana deba corresponder a estas nuevas directrices sociales.

Por tanto, se puede observar que el haz conceptual deveniente de dos conceptualizaciones contrarias corresponden idealmente al decaimiento de las monarquías hereditarias con principios feudales para dar paso a una organización política tan dinámica como las mismas relaciones de producción.

Ante este proceso revolucionario, la democracia representativa fue solidificándose junto al modo de producción capitalista porque permitía que la clase previamente encumbrada por herencia y tradición quedará relegada a planos secundarios, en el mejor de los casos, mientras la clase emergente formaba la idea de Estado que conocemos en la actualidad, por tanto, para que fuera posible la formación de una política burguesa, tanto la *politeía* como la democracia debían sufrir ajustes para tener plena correspondencia con las necesidades que el capitalismo necesita para desenvolverse.

Como ya ha quedado asentado, la democracia representativa adquiere el discurso de la libertad y la equidad mientras que, de la democracia, toma la desmesura y la preponderancia de las decisiones tomadas por votos de las mayorías y no por deliberación en estas mayorías. Lo anterior permite observar que esta mezcla de conceptos sirve a los intereses del mercado y el encumbramiento permanente de la clase burguesa, ya que por parte de la *politeía*,

la igualdad y libertad significan en términos concretos, la posibilidad discursiva de que cualquier humano es capaz de enriquecerse por medio de su esfuerzo y destreza personal, ya que el Estado tendrá la obligación permanente de permitir que sólo el capital pueda impedir la libertad del propio capital (Marx, 1989), obviando, de forma ideológica, los procesos orgánicos de acumulación originaria (Marx, 1984).

Por el otro lado, la democracia representativa, abrevia del concepto de democracia, la desmesura y la voluntad de la mayoría, cualidades propias de los procesos económicos de acumulación a gran escala, mismos que son determinantes para la consolidación de esta idea predominante de política.

Dicho lo anterior, resta decir que para recuperar el concepto de democracia es necesario realizar un corte conceptual transversal que posibilite poner a la democracia a un cause que camine más hacia la comunidad política mientras se aleje lentamente del liberalismo, con su exacerbación de un individualismo alienado, del siglo de las luces, proceso histórico que transformó hondamente al ser social pero que después de varios siglos, surge la necesidad de una cuidadosa revisión y crítica a sus formas políticas estancas y tan sólidas que pocas veces son interpeladas, ya que, como se puede ver —al estudiar los conceptos clásicos de los gobiernos de los muchos— existe una honda brecha entre gobernar a las mayorías y el gobernar en mayorías.

### **1.3.- Lo político desde la Teoría Crítica**

¿Se quiere transformar la realidad porque se conoce la Teoría Crítica o se conoce la Teoría Crítica porque se quiere transformar la realidad? a la manera de Shakespeare, de eso se trata (*that is the question*).

La respuesta más indicada a esta interrogante pareciera una cuántica oscilación ya que es a partir del método dialectico que se permite hacer un análisis de la realidad para luego generar una propuesta transformadora, mientras que, por

el otro ángulo, la sensación inicial de desacuerdo genera el acercamiento a conocimientos que tiendan a transformar.

En respuesta definitiva al cuestionamiento inicial, se puede afirmar que es a partir del conocimiento crítico que existe la posibilidad de plantear la transformación profunda a partir de la dialectización de la realidad. Esta transformación desde el conocimiento es una de las ideas que posibilita pensar una democracia distinta, es decir, una ruptura epistémica (Bourdieu, 2008).

La búsqueda de esta ruptura epistémica a partir del desbordamiento del *logos* (Horkheimer, 2003) consiste en una *praxis* científica capaz de quebrantar la parte más superficial para mirar la parte más compleja de la estructura, es decir, superar el nivel más superficial del entramado social para hacer una ciencia que explique la realidad librando “la ilusión del saber inmediato” (Bourdieu, 2008).

En concreto, pensar en una ruptura epistémica para la teoría política de la democracia representativa, significa una revisión de la pertinencia de su concepto, y sobre todo, la exploración de constituciones políticas alternas que, al menos desde el pensamiento, acoten la predominancia de esta forma de gobierno.

Pensar una política transformadora de la realidad es posible si se voltea a ciertas bases de los planteamientos de la Escuela Crítica de Frankfurt. Los fundadores de esta perspectiva teórico-metodológica han llegado al siguiente escalón del trabajo de Karl Marx para explicar hondamente como el capitalismo y la modernidad a la que dio pie este modo de producción son las dos grandes estructuras que han determinado nuestro tiempo y lo siguen determinando.

El concepto de modernidad, para la Teoría Crítica, es la parte que articula la sociedad como la conocemos en la actualidad, entender la modernidad como la gran estructura en la que nos desarrollamos y la que nos ha traído hasta el punto en qué estamos significó hacer un estudio de las condiciones materiales que dieron pie a este proceso que se ha desarrollado a lo largo de cinco siglos. Tanto que se pueden rastrear grandes pilares de la superestructura desde este punto histórico. La idea de progreso, ganancia medio-fin, y otros conceptos por los

cuales podemos encontrar determinaciones sociales, son abarcadas a cabalidad por la teorización crítica.

La modernidad es el proceso que no sólo ha dado los adelantos técnicos que gozamos, también la forma en que se piensa todo dentro de Occidente, incluidas nuestras ideas sobre la organización social y el Estado. Estos conceptos han sido formados dentro del contexto moderno y se han desarrollado, a la par del modo de producción, teniendo entre las distintas posibilidades de desarrollo del proceso moderno, la realización de lo que hoy se denomina neoliberalismo.

De lo anterior es donde radica la importancia de la teoría crítica (Horkheimer, 2003); la que propone hacer teoría que transforme y que no siga el progreso que apuntala lo moderno, ya que pensar en soluciones o explicaciones dentro de la misma modernidad implica seguir reproduciendo el orden social que esta perspectiva nos plantea cambiar.

Se ha referido que la idea sobre la política que pervive en el sistema contemporáneo sería imposible de entender sin tener como concepto de referencia a la modernidad. La política se ha ido transformando conforme el modo de producción ha cambiado o progresado. En este caso, pensar en una política no capitalista requeriría un esfuerzo que abarcara más de cuatro siglos de historia, o aún más, y este análisis arrojaría resultados estériles e inútiles si se desea explicar el momento actual.

Por tanto, para explicar el incipiente siglo XXI bastaría con recurrir a una etapa apenas previa, es decir el siglo XX y más precisamente, después de la segunda guerra mundial, etapa en que el mundo tomó el cariz que definió en gran parte lo que hoy tenemos como realidad.

La presente investigación parte de la necesidad de explicar la distancia entre gobernantes y gobernados que, si siguen las condiciones actuales, se seguirá perpetuando. Ante este asunto, Horkheimer explica:

En el fascismo, aunque todos marchaban en perfecto orden, todos sueñan con asesinar al caudillo. Si se someten es porque piensan fríamente: después del caudillo vendrá su sustituto. Si alguna vez los hombres dejan de marchar, entonces podrán realizar sus sueños. (Horkheimer, 2006:51)

A partir de esto, Horkheimer comienza a delinear una visión de política que nace a partir de la idea de ganancia personal, es decir, a diferencia de la política liberal clásica, que afirma que lo público está compuesto de intereses privados y que, al final, la idea de bien general es la que pervive, el planteamiento del autor sirve para poner la primer piedra que sostiene a la política vertical o tiránica, esto es, la profunda arena movediza ideológica que permite soportar a un tirano, por la posible y remota posibilidad de un día poder ser el nuevo tirano.

Continúa Horkheimer:

El tan mencionado cansancio político de las masas, tras el que se esconden no pocas veces los dignatarios del partido, es en realidad sólo un escepticismo contra la dirección. Los obreros han aprendido que aquellos que una y otra vez los movilizaron para enviarlos en seguida de retorno a casa también después del triunfo sólo podrá venir exactamente lo mismo. En la Revolución Francesa, las masas necesitaron cinco años para que les llegara a ser igual elegir entre Barras o Robespierre. (Horkheimer, 2006, p. 51)

Por el otro lado, el autor alemán aborda otro pilar importante para el mantenimiento del *status quo*: la aceptación de una fatalidad inherente a la política, misma que se ha ido acrecentando desde el inicio de la política liberal en la época apenas posterior a la revolución francesa, y que ha provocado un proceso permanente de desgaste de la política.

De este desgaste permanente de la política, decantado en apatía, da cuenta Horkheimer:

De la apatía que esconde la repugnancia hacia toda la fachada política no se puede sacar ninguna conclusión para el futuro. La apatía de las masas desaparecerá con la experiencia de que su voluntad política transforma realmente su propia existencia mediante la transformación de la sociedad. La apatía pertenece al capitalismo(Horkheimer, 2006:51)

La importancia del análisis crítico de estas relaciones sociales, recae en dos momentos específicos, el primero, en atender que el mantenimiento del *status quo* ha sobrepasado la relación tradicional que indicaría que mientras una parte importante de la sociedad esté en desacuerdo con la acción del Estado, entonces —según la teoría política moderna— el gobierno tendría que hacer ajustes necesarios para responder a las demandas de dicho sector de la sociedad.

Al contrario, Horkheimer esboza una relación distintiva donde el capitalismo y sus relaciones sociales tienen una pervivencia sana a partir del rechazo de las condiciones existentes, es decir, rechazar la pertenencia al mundo al que se habita y por tanto, dejar de incidir en su transformación.

Las palabras de Max Horkheimer se insertan en el ocaso de la dictadura alemana, y expresa un problema, y una explicación del mismo, que son operativos para momentos y espacios que la ciencia política tradicional denomina democráticos. Esta idea nos da visos para el centro de la presente investigación. Donde encontramos un entramado de aspectos que corresponden a distintas categorías de estados y constituciones, de otra forma, no se podría explicar la apatía en un Estado-nación que se denomina democrático.

El fenómeno de la no participación política de las mayorías contenidas en un gobierno *democrático*, es también abarcado por uno de los continuadores de la teoría crítica, Axel Honnet, quien recuperando el concepto de Lukács, reificación, analiza el problema de la siguiente forma:

El sujeto ya no participa activamente en las acciones que tienen lugar en su entorno, sino que situado en la perspectiva de un observador neutral aquí en los acontecimientos dejan psíquica y existencialmente intacto. Aquí contemplación no significa tanto la postura de quién está absorto concentrado en la teoría sino una actitud de observación paciente, pasiva; e indolencia quiere decir que el agente ya no está afectado emocionalmente por lo que acontece, sino que lo deja pasar sin implicarse interiormente, sólo lo observa. (Honneth, 2007:29)

La explicación de Honneth se encamina a describir el proceso de reificación y sus consecuencias políticas. Reificación, siguiendo la traducción que el autor hace de Lukács, es el proceso social del desencuentro mutuo entre seres humanos al cosificar al otro para verlo en una relación medio fines e, incluso, como mera mercancía. Esto significa “para Lukács, el hecho de tratar a la gente como cosas no es un agracio moral. Es un hecho social” (Honneth, 2007, p. 31).

Entonces, contemplando las consecuencias políticas de la reificación lukácsiana, se puede observar la dialéctica existente entre procesos objetivos de producción y su devenir en la articulación política (y por ende social), y de esta forma hacer un primer acercamiento a la solidez con que esta estructuración social se mantiene y se reproduce.

Pensar en la reificación como un escalón previo, para la no participación política, hace sentido al poner en consideración el proceso de cosificación de las relaciones sociales más básicas que tendrán una consecuencia macro al disminuir profundamente el sentido de comunidad, cuestión que provoca el desinterés por la posibilidad de una mejor convivencia para volcar todos los esfuerzos individuales al desarrollo personal en los términos instrumentales. Esta oposición binaria (individuo reificado/ individuo comunitario) forma parte de la opresión política (tanto se suprime la vida comunitaria) por parte de la afirmación del individuo y su libertad económica.



En un entendimiento tradicional, la idea de opresión y libertad expuesta en la misma oración sin ser puestas en contraposición sería un absoluto despropósito. Pero no es así: la opresión previa al Estado moderno era mucho más evidente y hacía que esta explícita contradicción abriera la puerta al inicio de acciones emancipadoras, sin embargo, en el contexto actual de la democracia representativa, esa apariencia de libertad (Adorno, 1984), tanto económica y en menor medida política, es el elemento articulador de esta forma de opresión que decanta en la no participación política.

Abordar la no participación política de la mayoría en las decisiones de lo público de manera sistemática es una muestra de la estructura de la política moderna. El alejamiento de los ciudadanos (Honneth, 2009) es lo que permite la perpetuidad de estas condiciones ya que precisamente, al no tener una injerencia ni buscarla en una gran mayoría de los casos, hace que una clase específica de la sociedad tenga al poder público atrapado en un círculo autorreferencial que deja al bien común fuera del bienestar social y la misma toma de decisiones.

Esta idea de libertad aparente es inherente a otro concepto de esta perspectiva teórico-metodológica, la idea de falsa conciencia (Marcuse, 1987: 227), que Adorno explica desde el concepto de ideología:

En la época burguesa clásica la teoría dominante era la ideología, y la práctica de la oposición se encontraba inmediatamente contrapuesta a ella. Rigurosamente hablando, hoy no hay ya casi teoría, y la ideología es como el ruido directamente producido por el mecanismo de la inevitable práctica. Hoy día nadie se atreve ya a pensar en una sola proposición a la que no pidiera añadirse la indicación de a quién favorece. (Adorno, 1984:240)

Las palabras de Adorno, escritas en la primera mitad del siglo XX, dan cuenta de un problema se acrecentó en los años siguientes al momento de escribirlo, para llegar al siglo XXI siendo un proceso acabado: la falsa idea “desideologización” de la política gubernamental, teniendo quizá su momento cumbre en el dicho de

Francis Fukuyama en 1992, al proclamar, sin rigor científico alguno, un falso fin de la historia, y por ende, de lo que él entiende como ideologías.

Respecto a esto asunto, Adorno, afirmó que el único pensamiento no-ideológico es aquel que no puede reducirse a *operational terms*, sino que intenta llevar la cosa misma a aquel lenguaje que está generalmente bloqueado por el lenguaje dominante (Adorno, 1984:240). Con esto, el fundador de la Escuela de Frankfurt, comienza a apuntalar a la directriz de la presente investigación: la importancia del lenguaje tanto que genera diálogo inherentemente político. Por tanto, pensar en un lenguaje liberado de lo instrumental, que abandone el limbo de lo “neutro” y que articule la transformación social significa un pilar importante para plantear un análisis dialéctico de la democracia representativa en conjunto con una propuesta política transformadora del ser social. Ya que, en palabras de Adorno:

Desde que todo gremio político-económico civilizado ha comprendido como evidente que lo que importa es transformar el mundo, considerando mera y frívola travesura el interpretarlo, resulta difícil limitarse a citar las tesis contra Feuerbach. Pero la dialéctica incluye también la relación de acción y contemplación.

La propuesta transformadora de Adorno, mirando la contemplación (entendida como el análisis crítico de la realidad) y su consecuente acción es también parte del entramado conceptual de Honneth, quien de manera similar a Adorno, afirma que para revertir la reificación es necesaria una praxis objetiva (Honneth, 2007, p. 31), es decir, hacer que el mundo y el intelecto coincidan.

Entonces, atender a una praxis objetiva que implique una correspondencia entre lo existente y el intelecto, conlleva una relación inseparable entre un conocimiento común y la praxis objetiva, hecho que pone al elemento comunicación (como aquel que genera con-saber) como articulación propicia para generar una libertad política que parte del conocimiento con el otro y del otro como base primigenia para una sociedad más equitativa para la mayoría, y así, se

rompa con la política autorreferencial de las elites que desoyen a los ciudadanos al erigirse como ostentadoras del *cratos*.

Vertida una descripción dialéctica de la liberación desde el intelecto, es decir, una constitución política que desborde los límites instrumentales, Adorno retoma la primera idea para avistar las consecuencias de pensar en la extinción de la ideología:

En una época en que la sociología burguesa ha “saqueado” el concepto marxista de ideología para pasarlo por el agua del relativismo general, el peligro que consiste en no comprender la función de las ideologías es ya menor que el representado por una acción mecánica, puramente lógico-formal y administrativa, que decide sobre las formaciones culturales y las articula en aquellas constelaciones de fuerza que el espíritu tendría más bien que analizar, según su verdadera competencia... (Adorno, 1984: 240)

Es en este último planteamiento donde se puede localizar las teorías sobre la democracia del final de los años 90 del siglo pasado. La explicación de Adorno permite abordar distintas esferas del ser social, tales como la economía, la producción de conocimiento y también, lo referente a lo político, teniendo esto como perspectiva para mirar el objeto de estudio y convencidos de que “sólo el discurso crítico es capaz de detectar los puntos de quiebra o las zonas de fracaso de este conformismo que aparece en las fisuras insignificantes o las disfuncionalidades periféricas del gran aparato”(Echeverría, 2006), se pone la plataforma inicial para la exploración de una explicación tendiente a lo transformador desde el diálogo; relación comunicacional que genera civilización y, por tanto, define sustancialmente la forma en que se estructuran las relaciones sociales ya sean las tradicionales, tendientes a la dominación, o la posibilidad de la vida en comunidad que posibilita el diálogo como componente generador de conocimiento y convivencia en equidad, cuestión que no se abordará con mayor detenimiento en el capítulo 2.

En un primer momento, insertar el componente comunicacional para la explicación de lo político podría parecer forzado por fines meramente académicos, sin embargo, si se atiende sustancialmente a las condiciones de las relaciones comunicacionales, se pueden observar puntos de encuentro para plantear una política desde la crítica, puesto que, como afirma Horkheimer, el leitmotiv de la teoría crítica es alcanzar la vida comunitaria de los seres libres (Horkheimer, 2003).

Para poner en primer plano la importancia de lo comunitario para la transformación del ser social, y la incidencia de lo comunicacional en este respecto, se puede revisar el planteamiento de Honneth quien afirma que el reconocimiento (primer paso necesario para el reencuentro con la vida comunitaria) es previo al conocimiento. Primero se hace un lazo emocional y eso es lo que permite objetividad de la realidad. Por eso la reificación hace que se entienda a todos desde la cosidad y todo sea parte de la negación de la vida, de lo no objetivo, entonces si se atiende al diálogo para encontrar al otro, se puede plantear el inicio de un primer vínculo afectivo y a la vez transformador puesto que rompe con la dinámica social de la otredad.

Estos planteamientos últimos se estudiarían en seguida, cuando se explique la forma en que las relaciones informacionales y comunicacionales (Pasquali, 1972) determinan dos formas específicas de política, pues mientras la información es la pieza articuladora del poder de dominación, la relación comunicacional es la posibilidad opuesta: la de una convivencia política en los términos virtuosos de la postura aristotélica.

## 1.4 Lo dialógico en lo político

Los distintos esfuerzos de todos los campos disciplinares que convergen en la parcela de las ciencias sociales pueden tener un fin último común. El estudio de las distintas particularidades de la realidad para llegar al *santo grial* de las ciencias que practicamos: comprender al ser humano.

He usado la metáfora del santo grial para hacer referencia al conjunto de esfuerzos incansables por alcanzar la comprensión del ser humano. Esa permanente búsqueda que no es propiamente una obsesión, sino –poniéndolo en términos de Jorge Luis Borges— un *Zahir*, esa figura que destroza la mente de los que creen tenerlo en algún momento y acaba sus fuerzas a causa de la búsqueda permanentemente inconclusa. Este *Zahir* no fue tigre, o un ciego como el contado por Borges. Pero sí fue el *homo faber*, *homo œconomicus*, *hommo sapiens* (no entendido necesariamente como la denominación biológica, sino como el animal racional), *hommo symbolicum*, el *Zoon Politikon* y en desviaciones últimas, hasta fue *hommo ludens* y *hommo viden*.

La lista anterior no sólo se trata de una colección de nombres. En realidad se observa que todos los géneros son posibles y que sólo comparten la tentativa de encontrar la esencia del ser humano. Y si bien, la presente investigación no cuenta entre sus objetivos la búsqueda de esta esencia, sí parece relevante detenerse para pensar que la parte política o de convivencia del ser humano no resulta la única para el conocimiento.

No saber cuál es la primera piedra que se puede tocar para abordar al ser humano -en tanto es la unidad básica de la comunidad— resultaría una incertidumbre primaria para poder explicar la constitución de lo político si se buscara demostrar que se trata del animal político, sin embargo, como ya se ha referido líneas arriba, esta investigación no tiene ese fin, por lo tanto, es suficiente entender que las definiciones referidas que entienden al *hombre* como animal racional o como animal *faber* se caracterizan la omisión de pensar al ser humano como si el hombre existiese en singular (Arendt, 2008), es decir, anteponen la

existencia del sujeto, obvia desde lo cuantitativo, y a su vez, olvidan la complejidad necesaria para la comprensión de la sociedad.

Siguiendo con el planteo de Arendt, este significa un salto cualitativo al abandonar el abordaje tradicional al ser humano únicamente como individuo para entenderlo como individuo que subsiste en comunidad, como ya lo había esbozado la primera generación de la Escuela de Frankfurt, corpúsculo de autores que reconocían la importancia de la comunidad<sup>3</sup> para alcanzar la libertad, ya que, para llegar a esta libertad, incluso individual, se necesita de una praxis común no de una simple coordinación de intereses individuales (Honneth, 2011, p. 35).

Es, entonces, el *vivir juntos* en Arendt lo que nos ayuda a dar un salto sustancial para librar debates como el referido anticipadamente. La teorización de la autora alemana nos sirve como coordenadas para situar lo político en el inmenso mapa de lo social. Lejos de esencialismos, la cualidad de seres que viven en comunidad aparece como una constante que difícilmente puede ser negada. Siguiendo la idea de Arendt, se puede rehusar a definir al ser humano por su esencia confundida con su hacer, como lo han hecho estas “definiciones prosódicas”, mientras que a la vez se logra —de una forma más certera, aunque menos ambiciosa— abarcar al ser humano desde su hacer.

Pensar al ser humano sólo a partir de sus acciones significa dar un paso de costado ante el debate que busca definir la esencia del ser humana porque esto conllevaría una discusión pertinente a la metafísica, no así a la ciencia social. Mientras, si se atiende al *vivir juntos*, se rehúye a definiciones estáticas porque hay distintas formas de este mismo aspecto, es decir, las diferentes formas en que las sociedades han logrado ese *vivir juntos*.

Aceptar que las sociedades han existido de formas distintas sirve como basamento para aprehender al ser humano como sujeto histórico que se ha desarrollado desde tiempos no registrados por el conocimiento que tenemos

---

<sup>3</sup> El Instituto de Ciencias Sociales de Frankfurt tuvo a Max Horkheimer y a Theodor Adorno como sus principales referentes en su fundación. Estos dos autores, en trabajos conjuntos o separados hicieron referencia a la imposibilidad de individuos libres en solitario (Adorno, 1984) y plantearon una dialéctica de emancipación individual (Horkheimer, 2003) para llegar a la transformación colectiva.

actualmente, lo que lleva inherente a negar la cualidad única de alguno de los distintos *hommos* referidos al inicio de este subacápite.

Aceptando que los seres humanos tienen en su hacer el *vivir juntos*, se puede dar un segundo paso: ¿Qué es lo que permite que los seres humanos alcancen ese *vivir juntos* que se presenta en cualquier sociedad? ¿Qué es lo que está presente en cualquier tipo de civilización que permite que sea llamada así? ¿Para qué vivir juntos?

La relación comunicacional (Pasquali, 1972) es el concepto que puede dar respuestas a estas interrogantes por ser la piedra angular que los humanos poseen para lograr la construcción de la comunidad (misma que es siempre política) y de la propia idea de civilización. Son estas relaciones comunicacionales las que tendrían en su praxis, la posibilidad de la afirmación de la vida política en los términos mencionados en el primer acápite.

Anteriormente se ha referido a las relaciones comunicacionales como aquellas que han permitido la existencia de la civilización, argumento que se puede sostener a partir de la teorización de Pasquali.

El concepto de relación comunicacional fue obra del filósofo venezolano Antonio Pasquali, mismo que afirma:

Por *comunicación* o *relación comunicacional* entendiéndonos aquella que produce (y supone a la vez) una interacción biunívoca del tipo del con-saber, lo cual sólo es posible cuando entre los dos polos de la estructura relacional (transmisor-receptor) rige una ley de bivalencia: todo transmisor puede ser receptor, todo receptor puede ser trasmisor. (Pasquali, 1972; 49)

Esta definición de comunicación o relación comunicacional dada por el autor venezolano, funciona para armar un entramado conceptual que permita pensar en

las posibilidades de pensar la comunicación en el centro de las relaciones social, y por tanto, de las relaciones políticas.

La conceptualización de Pasquali hace referencia clara hacia una comunicación que no puede ser sino humana, hecho que rompe epistémicamente con las teorías funcionalistas que disminuyen el proceso comunicativo al intercambio de señales primarias, mismas que pueden ser encontradas en organizaciones animales, o de artilugios tecnológicos que, evidentemente, no alcanzan el con-saber, o generar saber con los otros, al que hace referencia el autor en cuestión, mismo que aclara de la siguiente forma:

No hay comunicación ni relaciones dialécticas de otro tipo con la naturaleza y la materia bruta, sino cualquier otra de relación monovalente: utilitarística, energética, etc., ya que en este caso el polo de relación es objeto puro de conocimiento o de acción, pura *res extensa* esencialmente muda que ni siquiera actúa, en rigor, como simple receptor, por carecer de un saber de la receptividad. (Pasquali, 1972:49)

Las palabras de Pasquali sirven como un inicio para expresar la importancia fundamental que tiene la relación comunicacional para el vivir político ya que podemos afirmar que ambas concepciones resultan inherentes, es decir, una es parte constitutiva de la otra. Afirmar que la política comienza con la relación comunicacional tiene como resultado centrar el análisis en lo comunicacional dentro de lo político, cuestión conlleva en sí mismo la contemplación de la colectividad ya formada y del individuo abstraído, es decir, forma una dialéctica de lo político de frente a las teorizaciones tradicionales que entienden al individuo y a la colectividad de forma separada.

El pensamiento dialéctico propuesto para lo comunicacional por parte del autor venezolano abre la posibilidad de un giro en la teoría política: describir una configuración de lo político a partir de los intercambios dialógicos. Pensar, entonces, una estructuración de lo político a partir de las relaciones



comunicacionales abre la posibilidad de pensar una realidad dialectizada, es decir, permite explicar el ser, a la vez que es operativa para el planteo de una idea de política distinta a la tradicional.

Estas dos posibilidades, de la teoría de Pasquali, se encuentran cuando se atiende a su obra *Comunicación y cultura de masas*, donde el autor describe dos procesos que caminan paralelamente en la realidad: comunicación e información. Como se ha asentado preliminarmente, la comunicación es un proceso dialógico que lleva al saber con los otros (con-saber). Mientras la información es definida por el autor como

El proceso de vehiculación unilateral del saber entre un transmisor institucionalizado y un receptor-masa, como a sus contenidos, y sea cual fuere el lenguaje o el medio empleado. Defendemos de buena gana esta definición, pues con ella queda reducido el fenómeno (a partir de sus numerosas implicaciones), a dimensiones sociológicas que son las que realmente tiene y fijada con precisión terminológica la diferencia entre “comunicación” como diálogo e información como alocución (Pasquali, 1972: 62)

La distinción entre comunicación e información significa una clarificación conceptual necesaria para la ciencia social que atiende a la comunicación como su objeto de estudio puesto que el alcance de la teorización de Pasquali es cualitativamente mayor al logrado por los *padres fundadores de la teoría de la comunicación* (sic). Lo anterior se puede observar cuando se hace una lectura de los trabajos realizados por la Escuela de Chicago o la Escuela Invisible de Palo Alto donde no existe una diferenciación entre estos dos procesos y no es una simple omisión, más bien, para los autores que trabajan desde esta perspectiva teórica, el intercambio de señales resulta fundamentalmente el mismo, sin ninguna consideración aparte. Esta conceptualización de los procesos de comunicación e información como uno mismo, tiene estrecha relación al mirar la democracia representativa, forma organizativa donde los votos o la deliberación se entienden bajo la misma etiqueta: participación política.

Entonces, considerar simultáneamente el trabajo de Pasquali y el otro grueso de científicos, es de gran ayuda para explicar el hondo significado que tienen estas dos perspectivas teóricas desde lo comunicacional para la formación de lo político.

En los subacápites anteriores, se ha dado una visión referente a las distintas formas en que se puede abarcar la política, en este sentido, podemos encontrar que las dos teorizaciones respecto a la comunicación tienen, en el fondo, una repercusión profunda en la forma de entender la política. Por cuestiones de rigor metodológico, la presente investigación retoma únicamente la distinción entre comunicación e información propuesta por Pasquali para hablar de las dos perspectivas teóricas y enfrentarlas ante su correspondiente configuración de lo político.

Entender a los procesos de información como los comunicacionales configura una realidad política como la prevaleciente en la *doxa*. La relación entre los procesos de información y los del *status quo* de la política están estrechamente ligados por el corazón epistémico que los conforma y que tienen repercusión directa en su práctica.

Esta repercusión en la práctica de la política se puede ver al encontrar un paralelismo entre dos procesos verticales: la relación gobernados-gobernantes y la información. Ambos procesos recurren a la transmisión de mensajes unidireccionales y donde un emisor legitimado toma las voces para sí. Partir de esto, se puede ver que los procesos informacionales hacen gobiernos verticales, que ejercen, de vuelta, procesos informacionales respecto con sus gobernados, haciendo que el diálogo sea imposible, y por tanto, no haya un pleno reconocimiento de los gobernados como individuos racionales y responsables de su entorno.

Al respecto de gobiernos verticales como a los que se hace referencia, Jean-Pierre Vernant escribe en *La Naissance du politique*, o el nacimiento de lo político, la forma en que el poder se podía distribuir en la antigua Grecia. Para el

filósofo francés había dos grandes formas de entender al *cratos*, o poder de dominación del soberano (Vernant, 2010: 198). La primera de estas formas del poder es la que está presente en la idea tradicional de política, es decir, la concepción del poder como dominación de un individuo sobre los otros que le son inalienablemente iguales.

En el centro de las relaciones de información y de la política como dominación están las relaciones asimétricas practicadas por un grupo concreto de individuos. Con esto de frente, es posible afirmar que el poder de dominación hace uso exclusivo de su papel como emisor institucionalizado para tener relación con aquellos sobre los que ejerce la dominación (Becerra Giovannini, 1984).

Esta relación entre política tradicional e información va más allá de los términos instrumentales en los que se puede entender la comunicación, no es únicamente que el poder de dominación tenga a los procesos de información como una más de sus herramientas para el ejercicio del poder, relación que la producción científica se ha centrado en demostrar, sino que hay algo más profundo en este fenómeno.

Volviendo a la idea del *nacimiento de lo político*, podemos ver que esta política tiene en realidad su nacimiento acorde a la forma de comunicación que se quiera abrazar. La política tradicional— donde el poder se ejerce el poder como *cratos*— nace a partir de una jerarquización de relaciones verticales que estructuran la complejidad mayor, ahora conocida como Estado moderno.

Este *nacimiento de lo político* como una relación necesariamente jerárquica puede ser observada como la forma hegemónica de política que nace con la modernidad misma, es decir, la relación fundante del Estado-Nación moderno como ente absoluto (Hobbes, 1984) no podría sostenerse donde las relaciones comunicacionales se efectuaran ya que perderían su misma razón de ser: la dominación, *cratos*, de las grandes poblaciones.

La anterior forma de reproducción del estado de las cosas está en la obra de Pasquali, quien afirma:

El receptor se halla aquí en la imposibilidad de convertirse directa o indirectamente en transmisor de una réplica dialógica, propiciando en el transmisor la esterilización progresiva de su potencialidad receptiva. Estamos ante el *factum* cotidiano de los medios de información que inutilizan por su propia naturaleza la doble virtualidad implícita en cada polo de la relación: de las dos posibilidades alternativamente realizables en la comunicación, sólo una y la misma pasa a efectuarse siempre y con necesidad en la información, mientras que la otra queda relegada a la esfera de las posibilidades no futurizadas o imposibilidades. (Pasquali, 1972: 66)

Entonces, si según Pasquali, existen latentemente las dos posibilidades (informacional y dialógica) pero únicamente se realiza la informacional, mientras la relación comunicación se entiende, peyorativamente, como utópica, entonces no sólo se está ejerciendo un poder vertical, sino que se promueve su pervivencia a través de negar sistemáticamente una posibilidad distinta o transformadora.

Continúa Pasquali:

En ese instante, uno de los polos actúa siempre como transmisor, el otro como receptor. Tal imposibilidad de inversión inmediata de los polos, típica y privativa de la relación informante, reduce a tal extremo la alternativa de reconstruir sobre nuevas bases la relación biunívoca, que el canal empleado termina por funcionar como un diodo, con vector rígidamente irreversible. El impulso espontáneo del interpelado a convertir el discurso del interlocutor (*lógos*) en discurso doble o de diálogo (*diá-logos*), se arremolina en la frustración. (Pasquali, 1972: 66)

Si entonces para Pasquali, la posibilidad de llegar al diálogo (como con-saber) queda reducido a la frustración, podemos entender la forma en que las relaciones informacional, creadoras de una política vertical, no son sólo una oposición binaria a la relación comunicacional —que genera convivencia y saber en conjunto— sino que tiene dinámicas lo suficientemente sólidas para impedir que la comunicación se realice, este asunto, además de describir un problema, sirve para evidenciar

los erros metodológicos de las teorizaciones funcionalistas que no distinguen entre dos procesos contrarios.

Dicho lo anterior, se puede recapitular que los procesos informacionales reafirman el orden social en su conjunto, pues si se observan las distintas implicaciones, esta negación del otro como un igual es consecuencia, y al siguiente paso es origen, de este proceso informacional que lo perpetua, ya que como dice Pasquali

La voluntad de entender ahora impuesta unilateralmente al receptor, se trasforma en pacto en mandamiento; sólo queda alguien que se hace entender sin tener que entender al otro (el sordo transmisor) y alguien que sólo debe entender sin ser entendido (el mudo receptor) no por voluntaria renuncia, sino porque lo renuncian. El receptor queda emplazado a construirse en pura conciencia absorbente, *en una mudez que sin embargo se reconoce como mudez* (Sartre). Si la naturaleza es *cognosible espontáneamente... y en su totalidad no puede callar, las personas en cambio, o bien pueden callar y ocultar sus pensamientos. Y esto es algo distinto del mero hablar... es una manera activa de conducirse... (Scheler)*, o bien pueden ser calladas y convertirse en pura pasividad, en incognoscibilidad espontánea del que no pueden comunicarse. (Pasquali, 1972: 66)

Atendiendo a esta pasividad e incognoscibilidad mencionada por el autor venezolano, se pueden encontrar sendos puntos de encuentro con los conceptos estudiados (reificación y falsa consciencia) ya que, si se leen desde la perspectiva comunicacional, se puede pensar que son momentos distintos de un mismo fenómeno de reproducción del orden social a partir de una estructuración del individuo en un momento histórico particular.

Siguiendo las ideas de Pasquali, que afirman la consecuencia social de las relaciones informacionales, podemos ver que la relación Estado-individuo (que no ciudadano) caben en este concepto a completa cabalidad, ya que cumplen con

una forma jerarquizada de convivencia, un emisor institucionalizado que no deja más que frustración a los oyentes en posible desacuerdo, y además, encuentra en la mudez de estos, la condición ideal para plantear la idea de consenso (Gramsci, 1975).

Sostener que las relaciones tradicionales en la política y sus formas modernas tienen desde su nacimiento las relaciones informacionales, tiene como consecuencia abrir el campo problemático de lo político— generalmente vedado para los estudiosos de la ciencia política— hacia el objeto de estudio de la comunicación, y así, mirar asuntos que la producción científica tradicional no suele atender.

El ejemplo más evidente, de la forma en que esta reactivación de los conceptos de Pasquali podría aportar nuevas formas de estudio de lo político es la oposición que estos representan respecto al trabajo académico propuesto por la ciencia política contemporánea que se ha volcado al estudio y pensamiento de la gobernanza, concepto que ha rondado los pasillos académicos más prestigiosos en la última década y que dirige sus esfuerzos a una democracia “más participativa”. Mirar estos estudios administrativo-políticos evidencia la forma en que las relaciones informacionales siguen siendo el centro articulador de la política de Estados.

La aspiración máxima de los estudiosos de la gobernanza está en abrir, de a poco, al gobierno a lo que ellos entienden por ciudadanos. Esta búsqueda por la apertura del gobierno, se traduce en canales de participación. Estos canales de participación, pensados desde el rigor científico, hacen referencia a la teoría funcionalista de lo comunicacional, es decir, buscan eficientar canales para que el flujo de emisor-receptor sea cada vez mejor.

Esta necesidad de eficientar procesos, ya sean de información o políticos, compone una parte específica del conocimiento, que puede explicarse desde el momento en que fueron producidos. Por un lado, la teoría funcionalista de la comunicación es producto de la búsqueda de ventajas estratégicas militares en el

marco de la Segunda Guerra mundial (Corral Corral, 1986), mientras, la gobernanza, parte que retoma la ciencia política instrumental, nace como una política programática manufacturada por organismos internacionales al momento de caer el muro de Berlín (1989).

Ante esto, se puede entender, primeramente, que la gobernanza, si proviene de organismo de gobierno, no busca el cambio de lo político sino seguir sobre la misma idea y que a su vez, este proceso de participación ciudadana propuesto por la teoría política tradicional tenga más posibilidades de existencia y legitimidad, y por consiguiente, se mantenga. Por el otro lado, y en consecuencias acaso más hondas que hacen relevante este ejemplo, para la presente investigación, está la reproducción intocada de la relación informacionales que no significa otra cosa que reducir o esterilizar a la participación por medio de trámites intrascendentes que poco tienen que ver con la teoría política y se acerca más a la administración con sus respectivas descripciones y revisiones.

Expuesto lo anterior, basta recuperar la distinción de Teoría Tradicional y Teoría Crítica (Horkheimer, 2003) para entender las consecuencias que tiene la producción científica que no logra salir de la reproducción de la idea moderna. Cuestión de primer orden en importancia, al que incluso los abordajes teórico-metodológicos críticos no siempre pueden salvar. Por ejemplo, Benjamin, quien afirma que no es correcto entregarse a la idea romántica del diálogo como disolvente de las distancias y problemáticas sociales, dado que, continua el autor, siempre habrá una resistencia social creadora de un orden del derecho, predominantemente violento (Benjamin, 1991).

En este momento, podría pensarse que el tinglado conceptual que sostiene, hasta ahora, la presente tesis colapsaría al encontrar una negación en Benjamin de la idea de diálogo como agente transformador (Honneth, 2011, p. 189). Sin embargo, hay consideraciones a hacerse respecto a este asunto.

La primera consideración es pensar que el planteo de Benjamin se sostiene a partir de una crítica a la violencia dentro del contexto de 1921, periodo donde la

política liberal moderna vivía un momento histórico distinto al actual, además de gozar de una legitimidad sustancialmente mayor, hecho que hacía imposible que Benjamin pensara una política Occidental fuera de estos estrechos límites.

Una segunda consideración, es la referente a la operatividad de los conceptos de Pasquali, mismos que tienen intereses epistémicos tendientes a explicar la sociedad desde las relaciones generadas por lo comunicacional o su oposición informacional, mientras, la mención de Benjamin del diálogo es auxiliar y usada como ejemplo de deliberación, concepto cercano a la teoría política que se pone en contraste con la crítica, como es el caso del trabajo de Habermas, pero, que para fines de esta investigación, no será abordado de manera más extensa para evitar desviarse del objetivo.

Apuntando, entonces, la ciencia política tradicional, y las consideraciones al trabajo de Walter Benjamin, resta apuntalar la explicación de lo que se propone desde la Teoría Crítica en conjunto con lo comunicacional. Y es que si ya se ha asentado que la pieza articuladora de la política tradicional no es otra que la relación informacional, entonces, proponer una articulación de lo político desde las relaciones comunicacionales, que son dialógicas y generan el saber con los otros, tendría como una posible consecuencia la transformación de lo político, dado que si se atiende a la comunicación como ese hecho social que genera civilización, y si se mira al trabajo estructuralista al respecto, se puede entender que los intercambios lingüísticos son la forma de estudiar (y determinar) la estructura de las relaciones sociales dadas. Además mirando el trabajo de Wellmer, se puede reconocer el potencial transformador de esta perspectiva ya que para poder “contrarrestar la ortodoxia marxista que proliferaba en todas partes, demostrado con ayuda del análisis del lenguaje que el potencial de razón liberadora en el que podemos poner las esperanzas de emancipación no se basa en los procesos de trabajo de una sociedad sino en las estructuras de la intersubjetividad lingüística” (Honneth, 2011:1984)

Por último y volviendo a la idea de la relación comunicación-civilización, se puede pensar que Occidente sólo será verdaderamente más equitativo y justo



cuando el diálogo se ejerza de la misma forma, esto significaría un ejercicio político más cercano a la comunicación con posible aumento de la distancia respecto a la información, posibilitadora de relaciones verticales de poder, cuestión al que se le dedicará por completo el siguiente capítulo.

## **Capítulo 2**

### **Diálogo político y palabra: Armonización de la organización y el vivir políticos.**

Como se ha escrito con anterioridad, la distinción entre vivir político y organización política ha quedado relegada a planos secundarios en la producción científica tradicional, se ha resaltado la mención que hace Enrique Suárez-Iñiguez (2003) respecto a esta precisión conceptual debido a la propia escasez del trabajo en este respecto en los últimos años.

Por tanto, los siguientes planteamientos la necesidad fundamental de trabajar en la distinción conceptual del vivir y la organización políticas, asunto que resultará fundamental para el planteamiento de un concepto de lo político desde el objeto de estudio de la comunicación.

#### **2.1 Vida y organización políticas, un problema de lo comunicativo**

La vida política es el concepto utilizado por la ciencia política clásica para designar un conjunto de acciones que van dirigidas a la plena convivencia de una comunidad humana. Platón postula una relación dicotómica entre dos formas de vida que marcan la ruta por la cual irá deshiliándose su propuesta de política. Estas dos formas de vida contrapuestas son la vida dormida y la vida despierta.

La metáfora sobre dormir y estar despierto, como los dos estados posibles del ser humano, es operativa para plantear dos tipos de conducta presentes en la sociedad humana, por un lado, la vida dormida hace referencia al sector de los seres humanos que no son capaces de entender la realidad de la que son parte, mismos que, en palabras de Platón, están entregados a pasiones descontroladas y que definen en gran medida la constitución social de la forman parte. Por el otro lado, la vida despierta, o política, hace referencia a aquella que practican

individuos que son capaces de analizar la realidad de la que son parte y, a partir de esta toma de consciencia, plantearse un accionar en pos del desarrollo de la comunidad a la que pertenecen, y estos individuos se expresan en acciones dirigidas a la búsqueda de lo que el autor ateniense define como el fin último de la política: la felicidad.

Lejos de repetir una lección de buenas costumbres y de hacer explícito un deber ser correspondiente a unas circunstancias históricas que no corresponden a las actuales, la importancia de estos conceptos recae en la forma en que ambas conductas contrapuestas tienen repercusión en la vida comunitaria. Siguiendo la idea del autor en cuestión, los individuos de la vida dormida estarían guiados por sus necesidades y ambiciones primarias, poniendo la inteligencia y otras habilidades al servicio de una búsqueda perpetua por saciarlas.

En contraparte, la vida política o despierta, haría de las necesidades primarias la fuerza de sus acciones que estarían guiadas por la consciencia y la inteligencia, para explicar este asunto, Platón se auxilia de otra metáfora: la vida despierta correspondería a un carro de caballos hábilmente manejado por la inteligencia, mientras la vida dormida, correspondería a caballos desbocados sin rumbo fijo por estar siempre cambiando de dirección según los impulsos primarios lo indiquen.

Con lo anterior, se podría pensar que la explicación sobre la forma de política que tenemos actualmente se agota al indicar que los seres humanos que la practican no son lo suficientemente virtuosos y no conocen los preceptos que se plantearon en la antigua Grecia, lejos de eso, en el fondo de este asunto está algo que se ha puesto en consideración en la ciencia contemporánea: la conceptualización de lo público y lo privado, conceptos estudiados en conjunto por la teoría política para definir la articulación política de la sociedad con un anclaje en Hobbes y su idea de un Estado compuesto por individualidades dominadas.

Poniendo en contraste el paradigma moderno y antiguo de la ciencia política, Patricio Marcos hace un estudio de lo que las conceptualizaciones de la

ciencia política clásica tienen para la distinción entre lo público y lo privado, además de ahondar en sus consecuencias en lo político:

Constant, quien figura entre los compañeros sentimentales de la virago Madame de Staël, no reconoce los nombres de los tres géneros de vida humana mencionados en el poema de Hesíodo, en los que como ya se vio, hay una definición de la felicidad humana para los hombres, la cual consiste en poner las palabras sabias de otros en nuestro corazón para escucharlas mediando el tiempo y el azar de las circunstancias.

Pero esta ignorancia no detiene a Constant en su afán de alabar la vida pasiva moderna, menos aún de atacar desde ella a las vidas sabia y política. Sobre la vida sabia (ateniense), que es la más elevada de todas, escribe en una nota excluida del cuerpo de su conferencia celebre:

“Los filósofos eran la única clase que reclamaba en los antiguos una especie de independencia individual. Pero la independencia de los filósofos no se parece en nada a la libertad personal que nos parece deseable. Su independencia consistía en renunciar a todos los goces y a todas las afecciones de la vida. Por el contrario, la nuestra no nos es preciosa sino por garantizarnos esos goces permitiéndonos esas afecciones”. (Marcos, 2012: 98)

La tensión entre el paradigma moderno y el antiguo que presenta Patricio Marcos sirve para comenzar a dilucidar la relación existente entre estas dos políticas y sus distintas ideas de deber ser. Por un lado, desde la tradición iluminista, que ha configurado la política contemporánea, se plantea una preferencia por los goces que tienen cabida en el espacio público, prefiriéndose y exaltándose muy por encima de los que podría otorgar el ejercicio de lo público.

Por el otro lado, en el paradigma de la ciencia política clásica, la preferencia de los asuntos públicos como ejercicio constitutivo del hacer del ser humano virtuoso era una constante. Esta forma de vida política era expuesta en lo público porque ahí estaba su origen y su razón primera: la comunidad. La discusión de

asuntos comunes ocupaba un lugar esencial en la formación de la comunidad o polis, ya que no sólo se trataba de organizar un determinado espacio y las personas que en confluyeran, en el centro de la política estaba todo aquello que la ciencia política clásica apreciaba como lo mejor que tenía el ser humano: el diálogo, el conocimiento, la belleza, la autoridad (que es contraria a la dominación según Aristóteles), etcétera.

A partir de estas dos formas opuestas de mirar lo público y lo privado, es posible pensar en la política moderna y la acotada participación política de las mayorías en la toma de decisiones más allá de las urnas, puesto que el privilegio de la vida privada hace que lo público quede plenamente supeditado a las necesidades del ejercicio de lo privado, es decir, articular el Estado como ese cúmulo de individuos en búsqueda exclusiva del beneficio personal significa un ejercicio de lo público muy limitado a aquellos que pueden hacer de este su forma de vida privada, hecho que pone en relevancia la forma del ejercicio político hecho por los funcionarios de cualquier país. Entonces ¿En una sociedad que privilegia lo privado, no es el ejercicio público únicamente accesorio a la vida humana, un factor de relevancia secundaria?

Acudir al debate de lo público y lo privado a partir de mirar dos paradigmas de la ciencia política, sirve para esbozar el entendimiento de dos formas políticas, la existente –propia de la tradición liberal moderna— que encuentra en la predilección de los asuntos privados los basamentos de su construcción y la antigua, que tiene en la vida política su leitmotiv. Mirar estos dos momentos puede ir esclareciendo las interpelaciones a la falta de participación dentro de un sistema político que es constante en reafirmar la vida privada, con su consecuente detrimento de la vida política.

Siguiendo entonces con la importancia de lo común para la vida política, contrapuesto a la política tradicional, Jean-Pierre Vernant (1992) pone a la palabra puesta en común (dia-logos para Pasquali) para fines políticos como aquello que forma espiritualmente a la polis griega, es decir, como el elemento primero en que

se puede asentar una forma de la política tan compleja que en el contexto actual es llamada, peyorativamente, como utópica.

Cabe resaltar que la distancia entre estas dos formas de vida era insalvable y la conceptualización clásica no permitía intermedios o equilibrios entre estas, ya que se pensaba que los asuntos de lo privado eran asuntos propios de la *doxa* – opuesta al ejercicio de la comunidad que sólo podía pensarse como el mismo ejercicio de la episteme— o de las relaciones estancas que no pueden modificarse como las jerarquías en la familia que están dadas por un orden “natural”, y de esta forma, la vida doméstica quedaba alejada de la discusión de lo público y también viceversa.

Es en este punto en que es necesario explicar la razón por la que la vida doméstica o privada tenía estas cualidades no políticas. En el centro de esta división mencionada está el carácter esclavista de la sociedad de la Antigua Grecia. Su modo de producción les permitía tener una clase dominante que se ocupara plenamente ejercicio intelectual, mientras otra, compuesta por los que no eran libres, se dedicaba a los asuntos de la reproducción material.

De esta forma, la sociedad griega no consideraba personas libres a cualquiera, sino que había distinciones entre esclavos, extranjeros e incluso mujeres, sin embargo, esta misma distinción hacía más severas las condenas sociales hacía los individuos que aun siendo libres, decidían emplear sus esfuerzos en incrementar su riqueza dejando olvidados los asuntos de propios de los ciudadanos. De esta forma, en la obra de Aristóteles, el ser político era un estadio humano elevado, mientras que aquellos que no participan en lo público por ser individuos *libres* que limitaban su desenvolvimiento humano a los asuntos domésticos o privados principalmente relacionados con la acumulación de la riqueza, el filósofo afirmaba que no podían ser considerados, ni siquiera, seres humanos (Aristóteles, 2000).

Lejos de abrazar la severidad de estas palabras en el contexto actual, podemos observar una relación del ciudadano con su ciudad diametralmente

opuesta en la Grecia Clásica a la que conocemos en la actualidad. Uno de los aspectos definitorios para la separación entre vida y organización política es el cambio de paradigma de lo político que Marcos encuentra en la Ilustración, misma que propone una relación social asentada plenamente en los asuntos domésticos o privados, dejando la política como un elemento accesorio a esta relación, teniendo la muestra más evidente en la profesionalización del quehacer político, haciendo que la política se mistifique (Vernant, 1992) y abandone su carácter de lo común para pasar a ser una profesión, es decir, deja de ser una cualidad inherente a los integrantes de una polis para ser una actividad económica más de las muchas que tienen su desarrollo en lo público pero que se ejerce desde lo privado.

En esta predilección por lo privado, que encontramos en el ser social actual, es un componente muy importante para la separación entre organización política y vida política dado que las personas insertas en esta realidad tienden a pensar los asuntos de lo público como algo que sólo les interesa y afecta tangencialmente, ya que, como se ha escrito previamente, estos intereses y preocupaciones están únicamente pensadas desde lo privado.

De pronto estamos ante una de las piedras angulares de la superestructura moderna, la relación humana con la producción capitalista y la forma en que esta configura al ser social: lo pecuniario resulta uno de los aspectos más importantes para nuestra sociedad<sup>4</sup>, por tanto, el vivir político, necesitado de relaciones desinteresadas por lo personal y plenamente expuestas en lo público no sólo resulta un ejercicio ajeno a la ganancia económica, sino que genera un estorbo material para la proliferación de la ganancia ya que todo el tiempo que no se ocupe en generar ganancia será, efectivamente, ganancia que se deja de percibir.

En este respecto, con una explicación anclada en la base material, que se puede entender la importancia total de la no participación política, de la no vida política para la reproducción del sistema capitalista y de cualquier otro producto

---

<sup>4</sup> La ganancia como factor determinante de la sociedad capitalista sigue la idea planteada por Horkheimer (2003) donde se explica la forma en que el capitalismo determina todas las esferas sociales al subordinar todas las acciones a fines instrumentales.

moderno. Siguiendo las palabras de Horkheimer y Adorno (2007), la modernidad es un proceso de largo alcance que se despliega a partir de la racionalidad instrumental, tipo de racionalidad que privilegia la ganancia económica y que, por consiguiente, devalúa cualquier otra parte de la actividad humana por no seguir este camino, por tanto, a la luz de esta teorización crítica, se puede dilucidar la razón primordial de que la política se haya vuelto una profesión (Webber, 2010) que requiera de especialización, dejando así de ser parte constituyente del ser humano comunitario para insertarse en la lógica moderna como una actividad más para conseguir fines económicos e instrumentales, visión completamente opuesta al sentido clásico de lo político cuyas acciones seguían ese *telos* de la política: la felicidad de la polis o comunidad.

Al mirar la política en el contexto social del capitalismo, se puede entender cómo el ejercicio político está reducido a una pequeña parte de la sociedad que puede obtener un beneficio económico, mientras, la mayoría que queda por fuera de este oficio, tienen a alejarse de la política por la necesidad del desarrollo de la vida económica personal que están imposibilitados de abandonar por razones de autoconservación, es decir, están predispuestos a destinar los esfuerzos mentales y físicos a alguna relación laboral que les permita subsistir mientras dejan la realidad política en un plano secundario de importancia. Ante esto, la política queda encerrada en los términos de la organización ya que no tiene una participación de la mayoría que no ejerce la democracia en su vida sino apenas como una parte que incide en su devenir personal/privado.

Una de las bases más sólidas es la idea predominante de democracia representativa que se despliega en Occidente y la propia participación limitada de los individuos componentes de un Estado en conjunto con la distancia que los ciudadanos mismos propician respecto a los asuntos públicos. Por tanto, plantear una idea de vida política práctica en el ser social actual sería ya, en sí misma, una propuesta transformadora de este orden. Esta idea de transformación está plenamente identificada con la idea que abrazan los presentes planteamientos: el potencial transformador de los procesos comunicativos.



Para atender a la posibilidad de transformación desde los procesos comunicacionales, es posible mirar los planteamientos de Antonio Pasquali, explorando la vena de los procesos informativos que estructuran los procesos políticos relacionados con el *cratos* o poder de dominación, sin embargo, es posible que en conjunto con el vivir político que se ha recuperado de la ciencia política clásica se pueda explorar una intrínseca relación con los procesos dialógicos, equitativos y en pos del con-saber, es decir, lo comunicativo.

Uno de los aportes conceptuales de Pasquali consiste en distinguir el proceso de comunicación en contraste con el de información, conceptos contrarios que se entendían como el mismo, distinción similar a la realizada por Horkheimer (2003) al describir la ciencia crítica en contraposición de la ciencia tradicional. Recurriendo a estas dos diferenciaciones, es posible conceptualizar lo político desde planteamientos que se contrapongan a la ciencia política. Siguiendo esta idea, el vivir político formaría parte de una política teóricamente distinta a la que no le faltarían tintes de utopía, por tanto, más adelante se podrá entender la forma en que el vivir y la organización pueden confluir para ser la síntesis de esta relación dialéctica.

La forma de entender los procesos de comunicación como inherentes a las acciones propias del vivir consciente o político significa una síntesis teórica: se propone juntar dos andamiajes conceptuales que podrían conformarse como parte de un tercero, es decir, formar una andamiaje conceptual compuesto por investigaciones sobre lo comunicativo, en caso de la relación comunicacional en Pasquali y la ciencia política clásica, recuperando las implicaciones del vivir político, para explorar nuevas parcelas del campo de la política.

Previamente, se ha asentado que el vivir político requiere de capacidades y voluntades específicas de los seres humanos que son capaces de ejercerlo, de la misma forma, los procesos comunicacionales requieren de la mutua voluntad de entenderse para así llegar a un con-saber, es decir, en el centro común, o en uno de los centros comunes de esta relación, está la voluntad del ser humano por

accionarse en formas distintas a las que tradicionalmente ocurren en su entorno más próximo.

Por el otro lado, la forma de vida que Platón llama dormida, correspondería a las acciones que no buscan el entendimiento sino, por el contrario, ejercer relaciones informacionales y, en el gobierno, estas formas informacionales significarían un control Estatal autorreferencial, ajeno a la voz del cuerpo social que representan.

Por tanto, la idea de hacer política desde lo dialógico, abrevando del autor venezolano, significaría hacer una política más propia de la vida porque estaría en los términos del entendimiento y de la afirmación de la vida, ya no en la plana organización política, más cercana a la información. Esta idea puede encontrarse en distintas formas emergentes de la política, como afirman Hardt y Negri (2012) al mirar los eventos de Madrid en 2011:

Todo esfuerzo de democratización de la sociedad y de inclusión de todos en la toma de decisiones tiene que luchar contra la aversión hacia la política profundamente arraigada entre grandes partes de la población y que ha sido promovida durante mucho tiempo por detentores del poder. Para hacer posible cualquier democracia, debe haber una nueva producción de afectos políticos que cultive las ganas de participación y el deseo de autogobierno de las personas (Hardt y Negri, 2012: 97)

Los citados autores escriben desde la más próxima coyuntura de los eventos emergentes en esos años, mientras, han pasado tres años desde ese momento y se tiene la ventaja de poder observar un fenómeno que parece terminado, ventaja que lleva a afirmar que la primer parte del planteamiento de los autores, donde distinguen una parte de la población mayoritaria que siente un desapego emocional (nunca racional) por lo político, sigue componiendo la parte que no permite el pleno desarrollo de estas formas políticas nacientes de las respuestas inconclusas del sistema representativo. Sin embargo, la segunda parte de su planteamiento donde afirman la necesidad de crear nuevos componentes

configuradores de lo político tiene una correspondencia real con el haz conceptual planteado en la presente investigación ya que estas nuevas formas pueden ser un planteamiento de lo dialógico como agente transformador de las relaciones políticas estancas y el vivir político como la forma en que los seres humanos podrían responder a ciertas cuestiones que se presentan en este momento del poder político estatal y cuya respuesta racional no se ha dado, o si se ha dado, no cumple a cabalidad su correspondencia con la realidad.

Siguiendo con los planteamientos que hacen Hardt y Negri, podemos encontrar que la realidad política poco variable está, según los autores, dada por cuatro “figuras subjetivas de la crisis” creadas en los últimos años: el endeudado, el mediatizado, securitizado y el representado.

Hardt y Negri mencionan el concepto de figuras subjetivas, mismo que deciden no ahondar en su explicación pero que tiene en el fondo la teorización sobre las formas que toma la racionalidad, propuesta por Max Horkheimer (2007), misma que sirve para explicar la formas en que la razón pierde su sentido más *puro* para pasar a ser uno de los sostenes más importantes para el proceso moderno. Ante esto, la figura subjetiva hace referencia a un tipo de racionalidad que se queda atrapada en un medio que se ha vuelto fin y que está imposibilitada para desplegar el potencial transformador de la razón que es objetiva.

La figura subjetiva referente al endeudado hace referencia a la opresión económica presente en amplios sectores de la sociedad donde los individuos ya no pueden subsistir sin generar un déficit monetario debido a que los sueldos que reciben simplemente son insuficientes. La segunda figura es la del mediatizado, misma que hace referencia a la opresión causada por los medios de información, que si bien es cierto que esta perspectiva colisiona conceptualmente con lo planteado sobre lo comunicativo en esta investigación, se puede aceptar que hay sectores de la sociedad que no han presentado una discernimiento de lo que presentan los medios en relación con lo real, que sin caer en el reduccionismo de las teorías funcionalistas de la información, ciertamente subjetivan una parte de lo presentado en los medios de información. La tercera figura subjetiva, el

seguritizado, es aquella que podemos ver con mayor cercanía en la realidad latinoamericana, aún más en México, donde las personas han podido aceptar la opresión más explícita de cualquiera de sus libertades a causa del clima de inseguridad que llena estadísticas rojas que ponen a México en los primeros lugares de homicidios y corrupción.

La cuarta figura subjetiva es la que nos sirve para ahondar en nuestro problema de investigación: El representado. Esta figura subjetiva hace referencia a una forma de opresión plenamente política, aunque afirman los mismos autores que en esta figura subjetiva pueden condensarse las otras tres, esta tiene unas características particulares que hacen que los ciudadanos pertenecientes a cierto Estado sean coparticipes o corresponsables de la opresión que se ejerce hacia ellos mismos. En la perspectiva de los autores, y abrazando la tradición crítica, hacen referencia a la representación política como capaz de ser liberadora y opresora a la vez, como producto de la modernidad capitalista, esta posibilidad siempre es dual y posible aunque por lo general se pliegue a la opresión y no a su posibilidad contraria (Heidegger, 1994).

La forma en que el representado es coparticipes de su realidad política es muy importante y paradójicamente es nula, es una relación dialéctica que provoca el estado de inmovilidad política que parece estar presente en las sociedades más desarrolladas. Por una parte, se puede entender al representado como un ser humano completamente alejado del vivir político, como un individuo que delega su potencialidad política a personas que él mismo entiende y acepta como indeseables o corruptas, sin embargo, esta misma forma de desprecio por lo político hace que se entienda a esta, la más grande de las virtudes para la Grecia Clásica, como un adjetivo o sustantivo peyorativo. Por tanto, ante el deseo de no ser parte de esta idea de corrupción o por el simple hecho de que tal *desvirtud* no le genera algún bien material prefiere no acercarse a lo político con lo que promueve el círculo de autorrepresentación de las elites de poder que, cerrando el círculo, origina la queja del mismo ciudadano que se aleja.

De esta forma los autores explican la forma en que cierra el círculo de reproducción del orden actual, y como se ha mencionado abarcan las otras tres figuras subjetivas, en este sentido afirman:

¿Qué queda de sus atributos como ciudadano en el contexto actual global? Habiendo dejado de ser participante activo en la vida política desde hace mucho tiempo, el representado se ve pobre entre los poderes, luchando en la selva de esta vida social, solo. Sino atiza sus sentidos vitales y despierta su apetito por la democracia, se convertirá en un puro producto del poder, la cascara vacía de un mecanismo de gobernanza que ya no hace referencia al ciudadano-trabajador. Así pues, el representado, como las demás figuras, es el producto de la mistificación. Del mismo modo que el endeudado se le niega el control de su potencia social productiva; del mismo modo que la inteligencia, las capacidades afectivas y las potencias de invención lingüística del mediatizado son traicionadas; y del mismo modo que el securitizado, que vive en un mundo reducido a miedo y terror se ve privado de toda posibilidad de intercambio asociativo, justo y afectuoso, a su vez el representado no tiene acceso a la acción política efectiva.

Así, pues, buena parte de los movimientos de 2011 dirigen sus críticas contra las estructuras políticas y las formas de representación porque reconocen claramente que la representación, aun cuando es efectiva, bloquea a la democracia en vez de fomentarla. (Hardt y Negri, 2012:36)

La descripción del proceso de subjetivación de la racionalidad política aquí citada, sirve para poner en evidencia la complejidad de factores que componen esta dinámica de reproducción social, misma que según Hardt y Negri, sino se interpela con una análisis crítico riguroso puede terminar fortalecida. Teniendo este planteo en el horizonte, se propone una articulación política desde lo comunicativo que atiende al diagnóstico de estos autores: “La democracia solo se realizará cuando haya emergido un sujeto capaz de aferrarla y promulgarla en el acto” (Hardt y Negri, 2012:36).

Promulgar la democracia en el acto, lleva a pensar en la praxis a la que hace referencia la proposición marxista clásica vertida en la undécima tesis contra Feuerbach, o a sus revisiones posteriores que reconocen la necesidad de transformación a partir del análisis crítico y las acciones consecuentes. En este sentido, pensar en una praxis para la transformación política significaría generar las condiciones necesarias para que el intelecto y el mundo correspondieran, una cuestión compleja que está vertida en el concepto de diálogo: “dia-logos”, o el λόγος (logos) con el otro (Pasquali, 1972), condición que libera las relaciones sociales de la otredad al generar un conocimiento activo y social del pensamiento y palabra que componen el concepto clásico de logos.

## **2.2 Diálogo político como elemento constituyente de la unión del vivir y la organización políticas.**

En el subacápite anterior se ha explorado el concepto de vida y organización política con su respectiva separación aparecida en los albores de la teoría política moderna de la ilustración. Ahora, es momento de abordar una de las propuestas teóricas de la presente investigación: que el vivir y la organización políticos compongan un ser social configurado desde las relaciones comunicacionales.

Como se ha asentado previamente, el vivir político pertenece a una conceptualización que deviene de la ciencia política clásica, mismo que tiene componentes éticos, filosóficos y políticos. Además de representar la vida virtuosa, el vivir político es un concepto que amalgama todo aquello que permitía la subsistencia de la comunidad política: la polis.

La polis es la representación material de la unión del vivir con la organización políticas, donde la vida política era efectiva y de esta forma articulaba la realidad organizativa, y no viceversa como se presenta en la actualidad, donde la vida política no representa ni una parte minúscula en la estructuración de lo político.

Cuando Jean-Pierre Vernant escribe el “Universo espiritual de la polis”, capítulo contenido en el *Los orígenes del pensamiento griego (1992)*, nos lega una

teorización entera sobre la vida comunitaria y la forma que la organización política toma cuando se desea el beneficio de la comunidad y no de los poderosos insertos en una comunidad.

Según Vernant, la importancia de lo dialógico es sustancial para la conformación de la polis ya que, explica, en los momentos previos a la polis, la sociedad griega estaba gobernada por el poder divino donde sólo unos pocos, los elegidos, eran los que eran capaces de sustentar el poder porque sólo ellos tenían los conocimientos, el contacto con eso que por ser divino le era ajeno a los seres humanos en su mayoría. Ante esto, reconoce Vernant, la sociedad estaba planteada en una partición definitiva entre los muchos y los pocos *iluminados*, por tanto, la forma en que se podría decidir el destino de todos caía en los designios de lo divino, es decir, de los que ostentaban lo divino.

A partir de este gobierno de lo divino, hay una etapa transitoria entre lo divino y la palabra como la fuerza más importante de gobierno, Vernant explica:

Este poder de la palabra -del cual los griegos harán una divinidad: *Peitho*, la fuerza de persuasión- recuerda la eficacia de las expresiones y las fórmulas en ciertos rituales religiosos o el valor, atribuido a los «dichos» del rey cuando soberanamente pronuncia la *themis*.  
(Vernant, 1992: 61)

En el momento del que habla Vernant, existe un tránsito que da la preeminencia a la palabra, misma que en ese momento se toma como una divinidad pero que a su vez tiene un valor por sí mismo, es el primer paso para el proceso de transformación que dará lugar a la polis, ya que es el primer momento donde se asocia la palabra con la *Themis*, diosa de la autoridad, que como ya se ha dicho, es contraria a la violencia del soberano.

Pasado por el transito mencionado, la palabra cobra el primer lugar en importancia como forma de organización política:

La palabra no es ya el término ritual, la fórmula justa, sino el debate contradictorio, la discusión, la argumentación. Supone un público al cual se dirige como a un juez que decide en última instancia, levantando la mano entre las dos decisiones que se le presentan; es esta elección puramente humana lo que mide la fuerza de persuasión respectiva de los dos discursos, asegurando a uno de los oradores la victoria sobre su adversario. (Vernant, 1992: 62)

La descripción histórica del autor francés abre la posibilidad de explicar la forma en que la sociedad griega comenzó el tránsito de una estructuración política vertical, guiada por una persona que ostentaba todo el poder concerniente a una comunidad, para así dar paso a considerar los asuntos de todos a una mayoría interesada, donde el diálogo estaba en el centro de la organización política.

Todas las cuestiones de interés general que el soberano tenía por función reglamentar y que definen el campo de la *arkhé*, están ahora sometidas al arte oratorio y deberán zanjarse al término de un debate; es preciso, pues, que se las pueda formular en discursos, plasmarlas como demostraciones antitéticas y argumentaciones opuestas. Entre la política y el *logos* hay, así, una realización estrecha, una trabazón recíproca. El arte político es, en lo esencial, un ejercicio del lenguaje; y el *logos*, en su origen, adquiere conciencia de sí mismo, de sus reglas, de su eficacia, a través de su función política. (Vernant, 1992: 62)

Entonces la palabra era ya, el universo espiritual de la polis. Lo dialógico como el elemento articulador de aquello que formó a la polis como el estado de vida en común que ahora, y desde la *doxa*, es denominado utópico pero que tuvo una existencia real en el siglo VI antes de la cronología cristiana.

Como dice Vernant, el prestigio de la palabra va de la mano con la expulsión de lo divino del terreno de lo político, por tanto, la participación política había pasado a ser asunto de los pocos a ser parte de todos aquellos que pudieran ejercer la palabra, que cuantitativamente, son muchos más y que dejan



de estar sostenido sobre verdades estáticas provenientes de la creencia para pasar a ponerse en la palestra del debate público entre iguales.

En este momento cabe hacer una pausa en la expresión de lo que Vernant puede dar pie para pensar sobre lo político más allá de la época griega ya que suele hacerse mención a la época del siglo sexto antes de cristo, cuando nació y se desarrolló la polis, y la producción científica tradicional no es ajena a este asunto, pero de un plumazo lo relacionan con momentos históricos que no corresponden en lo absoluto con los actuales, sin embargo se puede ver que no hay distinciones insalvables entre esa época y la actual.

Si bien es cierto que la política y la religión tienen una estrecha relación a lo largo de la historia, afirmar que, en la actualidad, las instituciones religiosas siguen determinando completamente lo político carecería de todo valor y rigor científico ya que si bien su influencia aún merece ser estudiada, lo teológico ha dejado su papel determinante que ha tomado la razón instrumental, sin embargo, sí podemos encontrar una relación cercana entre aspectos de lo político en lo contemporáneo que guarda grandes lazos con lo divino. Y es que según Ernst Cassirer (1996), los discursos políticos de la actualidad se han convertido en los nuevos conjuros que en la antigüedad eran usados por los magos, y ahora, la ciencia instrumental ha tomado para sí esta razón mítica como explican Cassirer y Feyerabend (1986).

Cassirer explica la profunda transcendencia de este asunto cuando pone en perspectiva la forma en que la política tenía para reprimir por medio de la violencia de forma exclusiva, es decir, el poder político anterior a este sólo se ejercía a través de la violencia física o la misma religión, mientras ahora, dice el autor, eso deja de ser necesario:

Ahora los mitos políticos modernos procedieron de un modo muy distinto. No empezaron imponiendo o prohibiendo ciertos actos. Empezaron la tarea de cambiar a los hombres para poder así regular y determinar sus actos. Los mitos políticos hicieron lo mismo que la serpiente que trata de paralizar a sus víctimas antes de atacarlas. Los hombres fueron cayendo víctimas de los mitos sin ofrecer ninguna resistencia seria. Estaban

vencidos y dominados antes de que se percataran de lo que había ocurrido. (Cassirer, 1996: 339)

Si bien es cierto que Vernant encuentra en el alejamiento de la razón mítica, por parte de la sociedad griega, un avance que permitirá el desarrollo político, para entender este proceso ha sido inverso en la contemporaneidad, se puede mirar la obra de Cassirer. Según el autor alemán, el poder que ahora se le concede a los discursos es debido a que se toman como si fueran un instrumento mágico, ya que se pone todo el empeño en generar el “conjuro” perfecto que irá a provocar el efecto deseado en las “masas” que lo escuchan, por tanto, estos conjuros modernos sólo pueden estar creados por los que poseen este divino conocimiento, muy parecido a la etapa transitoria en Grecia a la que se ha hecho referencia previamente.

Lo internamente contradictorio entre lo racional y el mito resulta en una crítica de Cassirer a la modernidad que pone a la razón como su más grande baluarte, misma a la que el autor conceptualiza como la técnica del mito (Cassirer, 1996: 333), mientras hace explícita las distorsiones internas que hacen ver que la ciencia instrumental ha llegado a un momento tan álgido que se ha convertido en una nueva forma de saber divino, asunto que no han visto debido a la misma velocidad con que han cambiado las condiciones históricas desde el inicio de la modernidad.

El trabajo de Cassirer ayuda a pensar las condiciones actuales desde el pasado, los aportes que el autor alemán vierte en *El mito del Estado* logran desentrañar el carácter divino que la política (y sus técnicas) ha tomado en el proceso moderno, además de dar una explicación para entender las imposibilidades que existen para articular una relación dialógica en lo político, es decir, entender como la política ha vuelto a ser de unos pocos (como cualquier componente divinizado) y por tanto no puede ser ejercido por los muchos, cuestión que provoca una organización política ajena al bienestar de la mayoría.

Se ha enunciado la importancia de algún tipo de compuesto de divinidad en etapas tan distantes como la de la Antigua Grecia o el inicio del siglo XX desde donde escribe Cassirer. Estos nexos nos pueden ir acercando a conceptualizaciones de lo político que sean tan abarcativas como los años que hay de por medio entre estas épocas, y es por esto que es posible ver como el elemento dialógico fue el agente transformador de dos momentos históricos como los que ha descrito Vernant cuando explica el nacimiento de la polis.

Cuando lo divino abandona su lugar de privilegio en lo político para dar lugar a la polis como esa organización política que es posible sólo porque en el centro está la preeminencia de la palabra, entonces hubo un elemento que llevó de un estado a otro, mismo elemento que Vernant llama el prestigio de la palabra pero que en realidad hace referencia a unas condiciones muy particulares que ponen, sí al prestigio de la palabra, pero que tienen que darse en un contexto más complejo que son muy similares a las condiciones de conocimiento y voluntad de entenderse propias de la relación comunicacional.

Estas similitudes pueden encontrarse en el momento en que Vernant afirma que no sólo los ciudadanos hicieron a la ciudad, sino que la ciudad también hacía a los ciudadanos, ya que, en el ejemplo del helenista francés, la relación del individuo con la polis era la misma que tenía el soldado con la falange espartana, es decir, era compuesto por individualidades pero a su vez, la falange determinaba el actuar del soldado. Esta relación dialéctica significaría una relación completamente contraria a la que existe en la política tradicional y el necesario alejamiento de los ciudadanos que se ha mencionado con anterioridad ya que la polis, como la falange tienen un elemento que los une: la *Philia*.

Los que componen la ciudad, por diferentes que sean en razón de su origen, de su categoría, de su función, aparecen en cierto modo «similares» los unos a los otros. Esta similitud funda la unidad de la *polis*, ya que para los griegos sólo los semejantes pueden encontrarse mutuamente unidos por la *Philia*, asociados en una misma comunidad. El vínculo del hombre con el hombre adoptará así, dentro del esquema de la

ciudad, la forma de una relación recíproca, reversible, que reemplazará a las relaciones jerárquicas de sumisión y dominación. (Vernant, 1992: 72)

En esta primera descripción, el autor francés hace referencia a la condición necesaria de reconocimiento del otro como un similar para la generación de comunidad, condición que implica una práctica social de profunda repercusión, ya que, sólo partir del reconocimiento con el otro es posible generar una política ajena a la dominación.

En relación con estas relaciones horizontales, el autor prosigue:

Todos cuantos participen en el Estado serán definidos como *Hómoioi*, semejantes, y, más adelante en forma más abstracta, como *Isoi*, iguales. A pesar de todo cuanto los contrapone en lo concreto de la vida social, se concibe a los ciudadanos, en el plano político, como unidades intercambiables dentro de un sistema cuyo equilibrio es la ley y cuya norma es la igualdad. Esta imagen del mundo humano encontrará en el siglo VI su expresión rigurosa en un concepto, el de *isonomía*: igual participación de todos los ciudadanos en el ejercicio del poder. Pero antes de adquirir ese valor plenamente democrático y de inspirar en el plano institucional reformas como las de *Clístenes*, el ideal de *isonomía* pudo traducir o prolongar aspiraciones comunitarias que remontan mucho más alto, hasta los orígenes mismos de la *polis*.(Vernant, 1992: 72)

Con esto, Vernant encuentra uno de los componentes de la polis, la ciudadanía que requiere del reconocimiento con el otro para generar una comunidad de seres humanos libres que en sí misma la *raison d'être* de la polis, es decir, los ciudadanos hacen la ciudad porque la ciudad hace los ciudadanos.

De la misma forma que Pasquali, que plantea la igualdad de condiciones para la posibilidad de que exista una relación comunicacional, la isonomía griega es la igualdad entre ciudadanos que hace posible el desarrollo de esta forma de la política. Al mismo tiempo que la igualdad de condiciones es otro más, de los

elementos comunes, entre las relaciones comunicacionales y esta forma de la política, hay otro elemento previo que hace posible la polis: el conocimiento.

La palabra constituía, dentro del cuadro de la ciudad, el instrumento de la vida política; la escritura suministrará, en el plano propiamente intelectual, el medio de una cultura común y permitirá una divulgación completa de todos los conocimientos anteriormente reservados o prohibidos. Tomada de los fenicios y modificada para una transcripción más precisa de los fonemas griegos, la escritura podrá cumplir con esa función de publicidad porque ha llegado a ser, casi con el mismo derecho que la lengua hablada, el bien común de todos los ciudadanos. Las inscripciones más antiguas en alfabeto griego que conocemos muestran que, desde el siglo VIII, no se trata ya de un saber especializado, reservado a unos escribas, sino una técnica de amplio uso, libremente difundida en el público. Junto a la recitación memorizada de textos de Homero o de Hesíodo —que continúa siendo tradicional—, la escritura constituirá el elemento fundamental de la *paideia* griega. (Vernant, 1992:64)

La explicación ofrecida por Vernant sobre la forma en que el conocimiento comenzó a socializarse en Grecia a partir de la escritura nos ofrece una explicación de las condiciones materiales que permitieron la construcción de la polis. Cuando afirma que la escritura fue la piedra angular de la enseñanza griega, habla de un proceso de construcción de esta forma de gobierno lo suficientemente amplia como para entender que esta organización política no es un acto de espontaneidad o de un milagro como se nos hace ver en la inmediatez de la política actual, más bien habla de un largo proceso de avance social de una civilización que privilegió una forma de vida en específico que ponía el conocimiento como uno de sus grandes valores y que tendría una repercusión sustancial en la forma de organizarse políticamente.

Este privilegio de la vida intelectual por parte de la sociedad griega queda expresado en su escritura, misma que no sólo les sirve para los hechos más trascendentes (para la cultura Occidental) como la escritura de obras literarias o tratados filosóficos. Además de poder trascender a través del tiempo a partir de

estas obras, la intención de los habitantes de la polis no es sólo la de dar a conocer a otros un descubrimiento o una opinión personal, en realidad lo que buscan es depositar una idea, hacer de ella un bien común de la ciudad (Vernant, 1992: 66), es decir, la escritura adquiere un papel de socialización en la expresión de la cultura política.

Entonces, cuando esta idea es divulgada, su sabiduría adquiere una consistencia y una objetividad renovada, ya que se constituye a sí misma como verdad (Vernant, 1992: 66). A partir de esto, el conocimiento deja de ser un secreto religioso, reservado a una élite encumbrada, al contrario, ahora el papel del privilegiado se hace al alcance de cualquiera que pueda lograrlo, es decir, si bien no todos alcanzan a ser “sabios”, las condiciones están dadas para que cualquiera pueda intentar serlo. De esta forma, al sacar la escritura al espacio público se acepta socialmente que el conocimiento es accesible a todos y, lo más importante, permite que se le someta el debate político, al juicio de todos, y a través de la razón buscar el reconocimiento y aceptación de la comunidad.

Siguiendo las palabras de Jean-Pierre Vernant, el conocimiento aparece en esta etapa de la historia de la humanidad como un actor preponderante de la estructuración social, ya no sólo basta para los espacios dedicados al conocimiento por el conocimiento sino que tiene un lugar fundamental en la sociedad desde el cual articula a la polis, y también viceversa.

La relación conocimiento-polis planteada por Vernant es una relación dialéctica desde la cual se puede afirmar que en un primer momento la ciudad es la que hace que el conocimiento sea colectivo, es decir, desde la política se promueve que el conocimiento se socialice, mientras, en un segundo momento, es el conocimiento mismo el que estructura una forma particular de la polis, como se ha dicho líneas arriba, es la igualdad entre los hombres la que hace que el sistema interno de la polis sea posible (de la misma forma que la democracia hecha en acto de Negri y Hardt), sin embargo para que la similitud o igualdad entre ciudadanos exista en la polis, es necesaria una cualidad del saber similar entre los ciudadanos, por tanto, el conocimiento podría ser el motivo que iguala a los seres

humanos, mientras los seres humanos iguales podrían, entonces, hacer el conocimiento.

Pensar en esta vía de transformación social –desacralización de lo político, conocimiento e igualdad— como un proceso de reproducción social podría servir de respuesta a este momento histórico en específico, ya que las interpelaciones a la política parecieran ser parte de la *doxa*, y no del conocimiento crítico, por tanto, es necesario generar estas interpelaciones desde el rigor científico para lograr una propuesta que responda a la realidad de la política estanca. Pensar entonces en el conocimiento como este factor transformador de la idea del universo espiritual de la polis, no significa generar intentos por instruir bajo un régimen nuevo de la verdad<sup>5</sup> (Foucault, 1999) que provoque una nueva taxonomía de conocimientos buenos o malos, que vuelvan a la lógica del orden persiste, o por el otro lado, caer en el espejismo de conocimientos neutrales o la “amoralidad” de la ciencia. Por el contrario, pensar en este conocimiento transformador significa abarcar el conocimiento con la mayor apertura posible pero bajo una lectura ética (y política) que permita el desarrollo del ser político o comunitario.

Plantear la armonización del vivir con la organización política es posible a partir de las condiciones mencionadas. La armonización de la política es posible cuando se recupera la idea de vida política desde los principios políticos planteados por Aristóteles y que demuestra que la realidad y la transformación del ser social no son un acto que se logre por decreto o esperando un cambio espontáneo de la sociedad, más bien, es resultado de una formación social por la cual se trabaja un largo periodo de tiempo bajo principios políticos que son las raíces de ese *telos* de la política aristotélica: la convivencia y la felicidad de la comunidad, o lo que Horkheimer determinó como el leitmotiv de la Teoría Crítica: llegar a una comunidad de seres humanos libres. Con lo anterior, se puede mirar, en este fin último de la política, un acercamiento pleno entre los postulados

---

<sup>5</sup> Pensar el “régimen de la verdad” en los términos de Foucault es a causa de aceptar que las relaciones de poder no están en condiciones de establecerse o funcionar si presentan una falta de producción y propagación de discursos funcionales internamente, que además, son sistemáticamente propuestos como verdad.

aristotélicos y los críticos, relación que se explora para generar una constitución transformadora de lo político.

### **2.3.- Que el mundo corresponda al intelecto: Constitución de un concepto de lo político**

Se ha planteado ya el camino seguido por Vernant para dar la explicación de la polis, esa que ha servido de ejemplo como el ideal de política pero que a pesar de haber existido sigue pensándose en los términos de una política de lo utópico. Es importante hacer hincapié en que la producción científica, llama utopía a un momento que existió en la historia, que lejos de tratar el concepto de utopía con rigor científico, lo usan peyorativamente, a pesar de que hay suficientes evidencias históricas para afirmar que la polis existió, asunto que deja desprovisto de razón el hecho de que se le llame utópica a esa organización donde fue posible que los muchos tuvieran la palabra.

Es en este momento previo a plantear una propuesta transformadora de la política que es necesario plantear algunas consideraciones sobre la teoría crítica de la sociedad que busca la transformación de lo existente. Como ya se ha mencionado en la presente investigación, Horkheimer planteo dos tipos de ciencia, la tradicional y la crítica, desde la primera, hacer una propuesta transformadora de la política significaría escribir fantasías y elucubraciones más propias de la literatura dedicada a la ficción ya que no estaríamos partiendo de ese tipo de ciencia normativa que no sale de los límites planteados por la razón instrumental y los fines que esta sigue. Por el otro lado, desde los planteamientos de la teoría crítica, plantear una transformación de lo político resulta una empresa que merece realizarse si se plantea desde la objetividad de la materialidad humana, y se realiza con el rigor metodológico que el método dialéctico requiere.

Sentado los motivos y formas de estas dos formaciones que toma la ciencia, se puede entender la negativa que la teoría tradicional tiene para todas aquellas teorizaciones que desborden el *logos* tradicional (Horkheimer, 2003), ya que no reparan en los fundamentos que tiene la transformación en la realidad.



Por el otro lado, la teoría crítica está basada en pensar la realidad en todas sus posibilidades, mismas que nos hacen explorar las capacidades del ser social que está compuesto por individuos que poseen el *logos*, es decir, el conocimiento y la palabra para transmitirlo. Asiéndonos del mismo *logos* utilizado por las teorizaciones tradicionales, se puede buscar llevarlo a todas sus posibilidades de conocimiento para así desbordarlo y generar un *logos* distinto y colectivo que abra las puertas a la transformación de la sociedad.

Es este desbordamiento del *logos*, planteado por Horkheimer, el que se busca alcanzar al hacer una recuperación de la teoría política tradicional más representativa de los últimos años (Sartori), con la teoría política clásica multicitada y mencionada por gran parte de los trabajos realizados en política para ser analizada a partir del andamiaje conceptual planteado por la teoría crítica del Instituto de ciencias sociales de Frankfurt y así llegar al proceso dialéctico que desbordará el *logos* para la transformación, cobrando un cariz aún más significativo cuando se plantea la transformación desde los dos elementos que, según los griegos, componían el *logos*: el diálogo y el conocimiento.

Partir de un concepto que abrace a lo político desde el diálogo y el conocimiento significa una transformación en sí mismo. Como se ha dicho a lo largo de la presente investigación, hay distintos acercamientos a lo político, específicamente de su forma democrática representativa que tienen una parte discursiva que se recarga en la importancia de la liberación y los procedimientos pero que deja, en el plano de lo real, por fuera cualquier tipo de relación dialógica, carencia que determina una forma de la política relacionada con la dominación y no con la libertad que dice promover.

Ante esto, se han expuesto dos componentes de lo que Vernant categorizó como *el universo espiritual de la polis*, estos dos componentes ya mostrados son la socialización del conocimiento y la igualdad entre ciudadanos. Sin embargo, se ha renunciado a explicar el primero de estos componentes expuestos de Vernant para explicarlo con mayor detenimiento.

El planteamiento de Vernant es una construcción en tres pasos que resulta sustancial para pensar una política distinta a la que se expresa en la realidad. Como si fuera una escalera ascendente, Vernant plantea al diálogo, al privilegio de la palabra como ese elemento que funda la transformación de la sociedad griega, al desacralizar los asuntos de la organización política. Como ya se ha mencionado, la divinidad tenía (o tiene) un aspecto esencial para la formación primera de la organización política, sin embargo, el diálogo político, al incluir más voces, desacraliza la política al hacerla pertinente de más voces que las que abarcaría la sacralización de lo político.

Esta profanación de la política es el primer paso hacia una constitución de lo político más incluyente, porque es la apertura que da la posibilidad al segundo elemento planteado por Vernant, el conocimiento para la mayoría, y es que como se ha dicho ya, el conocimiento es necesario para poder tener una visión política más cercana a la *episteme* y que a la *doxa*, porque al igual que lo político, el diálogo en lo público hace que también el conocimiento se abra hacia los más, que se ponga en consideración y se reflexione en el ágora, acción en sí misma que significa que el conocimiento llegue a sus máximas posibilidades, ya que no sólo está siendo socializado sino que además pasa por un proceso que lo imposibilita de quedar estanco para no sólo ser aprehendido por los asistentes (cada vez más numerosos) a la plaza pública, sino que son estos mismos asistentes los que una vez que hayan completado el ciclo del logos, sean capaces de generar ese conocimiento que deviene del conocimiento previo, proceso esencial para la humanidad al que Khun (1996) llama acumulativo y que permite que el conocimiento se convierta en un proceso social en lugar de sectario o relacionado exclusivamente con el poder político en turno.

Siguiendo con la metáfora de la escalera que asciende, es el conocimiento como ejercicio del ser social el que permite el tercer elemento de la polis, la igualdad entre ciudadanos, que es el elemento último que termina por moldear a lo que conceptualmente se puede entender como *politeia*, forma de gobierno opuesta a la democracia, donde los muchos tienen una participación

decisiva en el devenir organizativo de la polis ya que todos cuentan con el mismo poder efectivo.

Al terminar de observar el planteamiento de Vernant, se puede entender como el diálogo político, ese privilegio de la palabra, es ese que inicia la configuración de la sociedad que dará paso a la polis gobernada bajo la forma de gobierno que los griegos denominaban *politeia* y de la que abrevan los postulados de la teoría política moderna para hacer el haz conceptual que se explicó en el primer capítulo.

Teniendo entonces al diálogo como esa primera piedra que funda la forma más equitativa de lo político que la humanidad ha presenciado, se puede comenzar a pensar en una política naciente de la relación comunicacional planteada por Pasquali ya que en esencia, las condiciones que crea la polis para el despliegue de las capacidades humanas, son también las condiciones planteadas por Pasquali para que la relación comunicacional exista: la igualdad de condiciones para el diálogo, la mutua voluntad de entenderse y que el diálogo establezca conocimiento con el otro. Estas condiciones no son otras que las básicas existentes en la polis

Ha llegado, entonces, el momento de colocar todas las piezas una constitución transformadora de lo político.

La propuesta de transformación que ha emanado de la teoría crítica de la sociedad indica que el proceso en que se encuentra la sociedad está tan bien afianzado y tiene las piezas tan bien dispuestas que parece imposible un cambio a corto plazo, sin embargo, la misma teoría crítica afirma que la única transformación posible es a partir del individuo emancipado que acciona en concordancia con esta toma de consciencia para así ir modificando su entorno más próximo para así ser responsable primigenio de la transformación que deberá ser social pero que no vendrá de vanguardias revolucionarias, sino del lento cambio que sólo trae la toma de consciencia de los muchos pero que se va realizando individuo por individuo: el vivir político se desarrolla de la misma forma.

El vivir político, representa una forma de toma de consciencia para la forma política de vida. Este vivir representa una cualidad únicamente individual porque requiere de un ser humano que actúe en concordancia con los principios políticos, mismos que irán siempre en búsqueda de la felicidad común porque al aceptarse como ente político, es consciente de su vida en comunidad, es decir, de su necesidad de vivir con otros y para los otros, de tal forma que si sólo busca el beneficio personal creará una sociedad desigual que terminará afectándole no sólo en los términos de la buena consciencia, sino también en la forma más tangible.

El hecho de vivir políticamente significa saber que la sociedad es un conjunto creado por todos, mientras que los beneficios personales tienen limitantes tan pequeñas como el mismo individuo, la vida plena del ser humano sólo puede darse en una sociedad en la que las grandes distancias y desigualdades no existan porque estas son las que generan todas las anomias que provocan que también los individuos más privilegiados no sean capaces de vivir en plenitud por no ser capaces ni siquiera de caminar en el espacio público con absoluta tranquilidad.

De esta forma se puede entender la relación estrecha entre el vivir político y la toma de consciencia para la transformación, ya que si bien es una decisión y una cualidad propia de la individualidad, este vivir tiene una repercusión en lo social, y sobre todo, para que se desplieguen sus posibilidades plenamente, deben existir en más individuos de la comunidad que actúen de forma similar. Así, el vivir político es algo que idealmente se busca como social, pero no en el sentido de pensamiento unitario, más bien, un haz de acción común que articule, a partir de los individuos, a todo el ser social.

Lo anterior puede tener cabida a partir de introducir al diálogo político como el elemento iniciador de la transformación política, tal y como lo ha demostrado Vernant, con la polis.

La emancipación del individuo tiene cabida sólo a partir del conocimiento, y para que la colectividad pueda alcanzar ese conocimiento se requieren de condiciones materiales que no existen para todos, ni siquiera para los muchos, por tanto, la transformación de la sociedad planteada quedaría trunca por la misma realidad persistente. Sin embargo, se puede pensar en un grupo, pequeño si se quiere, de individuos con las posibilidades materiales e intelectuales que han logrado ya alcanzar una toma de consciencia y que son capaces de dilucidar los asuntos de lo público desde una perspectiva que se contraponga con el *statu quo*, por tanto, al igual que en la polis griega, podría pensarse en este grupo de individuos como aquellos que son capaces de frenar la lógica del orden actual para así dar pie a que las condiciones materiales sean propicias para otros pocos más y de esta forma se trace la ruta para la emancipación colectiva.

Lejos de proponer una visión milenarista que espere el advenimiento del mesías<sup>6</sup> (Benjamin, 2012), la preparación de la sociedad para la toma de consciencia en colectivo es algo que ha existido y ha dado resultados, tal y como lo ha explicado Vernant, autor que ha explicado que el diálogo de lo político es el elemento transformador inicial para que una sociedad vaya caminando hasta llegar al conocimiento como cualidad colectiva, y una vez llegado a ese punto, es el mismo conocimiento, liberador por sí mismo, el que promueve la igual entre ciudadanos que termina de torner la figura política denominada polis.

Planteado este proceso de transformación social, teniendo a la palabra como el valor más caro para una comunidad, es posible pensar en una relación estrecha con los planteamientos de Pasquali, ya que sus elementos son también tres y también parecen referirse al mismo asunto. Primero, la igualdad entre ciudadanos como necesidad imperante para el desarrollo de la polis, es un concepto similar al de Pasquali quien explica que la relación comunicación sólo es posible entre sujetos que están en las mismas condiciones, es decir, que ninguno

---

<sup>6</sup> Según Walter Benjamin, la revolución tiene hondas similitudes con el concepto teológico de mesías, ya que, es el esperado evento que tiene la capacidad absoluta de generar los cambios necesarios para llevar al pueblo que lo espera al estadio de plenitud absoluta. Además, para el autor alemán, la idea del mesías también abarca la capacidad de irrumpir el tiempo, es decir, de interrumpir la historia, concepción valiosa de revolución que supera la idea de progreso lineal que podría otorgársele tradicionalmente.

tiene una jerarquía mayor al otro al momento del diálogo y que son las palabras (el prestigio de la palabra) las únicas que tienen valor, por tanto, no importante quien profiera esas palabras, sino qué palabras sean pronunciadas.

El otro puente entre las investigaciones de Vernant y Pasquali se encuentra al entender la relación del con-saber planteada por Pasquali, ya que para el autor venezolano, la relación comunicacional da como resultado un saber con los otros, un conocimiento que se comparte y se crea al mismo tiempo, de la misma forma que el *logos* griego, necesitado de esta relación dinámica en el centro de su *raison d'être*.

Al final, se puede volver a mirar la comunicación como aquello que hace posible la idea de civilización, y ahora también de polis, ya que el concepto de entenderse con el otro abarca todo un universo de sentido, universo tan amplio que puede estructurar por sí mismo las prácticas sociales de un grupo de humano tal y como se ha expresado a lo largo de la argumentación de esta tesis.

Ante esto, surge el problema teórico de pensar en donde recae la mayor importancia, si es en las acciones de las personas que deben actuar de un modo normativamente “correcto” o si el sólo conocimiento de estos entramados conceptuales puede transformar por sí mismo el actuar del ser social.

Ante este obstáculo que surge como la primer interpelación de la propuesta que se acaba de verter, existe una respuesta que abarca las dos posturas mencionadas y que, además, lleva a poner estas consideraciones en el corazón mismo de la praxis.

Si bien la praxis es un entramado que involucra el pensamiento y la acción consecuente, hay procesos sociales donde existe una distancia entre el pensar y el hacer. Sobre esta disociación se puede preguntar ¿qué es más importante como elemento aislado? ¿El pensar o el hacer? A este respecto, Platón afirma que basta que una persona conozca los principios virtuosos y los entienda verdaderamente para poder actuar virtuosamente en consecuencia de sus

saberes. Es entonces, para Platón, la sustancia más pura lo que el ser humano debe encontrar para dirigir virtuosamente todos los aspectos que le sean propios.

En contraposición a su maestro, Aristóteles confronta estas ideas al afirmar que no basta el conocimiento de la virtud para ser virtuoso (Aristóteles, 2013), y que hay humanos que a pesar de tener un excelso conocimiento, no tienen un comportamiento de la misma calidad. Lejos de pensar en los términos del sentido común, Aristóteles despliega una de las líneas argumentales que tienen la mayor relevancia para la vida en Occidente: la primera conceptualización sobre el hacer pensado, o el hacer dirigido por el conocimiento, o como se mencionó previamente, praxis.

Para Aristóteles (2013), el *qué* (conocimientos) y el *cómo* (acciones), no pueden estar pensados, al menos desde lo político, como dos asuntos que son distintos, si bien es cierto que para el análisis científico esto resulta útil e incluso necesario, el filósofo griego afirma que la verdadera consciencia no está únicamente en los conocimientos, y mucho menos en las acciones simplemente, más bien, es un entramado de acción guiado por la razón que él denomina como principios políticos. Con estas ideas en la mesa, es posible entender que los conocimientos y las acciones no sólo no están despegados, sino que deben tener un trasfondo más amplio, un fin último que los dirija y defina. Este fin último es tan claro para Aristóteles que afirma que la vida política es únicamente aquella que busca la felicidad de la comunidad, todas las otras formas de vida, regidas por algún principio diferente, serán viciosas y no tendrán el privilegio de ser consideradas políticas (Aristóteles, 2010).

Esta unificación del *qué* y el *cómo* en Aristóteles tiene una cierta similitud con el concepto de praxis y más aún con la teoría crítica de la sociedad que rechaza la existencia de un conocimiento “neutro”, y que en palabras de Marcuse (1987), la teoría crítica tiene un trasfondo ético que busca mejores condiciones de vida para las personas (una vez, la comunidad de seres libres de Horkheimer) y a partir de ese principio (político en términos de Aristóteles) se genera conocimiento objetivo para guiarnos en este respecto.

Sentada la relevancia de la praxis en este contexto, es pertinente volver a Pasquali, para cerrar los círculos inconclusos: Desde el trabajo del autor venezolano, el diálogo o la relación comunicación abarca cualidades políticas específicas que se han mencionado reiteradamente en la presente investigación, estas cualidades generan una forma de lo político basado en esos principios (polis), al igual que la relación informacional que hace una política de la dominación, la comunicación será una forma de la política donde el poder y los ciudadanos se podrían entender en la forma metafórica de un círculo, donde el centro de esta circunferencia sea el poder y los ciudadanos la describan perfectamente —es decir, que al igual que en círculo, todos los puntos guardan exactamente la misma distancia del centro— y por tanto ningún integrante de la polis esté más cerca del poder que otro. Esta igualdad planteada por el círculo como metáfora, implicaría la armonización del vivir (un qué), con la organización política (un cómo). La unificación de dialogar (qué) en las condiciones (cómo) que permiten en diálogo, es decir, la perfecta correspondencia de las partes de una forma distinta de la política.

Entonces, esta forma de la política, transformadora si parte de la relación comunicación, y abrazadora del fin de la política aristotélica, tendría una consecuencia sustancial escondida entre el arbusto del vivir y la organización políticas. Y es que cada que se habló de vivir y organización, en el fondo, también se mencionaba lo que Habermas (1999) categorizó desde Husserl como el mundo de la vida y el mundo sistémico, teniendo su clara correspondencia entre la oposición de vida y la organización políticas a la que se ha dedicado parte sustancial de la presente investigación.

Como se ha mencionado en la presente investigación, la vida política ha sido relegada por la organización política, de la misma forma que Habermas explica la forma en que el mundo de la vida ha sido colonizado por el mundo sistémico. De esta forma, la existencia humana queda acotada a los términos de la reproducción material impuesto por el modo de producción capitalista, dejando los



asuntos originariamente humanos como un momento accesorio de la realidad que antes le pertenecía por entero.

Por tanto, la propuesta de transformación de lo político que se ha puesto en estas páginas tendría como consecuencia última que, al armonizarse el vivir con lo organizativo, entonces sea la vida política la que determine la forma de organización, que los principios de la vida política sean los que dirijan los esfuerzos necesarios que aparecen el mundo sistémico para la reproducción material de la vida. O resumiendo, una configuración de lo político desde lo dialógico articularía un ser social donde el mundo de la vida sea el que determine el mundo sistémico, y ya no al revés.

Hasta ahora se ha planteado una nueva constitución de lo político desde lo comunicativo, pero se ha renunciado por completo a expresar una *forma perfecta de la organización política*, ya que las formas perfectas no existen, puesto que se entiende a la historicidad humana como un agente inherente a nuestra especie y salvo concepciones teóricas más cercanas a la teología que a la ciencia, no se puede proponer una política trascendental. Siguiendo a lo que Martin Heidegger escribe en *Ser y Tiempo* (2012), no es posible pensar en una condición única (y trascendente) para la vida humana, ya que cada grupo de seres humanos tiene su historicidad propia y es imposible hablar de felicidades eternas y de organizaciones siempre funcionales. Ante esto, conscientes del *ser ahí* y la *temporalidad* humana<sup>7</sup> (Heidegger, 2012:410), esta propuesta de lo político podría permitir llegar a una forma ideal que permita distintas constituciones políticas en una plena evolución dialéctica en el tiempo.

En resumen, una posibilidad de transformación de lo político como parte de la vida intelectual y desde las relaciones comunicacionales tendría que cumplir con un proceso social que inicie con el diálogo para el con-saber que generaría un conocimiento con los otros (socializado) y que podría tener como consecuencia la

---

<sup>7</sup> La filosofía de Heidegger ayuda a pensar en términos temporales cualquier propuesta teórica, ya que, atendiendo a su idea de temporalidad humana, se debe tener presente el límite de cualquier proyección teórica que sólo es operativa en el tiempo y espacio en que se escribe. A partir de esto, pensar un concepto de lo político debe rehuir a proponerse como un ideal trascendente, ya que sólo así podrá ser respuesta de su tiempo y espacio.

existencia de una comunidad armónica, es decir, de seres humanos libres, en unión (*philia*) manifiesta en el mismo conocimiento. Entonces, un entramado social de estas características tendría la posibilidad de decidir sobre los asuntos públicos a partir de la palabra y el conocimiento que los pone en equidad, rompiendo la reproducción social de los procesos verticales de la política porque la idea de emisor institucional se vacía cuando sólo importa la idea/palabra y no importa quién *posee* la idea.

Vertida la propuesta para transformar lo político como parte de la vida intelectual, entonces, sólo necesitamos la práctica de relaciones comunicaciones para transformar esta realidad donde, en palabras de Adorno, “lo malo no es que los hombres libres obren radicalmente mal, más allá de toda medida imaginada por Kant, sino que todavía no exista el mundo en el que ya no tendrían necesidad de ser malos” (Adorno, 2005, p. 205).

### Capítulo 3

#### La distancia entre los ciudadanos y su ciudad: sus condiciones históricas

El capítulo primero presenta una recuperación de ciertos conceptos sobre las formas de gobierno y el vivir político para abrir esta discusión sobre la democracia representativa y los conceptos sobre esta que son trabajados por la ciencia política contemporánea que toma una relevancia especial al mirar el estado de las cosas actual, mismo que está caracterizado por un uso indiscriminado de la categoría-concepto “democracia”, hecho que ha desembocado en una tergiversación de sentido al pensar en lo democrático en una forma valorativa y no como una forma de vida o una forma de gobierno.

Esta forma de mirar a lo democrático como un adjetivo valorativo, queda explicitada cuando se atiende a los discursos cotidianos de funcionarios públicos que profieren alocuciones donde lo democrático de un gobierno es un difuso deber ser y, en consecuencia, sólo existen declaraciones normativas sobre si cierta acción es democrática o no. Más de 2500 años después de la única aparición de la forma de gobierno democrática en la historia, ésta ha perdido su significado a tal grado de sólo significar un sinónimo más del bien.

Entonces, asumir a la democracia como algo bueno *per se*, significa una confusión ideológica que, por una parte, imposibilita la exploración científica del concepto al otorgarle una carga valorativa, incluso presente en los textos académicos, haciendo necesario un proceso de ruptura epistémica, mientras que, en el plano social, articula la reproducción de la estructura representativa dado que se asume a la democracia representativa y liberal como la única formación admisible para gobernar un Estado, ya que sus procedimientos son asumidos por la mayoría de los organismos internacionales como los únicos con validez.

Al mirar este fenómeno, es posible pensar en una política *transformadora* que trascienda este hecho, tal y como se presentó en el segundo capítulo de esta investigación, donde el diálogo da la posibilidad de generar los cimientos de

relaciones sociales diferentes que tendrán, como posible consecuencia, una política ejercida por más personas— y luego por muchas personas— que estén en la capacidad de pensar su situación generando con-saber y *philia*, es decir: una política con los otros y desde los otros.

A partir del recorrido conceptual y teórico realizado en los primeros dos acápite, es posible ofrecer una explicación que busque abarcar la forma en que la estructura político-organizativa se reproduce usando a la democracia como baluarte ideológico que acota la participación política a espacios esterilizados por las normas y, por tanto, que impide una política distinta.

Este tercer capítulo, tiene como principal objetivo abarcar las condiciones que posibilitan la consecuencia/origen de la perpetuación de esta política estanca y autorreferencial en que se ha convertido la democracia representativa: la distancia entre gobernados y gobernantes.

### **3.1 La democracia como la herramienta que se volvió fin**

Abordar la forma en que una constitución política se establece o subsiste requiere de un análisis en diferentes escalones de complejidad. En este caso, la democracia representativa liberal, siendo un producto preminentemente moderno, es susceptible a abordarse teórico-metodológicamente como a la modernidad misma. En otras palabras, siendo la democracia representativa liberal un producto de la ilustración, puede ser sometida a un análisis dialectico como el propuesto por Horkheimer y Adorno (2007).

Asentado el precedente que ayuda a mirar a la democracia no sólo como una constitución política sino también como un producto de la modernidad, y consecuentemente como una más de las esferas sociales determinada por la racionalidad instrumental (Horkheimer, 2003) que reduce, en inicio, a cualquier acción a medios y fines para, en un momento más avanzado del proceso moderno, determinar el componente instrumental como el fin en sí mismo.

Traduciendo estos razonamientos de la crítica, para explicar a la democracia representativa: si la política, en la Ilustración, tenía una base sólida sostenida en los principios aristotélicos que ven en la *politeia* aquella forma virtuosa de gobernar entre los muchos, entonces se genera una serie de instituciones y procedimientos que pongan en posibilidad de desarrollarse a estas decisiones colectivas (el voto, la deliberación parlamentaria, etcétera.), entonces, al momento de sólo ejercer estos procedimientos una y otra vez, los principios políticos que los sostenían en un inicio, comienzan a desvanecerse hasta un momento tal que estos procedimientos de elección son los que dejan de ser sólo un instrumento para volverse la democracia en sí. Es decir, el fin, y ya no el medio para alcanzar una forma de vida consensuada por los muchos: lo que en un primer momento se ejerció como praxis (pensamiento/acción), pasa a ser práctica (un hacer alienado) (Sanchez Vázquez,1967).

Esta última parte, donde la práctica es repetida hasta un punto en que se desprende del sentido originario de la misma, puede ser rastreada en la filosofía de Heidegger, quien aborda este tema en *La pregunta sobre la técnica* (1994), de una forma que podría apuntalar una explicación solvente para comenzar a abordar la forma en que la democracia representativa, al estar pensada sólo en términos procedimentales, parece estar destinada a una reproducción del sistema donde los muchos sólo pueden asumirse como gobernados y difícilmente existen momentos de autodeterminación política.

Partiendo de esto, es posible mirar a los conocimientos que pueden ser categorizados en la *techné*, al distinguir como una de sus características esenciales, la generación de estos conocimientos para un fin “práctico” específico, mismo que, en una sociedad capitalista, tendrá el factor económico como el principal determinante.

De pronto, surgen, al mismo tiempo, diferentes categorías conceptuales que designan una parte distinta de un proceso de reproducción social que tiene vigente desde hace, al menos, 500 años: la reproducción de la estructura moderna.

Modernidad, razón instrumental y *techné*, son los conceptos que describen al ser social, y la perpetuación del mismo ya que, recapitulando, es la modernidad la superestructura que ha pervivido en el mundo desde al menos de cinco siglos, misma que se caracteriza por ser producto de las relaciones productivas propias del capitalismo (Horkheimer, 2003), hecho que desembocó en una recuperación de toda la ciencia europea u Occidental creada antes del siglo XV para vivir un proceso de progreso social y del pensamiento que permitió la dinamización de los procesos productivos necesarios para llegar al fin último del modo de producción: la acumulación de capital.

Entonces, si la modernidad requiere de la ciencia para la salud de los procesos productivos, esta práctica de la ciencia como generadora de riqueza, devino en una forma concreta de racionalidad, denominada instrumental, que ponía al *intelecto* y al *hacer* en plena subordinación con la búsqueda de ganancia. Y es que si la modernidad había sido posible por el progreso del modo de producción capitalista, que a su vez generó su forma particular de racionalidad (Horkheimer y Adorno, 2007), entonces esta estructura social es posible dada la subjetivación generada por la razón instrumental que solidifica el proceso moderno, es decir, avanzado el proceso moderno, la relación dinámica entre modernidad/razón instrumental no puede verse ya separada, sino como parte de un círculo pleno de reproducción social.

Sin embargo, queda una parte por explicar ¿Qué es lo que permite la reproducción de la dinámica existente entre modernidad y razón instrumental?

Para explicar la forma en que la *teché* es la articulación que hace posible la reproducción del proceso moderno, hay que hacer algunas consideraciones previas.

Como se expresó, la Modernidad dio pie al nacimiento de la razón instrumental, y al avance tecnológico, ambos factores son necesarios mutuamente, sin embargo, es importante considerar lo que significa la aparición de la razón instrumental para la historia Occidental.

La racionalidad instrumental es la forma en que piensa Occidente desde que este es moderno y no sólo es todo aquel conocimiento que hace posible la reproducción y eficientización de los procesos de acumulación capitalista, también, es la racionalidad ilustrada, el despliegue del intelecto que mayores consecuencias ha tenido para la vida humana. Es el siglo de las luces que proclamó la libertad del hombre, el progreso humano que siempre llevaría a la especie al mejor lugar posible, la negación de la racionalidad teológica y su opresión fáctica e intelectual; es el proceso del intelecto que asedió a la barbarie humana para contenerla como nunca antes a lo largo de la historia: es el fuego que Prometeo robó a los dioses (Horkheimer y Adorno, 2007).

Si la razón instrumental ha permitido todo eso ¿Por qué señalarla como la culpable de las injusticias que hay en el mundo? ¿Por qué la Teoría Crítica de la sociedad encuentra en esta racionalidad el principal para llegar a esa comunidad de hombres libres?

Para responder estas interrogantes, es necesario finalizar las consideraciones previas para explicar la relación existente entre modernidad, razón instrumental y *techné*.

Si la *techné* es un conocimiento que implica práctica y conocimiento instrumental, entonces es posible entenderla como la pieza que permite que la razón instrumental reproduzca a la modernidad y, también, que la modernidad a la razón instrumental ya que tiene en su esencia una forma de accionar que genera una práctica social repetitiva que no puede superar los términos instrumentales. Y es que, si la razón instrumental es la que permitió la creación de los ideales humanos más ambiciosos y elevados (entre los cuales se encuentra, claramente, la idea de democracia) y después de cinco siglos estos ideales han pasado a planos meramente referenciales mientras la razón instrumental sigue intacta es precisamente por la *techné*.

Dado que la *techné*, siendo una práctica social que provoca la alineación, permite reproducir el conocimiento instrumental sin que, necesariamente, camine

junto a los ideales que lo vieron nacer, entonces, en el momento actual es posible mirar una racionalidad que se volqué a los procesos productivos, y en menor medida, atiende a las promesas más elevadas de la modernidad.

Sin embargo, de la misma forma que la modernidad y la razón instrumental, la *techné* puede ser abordada dialécticamente, lo que significa que así como permite la reproducción social, también tiene una posibilidad distinta, es decir la de la transformación, tal y como lo entendió Marx (2008) al pensar que el apropiamiento de la *techné* tendría como resultado una emancipación de la clase proletaria. Sin embargo, si esta posibilidad emancipadora no ha sido desplegada es debido a las condiciones materiales que han hecho que esta práctica social no desborde sus límites más básicos y quede únicamente en los términos propios de la racionalidad instrumental.

Una forma explícita de entender el planteamiento anterior es pensar en cómo la *techné* ha sido el factor que provoca una opresión al promover la eficiencia de los procesos productivos sin que esto haya significado una disminución gradual de las horas de trabajo o un aumento en la calidad de vida de la mayoría, posibilidad que se abre al tener la capacidad de producir bienes materiales más eficientemente y, por tanto, más baratos y accesibles para las mayorías. En oposición a esto, el progreso en los procesos productivos ha generado una valorización distinta de las mercancías, rompiendo la dinámica económica del valor de uso y el valor de cambio (Marx, 1984) para pasar a una etapa de valor valorizante (Echeverría, 1986) donde los productos valen lo que se puede pagar y no lo que valen.

Este panorama es el que permite explicitar la disertación sobre la posibilidad dual de la *techné*, que puede ser liberadora u opresora (Heidegger, 1994) a la vez, según el ser social en que este inserta y la apropiación que el individuo tenga de esta.

Esta posibilidad dual de la *techné* es —en conjunto con su articulación con el proceso moderno y la racionalidad instrumental— la sirve como un andamiaje



conceptual propicio para abordar la perpetuación de la democracia representativa como producto moderno que perpetua la falta de participación política a través de mirar a los procedimientos democráticos como una herramienta que se volvió fin, es decir, *techné*.

En este sentido, proponer una dialéctica de la democracia representativa tiene en su seno un tratamiento teórico-metodológico que rompa la cosificación (Adorno, 1984) que hace pensar en la democracia sólo como representación política por medio de elecciones, de la misma forma en que la modernidad se ha volcado en un progreso casi exclusivo de los procesos de producción y ya no en el desenvolvimiento de la razón y el espíritu humano en los términos iluministas.

Desde el planteamiento de *téchne* como articuladora de la relación modernidad/razón instrumental –que provoca la reproducción “práctica” de los procesos sociales desprendidos de su componente epistemológico— existe la posibilidad de encontrar en los *procesos democráticos* a la *téchne* que genera una reproducción exclusiva de las instituciones representativas desprendidas de la forma de vida democrática que requiere de un ser social tendiente a lo equitativo y lo justo.

Este desprendimiento de procesos representativos (que ya no democráticos) de la vida democrática se hace evidente cuando se pone en consideración lo que los distintos organismos gubernamentales o internacionales, toman en cuenta cuando deciden normativamente qué Estado puede ser considerado democrático y cual no, y por lo tanto, tiene derecho a convivir plenamente con ellos. Estas consideraciones están únicamente puestas en procesos medibles empíricamente que generaron una serie de índices de medición referentes a la *calidad democrática* que se calcula a partir de cuantificar factores como el porcentaje de ciudadanos que ejercen el voto, opciones que tienen para elegir y la forma en que el voto es ejercido, etcétera.

Si desde la cabeza organizativa del Estado, se plantea la democracia a partir de procedimientos institucionales, entonces se esboza una política vertical que busca generar una sociedad quizás más justa a partir de acciones institucionales. Esto implica que las respuestas y formas de vida de una sociedad están predispuestas por un ordenamiento hecho por una minoría, dejando a un lado la posibilidad de construir una constitución política de la mayoría para las mayorías.

La imposibilidad de una sociedad democrática dirigida por sólo una minoría, no sólo es un error conceptual si se piensa en la caracterización de las formas de gobierno, también, impide de tajo la construcción a futuro de una sociedad participante de la política, ya que si las normas son impuestas por un sector reducido de ciudadanos privilegiados, esta forma de gobierno se denomina oligarquía y desde su principio político está impedida para generar condiciones de vida democráticas (Aristóteles, 2000).

La categoría aristotélica de principio político (revisada en el primer acápite) tiene una cercana correlación con la forma en que los procedimientos estructuran y mantienen una forma de vida no democrática, ya que, son los principios políticos los que generan una forma correspondiente de constitución política (Aristóteles, 2000) –concepto que contempla gobierno, forma de vida e instituciones políticas— de manera que no es posible conceptualizar procedimientos, decididos en minorías, de manera distinta a la oligarquía.

Por el contrario, si se buscara una constitución política de las mayorías, estos procedimientos institucionales deberían ser originados desde el principio político correspondiente a la *politeía*, hecho que constituiría un momento posterior a la existencia de un ser social donde la justicia y libertad ya se ejercieran de forma inicial. Con esto, es posible afirmar que se requiere de una sociedad que actúa con justicia para que fuera este ordenamiento social (Benjamin, 1991) el que diera lugar a normas y procedimientos propios para esa forma de vida: los ciudadanos hacen la ciudad.

Es en esta posibilidad, donde se muestra explícitamente la posibilidad dual de la *techné* ante la capacidad de los procedimientos institucionales de estructurar dos formas particulares de sociedad propias de principios políticos distintivos, de manera que es posible apuntar la categorización ideológica de los procesos representativos como la existencia de la democracia en sí misma.

Esta forma de mirar a los procedimientos como el fin en sí mismo, no sólo representan un error conceptual, sino que en realidad es el último componente que cierra el círculo de reproducción social que se busca explicar.

Y es que si la democracia es procedimientos, de la misma manera que la comunicación puede ser información, entonces no sólo es una coincidencia o parte del anecdotario académico, en realidad, se puede entrever, en este paralelismo, un motivo ideológico (Becerra Giovannini, 1984) que normaliza el *status quo*, pues, en esencia, estas dos confusiones que, no son casuales sino causales, privilegian procesos técnicos (*techné*), y están legitimando el mismo fenómeno: las relaciones sociales verticales que representan la medula de la distancia entre gobernados y gobernantes.

Partiendo del planteamiento de Susana Becerra que apunta a estas *confusiones* metodológicas como una parte operativa de la legitimación de las relaciones sociales existentes, es posible aseverar que el mirar únicamente a la tecnificación de estos procesos sociales, hace imposible encontrar al origen de los mismos, ya que, recuperando una metáfora de la autora, centrar los análisis en los procesos técnicos equivale a amarrar la carreta adelante del caballo.

Poner la carreta enfrente del caballo significa darle el primer orden de importancia a un aspecto secundario, y esto es legitimador de las relaciones sociales verticales (o de dominación) porque se atiende a la parte meramente operativa y no a la condición esencial, por tanto, al igual que las teorías en comunicación que encuentran en los medios el espacio preferente para observar el fenómeno, pensar en los procedimientos representativos como la política hace poner en un primer plano de importancia un aspecto accesorio que provoca la

legitimación del cratos, como se puede mirar en la búsqueda de soluciones a los problemas de cualquier sociedad a partir de momentos electorales específicos, en lugar de atender a la convivencia permanente entre ciudadanos como el elemento central de la solución o generación de problemáticas sociales.

Esta forma de legitimación del poder de dominación, a través de mirar exclusivamente a los procesos técnicos y no al ejercicio de la política en sus formas más básicas, tiene varios pilares para su reproducción, por ejemplo, una parte de la producción científica que centra sus esfuerzos en explicar y perfeccionar los procedimientos representativos, mientras afirman perfeccionar la democracia, lo que conlleva un bono específico de legitimidad hacia los procedimientos políticos porque, en un primer momento, es complicado que los cursos universitarios aborden este campo problemático fuera de la esfera de influencia de la teoría que centra sus esfuerzos en los procedimientos democráticos.

Mencionar esta teoría y su influencia en los cursos universitarios, así como en la producción científica en general, no es un botón de muestra cualquiera, pues este asunto toma una relevancia mayor cuando los funcionarios de las instancias encargadas de los procedimientos democráticos, tienen su formación intelectual delimitada en esta misma área de producción científica. Entonces, tanto académicos (entendidos también como pensadores que tienen interlocución con las instituciones) como funcionarios gastan sus esfuerzos en mirar la eficiencia de los procedimientos técnicos; son personas que entran plenamente en el hacer alienado que significa la *techné*, asunto que contraviene la posibilidad de la transformación política dentro de los términos de la corrección política, es decir, de aquellos que reconocen la corrupción de las instituciones como algo contingente pero no miran la constitución interna de la democracia representativa, incluso, en su forma ideal.

En esta última relación de academia- instituciones, y la forma en que la *techné* articula sus acciones, donde se puede encontrar la plena relación entre las

teoría de la política y la comunicación, ambas en su vertiente instrumental, que se había mencionado anteriormente y que parecían quedar como ideas sueltas.

Para trabajar en esta relación, es posible entender la posibilidad dual de la *téchne* en los medios de información y de los procesos políticos. Mario Zaragoza Ramírez (2013) explica la posibilidad liberadora y opresora a la vez de los medios digitales al atender la importancia del individuo para la caracterización de los mismos, es decir, según Zaragoza, estos medios son sólo herramientas que están determinadas por los individuos y el uso que estos hagan de éstas o por el contrario:

... las plataformas electrónicas y sus redes virtuales que se pueden tejer a través de internet, son la excusa perfecta para plantear un problema que Lucien Sfez mira como un posible Frankenstein (1995), donde la herramienta se apodera de su creador —siguiendo con la metáfora que nace de la obra de Mary Shelley— y lo hace presa, ser sustituido por la computadora y apelar a procesos sociales sólo por la conexión inalámbrica o el Wi Fi. (Zaragoza, 2013).

El planteamiento de Zaragoza Ramírez es la primera posibilidad, de pensar en la herramienta por la herramienta misma que genera una autodeterminación social y la consecuente negación de la capacidad del individuo por liberarse.

Mientras, en la posibilidad segunda, opuesta y transformadora, prosigue el autor: “si bien, internet potencia nuestros hábitos y nuestras maneras de socializar, se requiere de pensar antes en el espíritu y luego en la tecnología. Pensar primero en el ser humano y después en las distintas posibilidades del medio que permitirían el entendimiento.” (Zaragoza, 2013).

A partir de los planteamientos de Mario Zaragoza es posible, entonces, pensar que las respuestas que expliquen el entramado social no está en los medios, ni mucho menos en la sofisticación de modelos explicativos de los

mismos, ni en el avance tecnológico de estos, por el contrario, el objeto de estudio está en la forma en que los individuos hacen uso de los medios, en la apropiación de la techné por parte del ser (Heidegger, 1994), ya que en éste están todas las posibilidades de la sociedad.

Entonces, si en las ciencias de la comunicación, se trata de individuos y no de medios, entonces, en la teoría política es posible afirmar lo mismo, lo que conlleva no poner en el centro de importancia a los procedimientos representativos, ni la sofisticación de estos, sino los individuos practicando la vida en común, misma que representa una calidad más esencial de la política, y de la democracia.

En este punto, cobra especial relevancia el recorrido conceptual realizado en los primeros capítulos, donde se categorizó una política más esencial, alejada de aspectos normativos y procedimentales. A partir de esta política, entendida en su forma más esencial desde el vivir juntos (Arendt, 2008) se puede establecer el otro vínculo entre política-comunicación que no se había resuelto: la posibilidad emancipadora.

La posibilidad liberadora de la techné tendría, necesariamente, una solución conjunta para lo político y lo comunicacional, en el sentido que se distinguió a su posibilidad opresora conjunta, puesto que, de no ser así, no podría sostenerse la idea principal vertida líneas arriba: que lo político y lo comunicacional son el mismo fenómeno de preservación de las relaciones horizontales.

¿Cuál sería entonces esta posibilidad liberadora conjunta para la política y lo comunicacional? ¿Cuál es el elemento que lograría subordinar a la techné hacía unas relaciones sociales equitativas? El diálogo.

Tal y como está descrito en el final del primer capítulo, y en el segundo, el diálogo es un proceso que podría permitir en encuentro de subjetividades y sujetividades, que desborda las capacidades de los procedimientos institucionales para la democracia representativa y claro, para los procesos informacionales,

hecho que posibilitaría las condiciones necesarias para una sociedad justa de seres libres donde los procedimientos institucionales correspondieran a estos valores, mientras que, también articularían una sociedad propicia para el conocimiento y desenvolvimiento comunitario.

Entonces, el diálogo, necesario para las relaciones comunicacionales (Pasquali, 1972), habilitaría la posibilidad liberadora plena de la *techné*, posibilitaría el reconocimiento que es previo a generar las relaciones sociales del conocimiento (Honneth, 2007:34) y la vida comunitaria, hecho que devendría en acciones sociales desprendidas de la reproducción técnica pues la herramienta estaría subordinada al *lógos*, concepto opuesto a la *techné* (Adorno, 2005).

Este *lógos* con los otros (dia-logos) contiene, entonces, la posibilidad de una política distinta, una que se piense otra vez en los términos más básicos o esenciales, una limpia de confusiones, una política clarificada con la posibilidad de pensar la política por sí misma y no en relación con aspectos propios del economía, el derecho, etcétera. Entonces, pensando en una política simple o esencial, es posible una articulación renovada de las relaciones sociales, es decir, transformar lo más complejo (procedimientos o instituciones) desde lo más simple. Y nada más simple que el diálogo; y nada más político que el diálogo.

Esta dialéctica de la *techné*, particularizada en lo comunicacional y lo político, es una clara muestra de la complejidad del entramado pertinente a la separación de los gobernantes y los gobernados, pues este proceso donde el hacer alienado estructura el binomio política-comunicación, es una de las tantas esferas que cubre esta estructura totalizante.

Ante esto, la importancia de estudiar este fenómeno desde el diálogo como elemento político tiene como fin restituir los términos en que la política y sobre todo, la democracia representativa han sido estudiadas en los últimos 40 años. Por tanto, esa reunificación de campos problemáticos antes separados busca desbordar los límites ideológicos que plantean a estos asuntos como ajenos e irreconciliables, para así, ofrecer una análisis dialectico que, encontrando el

reconocimiento del otro en las relaciones dialógicas, rompa con la reificación (revisada en el primer acápite) y que, al final, nos ponga en posibilidades de seguir las directrices propuestas por Boaventura de Sousa— para aquellos que buscan hacer una crítica contemporánea— al señalar que ya no podemos seguir buscando soluciones y explicaciones a “problemas modernos”(De Sousa(200), ya que, en realidad, el problema (social y de investigación) es uno solo: el problema moderno.

### **3.2 La supresión de la libertar por medio de la libertad de elegir**

El subacápite anterior ofreció una explicación de la *techné* como elemento articulador de la preservación del *status quo*, y, en específico, la manera en que éste hacer alienado se encuentra expresado en los procedimientos políticos y la instrumentalización de la comunicación, y la importancia de entender a éstos, no por separado, sino como parte del gran problema moderno.

Con este planteamiento asentado, es posible dar una paso en especificad y complejidad al mirar una parte más pequeña de esta forma de reproducción social que constituye el centro de los procedimientos representativos: la posibilidad de elegir entre el espectro partidario, como una de las principales cualidades normativas que forman a los sistemas políticos caracterizados por los procedimientos representativos, es decir, por elecciones en los que se elige a un gobernante y este hecho se asume como la libertad política en sí.

Para comenzar a abordar las implicaciones de la libertad de elegir dentro de la democracia representativa, es propicio acudir a la concepción moderna de libertad, para ir delimitando el concepto que se quiere criticar. Para Adorno, la forma moderna de entender a la libertad se delineó desde la filosofía del siglo XVII, en el momento histórico en que surgió la necesidad por parte de la burguesía por fundamentar transparentemente (Adorno, 2005:201) una forma específica de libertad que tuviera correspondencia a los valores de clase.



Si la libertad como idea moderna fue salificándose bajo las necesidades de la clase predominante del capitalismo, entonces, no surge como una idea esencial y absoluta de libertad del ser, en realidad, sólo categoriza una oposición a un tipo de opresión anterior al dominio del capitalismo, es decir, la libertad moderna es un producto de la negación de las relaciones sociales de los regímenes absolutistas y feudales, por lo que, en esencia, la libertad burguesa no está pensada en los términos políticos sino económicos.

En consecuencia, es posible mirar el privilegio de la libertad de mercado como un factor revolucionario de la sociedad premoderna ya que es el elemento que permitió el encumbramiento de la burguesía que, una vez erigida como la clase predominante, delineó al Estado en sus términos.

Entonces, al tener en cuenta esta transición (que en realidad significa una transición de todos los valores de la sociedad Occidental), entre los regímenes feudal y burgués, es posible mirar a la libertad no como un en sí, sino como la idea de lo permisible dentro de una sociedad que se desenvuelve en un determinado modo de producción, de manera que, como afirma Adorno, la libertad burguesa “va contra la antigua opresión para fomentar la nueva que se oculta en el mismo principio racional” (Adorno,2005:202).

Entender, entonces, una forma distinta de opresión que a través de la racionalidad (instrumental) es aceptada como libertad, es operativa para explicar los términos en que se desenvuelven los humanos bajo el sistema actual, caracterizado por un discurso explícito de libertad que delinea una forma específica de opresión.

Esta paradoja, donde la libertad es opresión, es uno de los pilares más importantes de la sociedad moderna, ya que articula distintos campos del ser social, por ejemplo, el económico y el político. En lo correspondiente a las relaciones económicas dentro del capitalismo, la libertad es discursivamente tendiente a lo absoluto ya que, al suprimirse la dominación feudal que estaba cimentada en el poseer a otros seres humanos, denominados siervos, entonces,

la libertad del capitalismo permite que aquellos que antes eran propiedad privada, ahora puedan vender libremente su trabajo para obtener sus medios de subsistencia. También hay libertad de mercado, misma que incentiva a una diversificación de los productos, hecho que abre una libertad de adquirir el artículo o servicio que mejor cubra las necesidades, y a su vez, los productores compiten libremente entre sí sin mayores restricciones que su capacidad para los negocios.

Con este pequeño esbozo de las distintas libertades mercantiles que requiere el capitalismo, se tiene una base para generar un análisis dialectico que exprese la opresión real causada por estas supuestas libertades, ya que, ante estas posibilidades *totales* del capitalismo están las condiciones materiales que la contradicen ya que ni todos, ni la mayoría, pueden tener acceso a las promesas del capitalismo pues estas relaciones económicas están previamente determinadas por aspectos esenciales como la acumulación originaria de capital, las contingencias tales como los monopolios, por lo que esta supuesta libertad de mercado sólo es realizable para pocos, para aquellos que tengan el poder económico suficiente, para que su individualidad se imponga sobre la de los demás, es decir, todos pueden, según les alcance la fuerza, por tanto, todo lo puede el que más tenga.

Esta forma de delimitar una opresión económica distinta puede terminar de hacerse evidente cuando se pone en contraste al régimen feudal y al capitalista, y las relaciones laborales devenidas de estos. Por un lado, en el feudalismo, los siervos que nacían en un territorio determinado estaban obligados a servir al señor feudal que era dueño de los designios de sus padres, y a cambio del trabajo, recibía los medios necesarios para subsistir.

Mientras, en los términos ideales (en este caso inexistentes) del capitalismo, un individuo tiene la libertad de contratarse donde desee para obtener un salario, en dinero, que puede cambiar por bienes y servicios, por lo que el volumen de su retribución económica está determinado por el empleador ya que en caso de rehusarse puede optar por contratarse en otro lado.

En este respecto, cabe pensar en la libertad otorgada por el capitalismo a los seres inmersos en el modo de producción de la forma en que Marx (1989) lo categorizó: para el filósofo, el modo de producción capitalista reproduce discurso y orden social que son correspondientes y generan una realidad aprehendida racionalmente (instrumental) que permite la existencia de una percepción de libertad a partir de hechos que parecieran objetivos pero que se miran doxísticamente bajo el discurso propicio del modo de producción. Por ejemplo, mientras un obrero tenga la posibilidad de renunciar a un trabajo que no cumpla con las prestaciones para otorgarle una vida digna, entonces no se le considera opresión, sin reparar en que las condiciones sean similares en las distintas opciones de empleo, es decir, bajo la idea de individualidad, el discurso del modo de producción se articula para otorgar la responsabilidad del bienestar a un sujeto en particular y no a mirar las condiciones colectivas existentes en una sociedad.

Entonces, pareciera que la libertad del capitalismo es mayor, sin embargo, es necesario atender a las consecuencias que tendría el hecho de rebelarse ante un determinado modo de producción: en el feudalismo, un siervo que se negara a trabajar para su legítimo dueño, sería víctima de represión violenta e incluso pagaría con su vida. Mientras, en el capitalismo si un trabajador asalariado abandonara ese régimen para buscar una opción distinta que no involucrara el intercambio monetario, es decir, quisiera trabajar fuera de los márgenes del capitalismo, sin lugar a dudas tendría una existencia marginal y una, casi, segura muerte por no poder tener interacción con el resto de las personas. O, en un ejemplo distinto, si algún trabajador no quisiera vender su fuerza de trabajo por considerar que las relaciones laborales son injustas, entonces, tendría la libertad de no trabajar por un salario, lo que conlleva a tener la libertad de morir de inanición.

Esta disertación, que pareciera alejarnos del centro del problema, en realidad hace evidente la forma en que se delinea la opresión en los términos propuestos por Adorno, al generarse una opresión dispuesta por dispositivos internos del modo de producción sin que, necesariamente, tenga que ser ejercida

por un ente en particular: la opresión está tan presente, tendiente a la totalidad, que dejó de estar humanizada, y por tanto, parece desaparecer.

Al igual que en la economía –donde la ideología predominante indica que cualquier individuo es tan rico o pobre como sus esfuerzos lo deseen— en la política existe una forma análoga de opresión que, filtrada por la racionalidad instrumental, se entiende como libertad.

Para abordar a la libertad política, en los términos modernos, Isaiah Berlin distingue dos tipos de libertad ejercidas por ciudadanos contenidos en un Estado moderno, estas mismas formaciones de libertad están dadas, en gran medida, por la acción del Estado. Para Berlin, la libertad negativa es aquella donde el individuo tiene contenida la posibilidad de librar las barreras impuestas por agentes externos que podrían coaccionar (incluso sin intención) sus deseos. En concreto, Berlin escribió en este respecto:

La libertad política (negativa) es, simplemente, el espacio en el que el hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros. Yo no soy libre en la medida en que otros me impiden hacer lo que yo podría hacer sino me lo impidieran. (Berlin, 2005)

Siguiendo con lo planteado por Berlin, el autor distingue a esta libertad, caracterizada por la carencia de obstáculos, como aquella presente en los regímenes autoritarios, ya que es esta libertad la que tiene sus límites precisos en la legalidad y en la libertad de otros individuos, es decir, la caracterización de la idea Hobbsiana:

Dado que las leyes nunca han limitado ni pueden limitar todos los movimientos y acciones de los ciudadanos envista de su variedad, quedan necesariamente innumerables cosas que las leyes no ordenan ni prohíben, y cada uno puede hacer u omitir, según su criterio. Con respecto de ellas se dice que cada una goza de su libertad, debiéndose entender, en este caso, que la

libertad es aquella parte del derecho natural que las leyes civiles permiten y dejan a discreción de los ciudadanos (Hobbes, 2000)

El concepto de libertad negativa en Berlin, continuadora de la idea hobbsiana de libertad dentro de un Estado absoluto, ayuda a entender a la libertad moderna como el residuo de la opresión predispuesta por el Estado, con lo que se describe la dependencia, de las posibilidades de los individuos, a las necesidades del poder político.

Respecto a estos postulados liberales, Horkheimer distinguió lo siguiente:

A partir del momento en que el poder ha sido trasferido y todos han renunciado a él, ningún individuo puede retractarse de esa transferencia aunque se alíe con todos los individuos que quiera. Inspirándose en la filosofía natural, Hobbes hace aquí una comparación entre el Estados, que nace por convención, y los conceptos matemáticos, que también se fijan por convención. Sólo una vez se tiene libertad para decidir, y entonces se puede definir los conceptos que uno quiera. Pero después de conseguirse el acuerdo general no cabe revisión. En la geometría, el que contraviene las definiciones comete errores, en el Estado, el que infringe las leyes es un delincuente o un rebelde. (Horkheimer, 1982:59)

Las palabras de Horkheimer ponen en relevancia el aspecto central de la disertación de Hobbes y Berlin; los límites del Estado absoluto identificados por Horkheimer y que significan una solidificación política que no puede permitir reformas esenciales, es decir, todas las acciones políticas realizables dentro de la legalidad del Estado moderno, tienen, por definición, la imposibilidad por generar una apertura verdadera hacía nuevos horizontes de la libertad, por lo que, siguiendo los basamentos de la teoría crítica, en esencia, los seres humanos no son más políticamente más libres desde la consolidación del proceso moderno, y por consiguiente, tampoco pueden tener un nivel significativo de injerencia en la organización política del espacio-tiempo que habitan.

El hecho de que la libertad política tenga, esencialmente, los mismos términos desde hace 400 años, no implica que la realidad política sea estanca,

sino, por el contrario, es la base para analizar los cambios internos en la política que han sido muchos pero no han rebasado los límites del Estado como tipo ideal distinguido por Hobbes, y después sofisticado por Berlin. Por tanto, tanto la realidad como la teoría que da cuenta de esta, han permanecido en los límites del Estado moderno y capitalista que, al igual que los procesos productivos, requiere de un dinamismo y renovación pero difícilmente puede ver trastocados los principios que lo fundaron y lo rigen.

Ya que, si bien, es esta libertad negativa la que corresponde a la realidad de las sociedades modernas y su relación con sus Estados, no es posible hacer un análisis entero sin tomar en cuenta el concepto que opera como oposición binaria en la obra de Berlin: la libertad positiva.

La libertad positiva implica una cualidad superlativa en el accionar humano, indica el autor:

El sentido “positivo” de la palabra “libertad” se deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio amo. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo, y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean. Quiero ser el instrumento de mis propios actos voluntarios y no de los de otros hombres. Quiero ser un sujeto y no un objeto; quiero persuadirme por razones, por propósitos conscientes míos y no por causas que me afecten, por así decirlo, desde fuera.  
(Berlin: 2005)

Así, el tipo ideal de Berlin, expresa una libertad moderna en los términos de la tradición iluminista que se analizó en el primer acápite de la presente investigación, ya que denota un privilegio del individuo capaz en sí mismo, y que no requiere de la vida libre común para ser libre en sí. Sobre esto, continúa Berlin con su definición prosódica:

Quiero ser alguien, no nadie; quiero actuar, decidir, no que decidan por mí; dirigirme a mí mismo y no ser accionado por una naturaleza externa o por otros hombres como si fuera una cosa, un animal o un esclavo incapaz de jugar mi papel como humano, esto es, concebir y realizar

fines y conductas propias. Esto es, por lo menos, parte de lo que quiero decir cuando afirmo que soy racional y que mi razón es lo que me distingue como ser humano del resto del mundo. Sobre todo, quiero tener conciencia de mí mismo como un ser activo que piensa y quiere, que es responsable de sus propias elecciones y es capaz de explicarlas por referencia a sus ideas y propósitos propios. (Berlin: 2005)

Esta definición de la libertad en los términos positivos, representa la exacerbación del individuo en la tradición liberal, que a su vez tiene su anclaje filosófico en la tradición idealista, es decir, reduce las posibilidades del accionar humano a la máxima *si lo pienso y tengo voluntad, entonces lo puedo hacer*.

Sobre este idealismo político, Norberto Bobbio da cuenta de esta vena voluntarista en Berlin, en un breve comentario: la libertad negativa es una cualificación de la acción; la libertad positiva es una cualificación de la voluntad (Bobbio, 1993:102). En este respecto, la síntesis de Bobbio funciona como escalón para entender la distinción de conceptos binarios de Berlin como una categorización inscrita a los valores de la ideología liberal denostadora de la vida política comunitaria al privilegiar las acciones privadas de los individuos, con la consecuencia de una articulación política desde lo privado<sup>8</sup>.

A partir de esta revisión de la obra de Berlin se pueden mirar los límites en los que se enmarca las posibilidades políticas modernas, y por tanto, para la democracia representativa. Y es que, si bien, la libertad de elegir está presente como uno de los elementos más importantes en el modelo representativo, entonces es posible distinguir una forma de dominación a través de un acotamiento de la política en los procedimientos representativos.

La opresión moderna puede ser asumida como libertad si pasa por el filtro de la racionalidad instrumental, ya que esta forma de generar pensamientos e ideología, hace que se cree el lazo de correspondencia que normalice a la opresión al dar explicaciones “racionales” a los límites de la libertad. Esta

---

<sup>8</sup> Las consecuencias y clarificaciones conceptuales referentes a la política liberal moderna y su privilegio de lo privado han sido revisadas con mayor detenimiento en el primer capítulo.

estructura de pensamiento legitimador, y reforzadora, de una opresión permanente no sólo es visible en los teóricos del liberalismo, sino que, son éstas explicaciones las que surgen de observar las acciones más arraigadas en la doxa moderna.

A partir de este planteamiento es posible ensayar una explicación respecto a la opresión política expresada en los procedimientos representativos. Estos procedimientos tienen un centro compartido con el acotamiento de la libertad; ambos son generados desde la moderna razón instrumental, además de tener un recipiente común: El Estado como ente moderno, burgués y liberal.

Entonces, si la libertad y los procedimientos tienen los mismos límites y devienen de la racionalidad instrumental, entonces es posible afirmar que sus condiciones están dadas para reproducir el orden político en los términos modernos y no una forma acabada de desarrollo de la convivencia democrática que involucre a la equidad y libertad.

Estos límites son los que, en específico, pueden mirarse en las elecciones, el procedimiento político moderno por excelencia, y generar una explicación que abarque todas las teorizaciones mencionadas en el presente subacápite.

Entonces, para generar una dialéctica de las elecciones de representantes políticos, es necesario acudir un instante al momento de su institución, ya que en ese contexto se miraban como un progreso importante en la libertad política, ya no era el soberano elegido por una entidad divina el que podría decidir la dirección del Estado sin mayor consideración que la de su subjetividad, ahora, eran los hombres que podían asumirse como ciudadanos los que podrían votar por alguno de ellos para toma las decisiones organizativas del territorio estatal. Este hecho, no sólo generaba una apertura cuantitativa sobre los posibles gobernantes, sino que, el hecho de tener elecciones implicaba que el representante intentar conglomerar una mayor cantidad de intereses privados que, hechos consenso, se podrían aducir como el bienestar común.



Abrir la política a un mayor número de personas, pertenecientes a la nueva clase encumbrada, representó la revolución política más importante de la Ilustración y cimentó una primera etapa de representación política que no fue definitiva en términos totales al ir reduciendo los requisitos de ciudadanía<sup>9</sup> paulatinamente hasta el momento actual donde cualquier ser humano es ciudadano de un Estado-nación al cumplir una edad específica, lo que representa la mayor apertura política que la ciencia instrumental ha encontrado en la historia humana ya que sólo tiene en cuenta los factores cuantitativos de participación y no la forma en que esta es ejercida .

Este hecho, evidencia el carácter instrumental de estos procedimientos al presentar un tratamiento metodológico reducido a aspectos cuantitativos, propios de esta forma de hacer conocimiento, ya que se asume que la libertad política es mayor porque cualquiera, con edad para hacerlo, puede votar y por tanto, asumiendo una medición cuantificable de la democracia, afirman que las mejores democracias son aquellas donde la mayor parte de sus habitantes tiene derecho a voto, y en un segundo momento de sofisticación del modelo, las democracias más sanas son aquellas donde la mayor parte de su ciudadanía acude con regularidad a ejercer el voto.

Estas categorizaciones cuantitativas –y por tanto instrumentales— son las que permean todas las capas de la sociedad, y en concreto, para lo político, genera una impresión ideológica que sostiene al modelo democrático representativo como un procedimiento para administrar la libertad al permitir que se elija de una bandeja de opciones (candidatos o partidos) acotadas por el sistema, es decir, existe la libertad manifiesta de elegir alguna opción política y, sino alguna de estas no satisface a la ciudadanía, al igual que cualquier producto, entonces se crean nuevas opciones acotadas desde el sistema político.

Estas opciones políticas, revolucionarias en su inicio, se vuelven opresoras y contenedoras de las posibles formas emergentes de política a pesar de que no

---

<sup>9</sup> Previamente se ha revisado el trabajo de Manin quien hace un recorrido por las distintas formas de representación, mismo que sirve para poner en relieve la forma en que los procesos representativos se han abierto a una mayor parte de personas a lo largo de la historia.

son malas en sí mismo. Basta revisitar la disertación sobre la *techné* para entender la posibilidad dual de estos procedimientos, en este caso, la formación opresora se hace vigente cuando la política se reduce a los momentos de elección y todos los desacuerdos son canalizados por los distintos partidos, o en dado caso, se hace alguno más que genera identificación con la capa de la sociedad que no esté contenida en los otros, de tal forma que, la política como ejercicio del vivir en comunidad está en imposibilidad de existir ante esta concepción ideológica partidista que convierte a la política en un proceso de elección-compra de la misma forma en que cualquier persona acude a un supermercado y elige un producto de un anaquel.

Una vez más, la similitud entre la compra diversificada y el espectro partidista, no son una relación casual o anecdótica, en realidad, denota la forma en que el modo de producción capitalista absorbe todas las esferas sociales y genera prácticas plegadas a lógica del capital (Mézáros, 2001).

Este último planteamiento de Mézáros, permite cerrar la pinza conceptual que aborda la opresión generada por el discurso democrático de libertad, puesto que, mirar las elecciones como una esfera colonizada por la lógica del capital permite hacer un análisis que ayude a librar los trazos ideológicos. En este sentido, esta dialéctica propuesta, es análoga a la que Adorno Y Horkheimer hicieron en la *Dialéctica de la Ilustración*, cuando desplegaron una crítica a la modernidad entera a través de las industrias culturales como una forma de plegar la cultura al orden vigente.

A partir de mirar la forma en que las distintas esferas sociales se pliegan hacia la misma lógica, es posible pensar que la libertad dentro del sistema sólo aparece en los espacios porosos que son necesarios para el desarrollo de las relaciones productivas, por tanto, esta libertad es necesaria en sus términos subjetivos (Horkheimer, 2003), ya que, es esta apariencia de libertad la que hace que la reflexión de la propia esclavitud sea mucho más difícil de lo que era cuando el espíritu se encontraba en contradicción con la abierta opresión(Adorno,

1984:227), hecho que no sólo genera esta forma particular del *cratos* sino que además genera un discurso propicio para reproducir el orden existente.

### **3.3 Democracia representativa: contención de las contradicciones**

Las primeras dos partes de este capítulo se componen por dos acercamientos conceptuales sobre la forma de reproducción de una forma específica de gobierno. La democracia representativa, como constitución política, está sostenida en gran medida por estos dos primeros fenómenos abarcados: la reducción de la política a procedimientos a través de la *techné*, y la supresión de la libertad política mediante sostener la idea de libertad únicamente en términos instrumentales.

A partir de estos dos pilares conceptuales, resta generar una explicación que articule estas explicaciones para abarcar a la democracia representativa en el momento actual, para lo cual surge necesario presentar un nivel de análisis más que ponga estos acercamientos conceptuales en un marco histórico que ayude a particularizar una explicación del problema representativo, y así, trazar un tiempo-espacio que permitió la solidificación del modelo representativo y las bases que permiten la continuación de ésta hasta el momento actual.

Este tercer nivel de análisis, compuesto por los acontecimientos históricos que afianzaron el modelo representativo a lo largo del *corto siglo XX* (Hobsbawm, 1999), representa la etapa final de consolidación de la capacidad del modo de producción capitalista para destruir las relaciones sociales comunitarias, exacerbando, así, el carácter individualista del progreso económico que permea a todas las esferas del ser social (Hobsbawm, 1999: 25).

Este corto siglo XX, tiene a las dos Guerras Mundiales como dos puntos de inflexión en la estructura de la vida social de los países que estuvieron presentes de forma directa e indirecta, ya que el enfrentamiento armado no únicamente fue un factor para la economía o la estructura geopolítica, sino que, quizá, es la primera vez a lo largo de la historia humana que los ciudadanos en Occidente

fueron partícipes de eventos políticos<sup>10</sup> que, previamente, sólo atañían a la dirigencia.

Ante esto, cabría preguntarse si las guerras fueron una determinante para la vida social y no viceversa, es decir, si las acciones dirigidas para obtener victorias bélicas fueron las que afectaron a los ciudadanos por consecuencia o, por el contrario, la estructura social, y por tanto, las acciones previas de la ciudadanía, no fueron las que posibilitaron estas ventajas estratégicas.

Estos cuestionamientos entrañan una cuestión fundamental para delinear el proceso de afianzamiento del modelo político Occidental: un acercamiento teórico que no base su análisis en mirar al poder político como un ente absoluto en donde los individuos no tienen ni un margen de acción, y por tanto, ninguna responsabilidad más allá de la elección de representantes.

Sobre este asunto, mirando a las guerras como puntos de inflexión en la primera mitad del siglo XX, es posible postular cómo el proceso de tecnificación llevó a la guerra y no la “necesidad” de guerra llevó a la tecnificación, ya que, este matiz permite situar los eventos históricos como parte de un proceso más amplio que únicamente como hechos aislados realizados por el poder político en abstracto.

En relación con recuperar esta visión historicista de los eventos humanos, afirma Hobsbawm:

La importancia dada por la guerra a la tecnología no era un elemento novedoso. Es más, la economía industrial moderna se sustentaba en la innovación tecnológica permanente, que sin duda se habría producido aunque no hubiera guerras. (Hobsbawm, 1999:56)

Con esto, el historiador inglés, genera una explicación que se contrapone a la narrativa tradicional que exagera la importancia de los conflictos bélicos para el avance la humanidad, intentando hacer postulados más cautelosos al respecto.

---

<sup>10</sup> A pesar de que una explicación más extensa de este asunto formaría una desviación de los objetivos de la presente investigación, cabe hacer referencia a la forma en que los ciudadanos fueron actores de la Guerra Total (Hobsbawm, 1999: 33), ya que estos conflictos armados articularon gran parte de la vida social.

Las guerras, especialmente la segunda guerra mundial, contribuyeron enormemente a difundir los conocimientos técnicos y tuvieron importantes repercusiones en la organización industrial y en los métodos de producción en masa, pero sirvieron más para acelerar el cambio que para conseguir una verdadera transformación. (Hobsbawm, 1999:56)

Siguiendo a Hobsbawm, se puede observar cómo los grandes cambios que se presuponen, tienen lugar con las grandes guerras, son en realidad, la continuación del proceso moderno y las prácticas sociales que conlleva; el panorama mundial sí cambió pero en la esencia, es sólo consecuencia del centenario proceso moderno.

Asentado lo anterior ¿Cuál es el motivo para asumir al progreso tecnológico como referente explicativo de la consolidación de la democracia representativa? ¿Es posible ampliar la relación entre los procesos productivos como determinantes de acciones de gobierno (en este caso guerras) a otras determinaciones políticas, tales como el asentamiento de la democracia representativa como la constitución política predominante en Occidente?

Ante esto, es necesario realizar una serie de consideraciones que sigan un hilo explicativo para llegar a una explicación de la democracia representativa como forma hegemónica.

La primera de estas consideraciones es mirar al momento histórico justo después de finalizar la Segunda Guerra Mundial. Al finalizar el conflicto armado, surgió una partición del planisferio al distinguir a las naciones del mundo en tres cajas únicas; el primer mundo, compuesto por Estados Unidos y el bloque Occidental; el segundo, compuesto por la URSS y su esfera próxima de influencia; y el tercer mundo, compuesto por los países pobres, y por tanto, territorios que sirvieron de arena para la denominada Guerra Fría.

Esta partición del mundo es relevante para el problema en tanto que definió aspectos importantes para la historia del Siglo XX, no sólo fronteras, relaciones comerciales o bloques políticos, sino que, tuvo consecuencias estructurales para

las sociedades de las naciones más allá de las enfrascadas en abierto conflicto (Hobsbawm, 1999).

Una de estas consecuencias es precisamente la forma en que los diferentes Estados se fueron plegando hacia un bloque y otro, ya que esta inclinación definiría, por entero, las políticas programáticas de cada nación y, por tanto, todas las posibilidades de progreso económico en el sentido Occidental, o, por el contrario, una dirección alternativa guiada desde una férrea política, caracterizada por el gobierno soviético.

Esta forma en que el mundo se dividió resulta muy significativa para el problema de investigación ya que el proceso entero no sólo está en que el primer mundo se mantuviera y la URSS no, eso sólo representa la superficie del problema, en realidad, lo relevante está en mirar como la Guerra Fría se comenzó a decidir desde el inicio, al imponer una dinámica de distensión que fue debilitando a la URSS y fortaleciendo a los Estados Unidos (Hobsbawm, 1999:56)..

Es en esta última parte, donde se puede ubicar la consolidación de la democracia representativa a la par del desarrollo de la Guerra Fría y no sólo como consecuencia de esta.

La Guerra Fría, como periodo de tensiones entre las potencias más grandes del mundo, tiene un inicio que puede ubicarse en 1947 y se vio caracterizada, en gran medida, por una sistemática campaña propagandística que los Estados Unidos generaron para sus ciudadanos y para el mundo, al exportar contenidos culturales. Este proceso, sólo tuvo lugar en Estados Unidos ya que postular a los comunistas como los enemigos del mundo fue útil como discurso para asegurar victorias electorales hasta finales del siglo XX, mientras que, por la parte de la URSS, la propaganda existió pero de manera menos apabullante debido a que en el sistema político soviético no había elecciones (Hobsbawm, 1999) a causa del dominio del Partido Comunista, por lo que la propaganda no les era tan necesaria.

Entonces, si como explica Hobsbawm, la propaganda era necesaria a causa de las elecciones en Estados Unidos, en un segundo momento, las elecciones, representación del sistema representativo, fueron las que dieron lugar a una característica muy importante del discurso ideológico Occidental: la sistemática descalificación al régimen soviético por ser opresor ya que estos no tenían elecciones, y para los artífices de la propaganda, eran comparables con los tiranos que cayeron ante la luz de la Ilustración.

Este momento preciso podría explicarse la necesidad de Occidente por tener sistemas representativos que generarían una diferenciación discursiva lo suficientemente válida como para señalar la superioridad del primer mundo sobre el segundo, sin embargo, esta explicación, sin mayores matices, implicaría una visión reducida que obviara las elecciones, si bien marginales, en la URSS, y sobre todo, las implicaciones —económicas, sociales y políticas— de la democracia representativa que se han expresado a lo largo de la presente investigación y propondría una aislada decisión política que no alcanzaría a explicar el fenómeno.

Ante esto, la otra dimensión a analizarse representa un salto espaciotemporal al mirar, ya no a los principales contendientes del conflicto de la posguerra, sino a las esferas de influencia en la que los conflictos políticos y la propaganda tuvo un impacto decisivo para la victoria del primer mundo al final de la Guerra Fría.

Estas esferas de influencia a las que se hace referencia son, en primer lugar, la Europa central y América Latina. Por parte de Europa, la Segunda Guerra Mundial dejó huellas de hambre, inestabilidad económica y social que sólo se borrarían hasta el final de la dictadura de Francisco Franco en la década de los 70 del siglo pasado. En ese contexto, el plan Marshall, pensado para que Europa se levantara con ayuda estadounidense, sirvió para recuperar a Europa de la debacle, mientras que esos territorios se llenaban de ciudadanos convencidos que la vía propuesta por el primer mundo era la mejor al garantizarles el nivel de vida más alto que alguna vez existiera.

Esta calidad de vida que tenía la mayor parte de la población europea fue una de las piezas más importantes para consolidar la ideología predominante de Occidente (Marcuse, 1987) ya que permitía que las contradicciones propias del capital se hicieran evidentes fuera de estos espacios, generando la percepción inicial de que la humanidad había encontrado una forma ideal de cimentarse, dejando así, a la otra posibilidad, representada por el socialismo, como una visión innecesaria ante el esplendor del Estado de bienestar.

Europa pasó del horror de la guerra, a una reconstrucción que generó una derrama económica sin precedentes, con la consecuencia del Estado de bienestar. Los niños de la guerra habían envejecido pensando que el bienestar era posible, que el sistema, a pesar de todo, se regeneraba, eran los baby boomers en Norteamérica, y sus similares en Europa la generación que gobernaba en la década de los 60, misma en la que el capitalismo, en su especificidad del Estado de bienestar, tendría su primer ola de interpelaciones que terminaría por consolidar el sistema predominante hasta la actualidad.

Las manifestaciones juveniles ocurrieron en Varsovia, Alemania, República Checa, España, Estados Unidos, Francia, etcétera. El clamor parecía tener demandas sencillas y claras, pero, en el centro, todo apuntaba al final del primer ciclo del Estado benefactor; los jóvenes del 68 habían visto prosperar económicamente a sus padres de manera progresiva, eran la primera generación que asistía masivamente a las universidades y, por tanto, las expectativas de vida eran mayores a las que podrían tener sus padres sin instrucción superior (Hobsbawm, 1999). Eran jóvenes de clase media que querían escalar al próximo escalón de medición en las estadísticas económicas, eran los primeros en enfrentarse, sin ser pobres, a la contradicción primigenia del capitalismo: no todos podían ser ricos porque la acumulación estaba supeditada a la disponibilidad de los recursos naturales, que sí tenía un límite y que no todos pueden acceder a la clase más alta, o en palabras de Mézáros (2001) que el capital era el único límite del capital.



Como resultado de estos eventos, las primeras interpelaciones a la democracia representativa se hacían presentes aunque no en el sentido claro, en realidad, los movimientos sociales del 68, en sus distintas particularidades, tenían programas políticos que interpelaban al gobierno al reclamar las condiciones nacionales propias que les permitieran una calidad de vida mejor que la de sus padres, y señalaban a la incompetencia de la dirigencia como el factor que impedía la realización de sus deseos.

Ante este panorama, puede pensarse en una crisis del sistema, sin embargo, al mirar los eventos a casi 50 años de distancia, es posible rastrear sus consecuencias en los términos políticos, no así económicos. La forma en que estas interpelaciones desde lo político generaron un cambio en la historia puede verse al percibir en los momentos posteriores una apertura política mayor, en el sentido de que existieron mayores posibilidades de voto, más posturas partidistas disponibles, y por tanto, se comenzó a generar el modelo representativo más acabado, distinguido por el escuchar las opiniones de los ciudadanos para generar alguna respuesta al respecto.

Entonces, es a partir de este momento preciso, en que la ciudadanía mira a la política como aquello a lo que se puede apelar para generar los cambios deseados, idea que, en esencia no resulta incorrecta y en cierta manera, guía gran parte de la presente investigación. Sin embargo, la forma de hacer interpelaciones desde lo político no era abstracto, ni se apelaban a formas esencialmente distintas de la política, en realidad, estas interpelaciones que tenían su epicentro en las características del sistema tuvieron una lectura somera de la realidad y se dirigieron hacia el gobierno, haciendo que el sistema político se reestructurara por última vez, logrando así una sofisticación de los procedimientos democráticos representativos para canalizar las desaveniencias ciudadanas hasta llegar la idea más terminada: la gobernanza.

Entonces, es desde el final de la década de los 60 cuando una ciudadanía atenta de la realidad, que incluso se asume crítica y educada, toma para sí la costumbre de apelar a los gobiernos, es decir, a los procedimientos de la política,

dejando olvidada la posibilidad de una política distinta por no desbordar los límites de la representación con lo que los cambios que se hayan hecho posibles son accesorios cuando se mira a la estructura que no quede acotada únicamente a decisiones gubernamentales.

Esta forma en que el sistema político pudo reestructurarse desde eventos que lo contravenían –tales como los de 1968— se ponen de evidencia de una forma más explícita en la realidad latinoamericana si se atiende, incluso, al mismo momento histórico.

Eduardo Galeano dice sobre América Latina a la luz de la caída del muro de Berlín:

El muro de Berlín ha muerto de buena muerte, pero no alcanzó a cumplir treinta años de vida, mientras que el otro muro celebrará muy pronto sus cinco siglos de edad. El intercambio desigual, la extorsión financiera, la sangría de capitales, el monopolio de la tecnología y de la información y la alienación cultural son los ladrillos que día a día se agregan, a medida que crece el drenaje de riqueza y soberanía desde el Sur hacia el Norte del mundo. (Galeano, 2006:109)

Las palabras de Galeano, desde la sensibilidad estética, más que desde el rigor de la ciencia social, son una forma de poner en crítico contraste la realidad Europea con la Americana. Si bien, el proceso en Europa consolidó a la democracia representativa desde la comodidad generada del Estado de bienestar, la realidad latinoamericana fue el otro factor que articuló el afianzamiento de la democracia representativa estanca en procedimientos.

La historia del Siglo XX en América, en específico la segunda mitad, se vio marcada por la presencia de dictaduras militares, mismas que se pueden identificar con la política exterior salida desde el departamento de Estado de Estados Unidos. Y lejos de pensar en un poder absoluto del norte hacia el sur, lo relevante es mirar las expresiones revolucionarias y armas que provocaron estas dictaduras violentas del siglo XX.

Dado que hacer una lista y explicación histórica de todos los ejemplos de guerrillas y movimientos armados generados en el siglo XX de América Latina, significaría desviarse de los objetivos propuestos para la presente investigación, basta con hacer referencia abstracta a estos ya que no está en la particularidad de cada uno el motivo de mención.

La razón de pensar en esta región del mundo, el tercer mundo, como factor importante para la consolidación de la constitución política hegemónica, es porque las dictaduras militares y represoras no generaban un peligro alguno para el desarrollo de las fuerzas productivas, por el contrario, a diferencia de otras partes del mundo, estas recibían apoyos por parte de Estados Unidos, ya que estos gobiernos tiránicos representaban la estabilidad de las empresas norteamericanas en la región.

Y sin caer en las explicaciones de estos fenómenos desde el imperialismo, mismas que están exploradas por distintas perspectivas teóricas que tuvieron nacimiento en Latinoamérica, cabe señalar únicamente señalar este asunto para hacer una distinción entre la forma en que el capitalismo necesitó de la democracia en Europa por su pasado monárquico, mientras que, en esta latitud, el pasado colonial hacía que la democracia no fuera necesaria para el despliegue de las fuerzas productivas. Este distingo hace posible contravenir explicaciones que sean tan generales que no abarquen con exactitud las dos latitudes.

A partir de esta distinción, es posible analizar el nacimiento y consolidación del modelo representativo y sus procedimientos en el caso latinoamericano porque, si bien las dictaduras eran útiles, fue la misma naturaleza brutalmente violenta de éstas tenía la consecuencia de despertar, aunque marginalmente, distintas expresiones rebeldes que reaccionaban, violentamente en consecuencia, ante la situación establecida desde estos poderes tan opresores como los de la Europa del medievo.

Ante esto, la posibilidad de entender estas expresiones como consecuencia de contradicciones evidentes del modo de producción, resulta en una forma de

explicar las diferencias entre las interpelaciones al poder político en Europa o América Latina, aunque, con una consecuencia similar.

¿Cuál sería el elemento común que permite explicar a dos tipos diferentes de sociedades y gobiernos con un resultado similar?

La contención de contradicciones es el elemento común ante las protestas juveniles en Europa y las reacciones revolucionarias en la América Latina. En este sentido, un análisis que abarque ambas regiones del mundo, tendría que partir de cuestiones tanto cualitativas como cuantitativas, ya que, no sólo se pueden distinguir las contradicciones en el sistema como las generadoras de malestar social, sino, al momento de establecer a la democracia representativa como la forma de contención de todas las posibles, entonces, lo cuantitativo es observable respecto a los cambios necesarios que ocurrieron en un espacio u otro, es decir, mientras en Europa fue necesaria una apertura política que permitiera únicamente más actores en la vida pública, en América Latina, era necesario un cambio de régimen para que todas las expresiones subversivas se canalizaran a los procedimientos representativos, a tal grado que no son pocos los ejemplos de guerrilleros convertidos en funcionarios, e, incluso, de grupos de guerrilla que formaron partidos políticos inscritos a la institucionalidad que pretendían derribar.

Este plegamiento de grupos subversivos no significa que estas expresiones radicales hayan perdido su razón de ser o que hayan sido cooptadas por la institucionalidad, en realidad, describe una parte relevante de la sociedad del final del siglo XX y del siglo XXI. En este sentido, si las expresiones violentas perdieron esta cualidad es porque el sistema de partidos extendido, ahora, en América Latina, hace inviable proponer un movimiento armado, ya que, la sociedad entiende, ya en forma de doxa, que la democracia representativa es el punto más evidente del progreso humano, que hace innecesaria la violencia, y que, en sus procedimientos, tiene todas las posibilidades de generar los cambios políticos que se deseen.

Esta perspectiva, donde las dictaduras dejan de ser vigentes por no poder contener todas las contradicciones, no sólo permiten entender a la democracia representativa como una forma distinta de opresión política, sino, también es una posibilidad de cuestionar la narrativa tradicional que propone victorias absolutas respecto a cualquier tipo de movimiento político, ya que, de manera ideológica se asume que todas las expresiones de izquierda, radical o no, que no hayan llegado a la victoria –representada por tener el poder— son una total derrota; entender, entonces, a las expresiones radicales de izquierda como un elemento que posibilitó la transición de la dictadura a una constitución política menos brutal, como la democracia representativa, significa recuperar la trascendencia de estas expresiones radicales, además de lograr análisis menos reduccionistas que los que miran la política con la lógica de suma a cero.

En este momento, cuando la democracia representativa se erige como la única opción en el mundo Occidental, ya que es la constitución política correspondiente a la forma de gobierno que tiene los medios para contener las contradicciones del sistema, teniendo diferentes procedimientos que las hacen inocuas para la estructura, tanto los procedimientos como el discurso democrático representativo se solidifica en la práctica<sup>11</sup>.

En esta reproducción como *techné*, tanto la política como los otros campos de la sociedad, plegados a la lógica del modo de producción, generan una doxa que asume a las relaciones sociales existentes como carentes de valores morales, que sólo actúa por sí misma, de manera autónoma y despegada de ideologías, entonces, si estas ideologías ya están muertas, al desaparecer la posibilidad del segundo mundo ¿no será que en realidad la negación de esta ideología es porque todas las esferas sociales están colonizadas por una misma y por tanto se puede asumir como única y verdadera, en la paradoja, ideológicamente no ideológica?

---

<sup>11</sup> La forma en que la democracia representativa se refuerza y reproduce a partir de sus propias prácticas, tal y como se mostró en el subacápite 3.1.

La respuesta afirmativa a este cuestionamiento significaría una explicación sobre la forma en que se entiende la democracia representativa tanto en el ámbito que se expresa en la realidad, así como el de la producción académica en la materia, ya que, en ambas esferas, la democracia representativa ha dejado de cuestionarse y cualquier interpelación a esta, a la luz de la lógica del orden existente, puede ser desechada vacuamente al ser categorizada como ideología, o en palabras más simples, el pensamiento que desborde la ideología predominante, es tildado de ideología, al mismo tiempo que el discurso ideológico del orden vigente ha logrado asumirse, en su argumentación interna, como una verdad en casi acabada, por lo que sólo restan ir modificando detalles accesorios.

Un ejemplo de esta forma en que el modelo representativo se ha logrado tender al pensamiento unitario, es la falta de discusión respecto a la viabilidad del modelo representativo, tanto en la academia como en los distintos órganos institucionales, mismos que no cuestionan la validez del modelo ya que si alguien se atreviera, sería mirado como dictador o “antidemocrático”. El uso de esta palabra (antidemocracia) es el corolario al proceso que se ha buscado abordar, ya que, más que un uso en términos racionales, se ha convertido en una forma de llamar al *pecado* liberal del siglo XX, y demuestra que si es posible pensar en pecados democráticos, es porque la democracia se ha convertido en una *doxa* y ya no en una forma de convivir, por lo que al final, la no correspondencia de los gobernantes a los gobernados no sólo se haya asumido como algo existente, posible y cotidiano, sino que, además, forme parte de los procesos representativos.

Estas contradicciones contenidas, delinear el problema de la democracia representativa como el elemento que perpetua una política privilegiadora del *cratos*, y que en consecuencia, representa un logro de la Burguesía, pero no necesariamente de la humanidad en su conjunto.

## **Conclusiones**

Levantar velas desde la forma en que los humanos se comunican o se informan, como la base más importante de la sociedad, representa poner al elemento comunicativo en el primer orden de importancia ya que según el ejercicio comunicativo que se realice, se puede distinguir una socialización plenamente correspondiente, ya que, si entre dos personas existe una relación jerárquica o desigual al momento de hablar, entonces, la relación completa está supeditada a este intercambio por lo que es imposible romper con esta dinámica social ya que tiene en el habla misma la generación y perpetuación de una desigualdad.

Por el otro lado, tal y como se expuso en el segundo capítulo, una relación comunicacional, es decir, ese proceso dialógico y del con-saber a la manera de Pasquali, tiene en su ejercicio la posibilidad absoluta de generar una sociedad equitativa, donde la palabra de todos tenga un valor por el hecho de ser palabra y no por quien la profiere, por tanto, también en su ejercicio tiene la posibilidad de generar una relación justa e igualitaria y a la vez de mantenerla.

Partiendo de esta teorización que abarca a un objeto transversal entre la sociedad y la política, es posible mirar cómo los dos tipos de política que se distinguieron a lo largo de la investigación, y con específico en el primer acápite, la de la opresión y la de la libertad en colectivo, también pueden ser explicadas y contenidas por la diferenciación entre la relación comunicación y la informacional.

Una política generadora de opresión tiene como componente fundamental la jerarquía discursiva y la estructuración de un habla que no tiene si quiera la intención de entender a alguien, por el contrario, tiene como objetivo primordial el de imponer una racionalidad única que conlleva un discurso referente a la inclusión cuantitativa provocando un intercambio de displays, que bien pueden ser votos o solicitudes de transparencia sin que esto conlleve un encuentro verdadero con el intelecto de los otros.

Este impedimento de generar una racionalidad exterior al orden predominante provoca que el que obtenga una posición de privilegio, se erija como

un emisor institucional, observable en los detentores del poder político y en este mismo sentido puede entenderse la perpetuación de la opresión ya que es la misma elite política la que tiene el *monopolio légitimo* de la palabra, y por consiguiente, el de la racionalidad que se lleva a la práctica.

Entonces, a partir de esta explicación centrada en la importancia de la comunicación para entender la política, no sólo pone de relevancia los aportes que nuestro campo de estudio puede generar, sino propone un abordaje teórico que abandone los autores y perspectivas tradicionales de la ciencia política al plantear un punto de partida distintivo, localizado en lo comunicativo como factor primordial de la generación de civilización.

Este punto de partida en lo comunicativo, en relación con las clarificaciones conceptuales del inicio de la presente tesis, permitió la búsqueda de una explicación para el momento actual de la democracia representativa y las interpelaciones que se encuentran en la superficie, misma que a manera de síntesis de esta dialéctica, encuentra en la democracia representativa una institución moderna que tiene su mantenimiento y origen en las bases propias del proceso moderno en general, no sólo por los orígenes ilustrados de la representación, sino porque la democracia representativa posee una plena correspondencia con la racionalidad instrumental, por ejemplo, el privilegio de la libertad individual en beneficio del factor económico, las mediciones en variables cuantitativas para medir la *calidad democrática*, y el supuesto de la libertad de elegir para ocultar la opresión política con límites claros.

Pensar a la democracia representativa no sólo como producto de la racionalidad instrumental y la modernidad, sino como parte sustantiva de la misma, dio la posibilidad de someterla a una dialéctica análoga a la que realizaron Horkheimer y Adorno respecto a la ilustración, hecho que arrojó unas directrices particulares pero que, en el fondo, como se presentó en el tercer capítulo, conllevan una ineludible articulación con la crítica al proceso moderno.



Esta dialéctica de la democracia, permitió el estudio de la dualidad de la posibilidad democrática, ya que, por un lado, se puede mirar el espíritu inicial de la democracia tanto en Grecia como en la ciencia política ilustrada, donde existía el deseo de crear una organización política que incluyera a la mayoría de voces, mientras, en su otra posibilidad, se encuentra la representatividad actual, donde la cuantificación de indicadores sustituyó por completo a la posibilidad de la razón en colectivo al recargar los esfuerzos teóricos en una sola formación democrática, y no mirar a la democracia en sus distintas vertientes, en particular a aquella que encuentra en el conocimiento construido en escuchar a los muchos como posibilidad de un proyecto político en sí mismo, tal y como se apuntó al final del primer capítulo y el segundo en su totalidad.

Estas dos posibilidades de política, ambas contenidas en la democracia misma, y el hecho de que sólo una de ellas, la de los procesos representativos, se hubiera desplegado, se explicó en el tercer acápite disponiendo del marco teórico propuesto por Heidegger para la *techné*, ya que en el fondo, la democracia representativa abandonó cualquier rescoldo de episteme para dejar únicamente el cascaron de los procesos tecnificados.

Asumir a la democracia representativa sólo como un proceso tecnificado podría parecer severo en un primer instante, sin embargo, es posible sostener la afirmación a partir de mirar que todo aquello que podría significar la democracia está limitado únicamente al ejercicio del voto, y cada que existe una interpelación a las elecciones, se busca generar una mejora para efficientar el proceso electoral ya sea con *teorías* administrativas conocidas como gobernanza o con el simple mejoramiento del ejercicio del voto.

El hecho de que los proceso representativos estén en constante discusión para incrementar su eficiencia y no exista siquiera una discusión sobre si deben existir o no, son una muestra clara no sólo del tratamiento que se le da (como si fuera cualquier adminiculo tecnológico) sino también es muestra de que se ha convertido en una *doxa*, en una parte incuestionable de la política y de la sociedad, a tal grado que incluso preguntarse si deberían o no existir elecciones

es causal de ser señalado como pensador monárquico o dictatorial, de una forma no muy distinta a la que tienen los credos religiosos.

Asumir a la democracia representativa como *doxa* provoca que se le otorguen cualidades que no tiene por sí misma, por ejemplo, que es la vía para tener sociedades justas y libres: la herramienta es mirada por la herramienta misma, olvidando a aquellos que la crean y la utilizan, que no son otros que los seres humanos en su conjunto.

Este olvido por las personas no podría ser causal, sino que entraña la parte central de la discusión aquí planteada: al dar propiedades equivocadas al proceso representativo se provoca la no participación de los ciudadanos en asuntos relacionados con la política, tal y como se presentó en el tercer capítulo, al mirar que el asumir a los procesos representativos como la vía única de la expresión política conlleva que la responsabilidad de los *ciudadanos* parezca ser nula al concentrarse en la elección dentro de un determinado número de candidatos, y que el desprestigio que estos adquieran por su mal ejercicio del poder provoque un inmediato distanciamiento discursivo de la ciudadanía misma, teniendo en uno de sus ejemplos más significativos el de referirse a la elite política como *clase política*, error conceptual que instaura la separación entre gobernantes y gobernados que parece insoluble en las condiciones actuales.

Entonces, el desprestigio de la política por la generalidad de las personas no es significado de una crisis en el sistema, no es un momento inesperado y que complique la perpetuación del orden vigente. Los ciudadanos no participan porque sea una falla en el sistema, por el contrario, éstas no son “fallas” sino la estructura necesaria para que se mantenga esta forma de opresión, ya que, de lo contrario, si la política fuera una actividad prestigiosa y practicada en la cotidianidad, la idea misma de la opresión política sería contradictoria por ser la comunidad política la que detente el poder que les es inherente y ya no un grupo de individuos ejerciendo su razón subjetiva sobre la razón en colectivo.

Pensar en que los ciudadanos estén distanciados con el gobierno no sólo hace sentido en esta línea argumentativa, también tiene un sustento en eventos históricos que solidificaron esta formación política, ya que como se revisó al final del tercer acápite, al final de los años sesenta del siglo pasado, donde movilizaciones estudiantiles y sublevaciones violentas estuvieron presentes, como causa de la primer contracción del Estado de bienestar, provocó una serie de interpelaciones que, al final, tuvieron como consecuencia la apertura política en términos cuantitativos y la solidificación del sistema representativo como el único que puede dar salida a cualquier problema que se presente.

Y trayendo un ejemplo más cercano en el tiempo, sin la intención de usarlo como una comprobación empírica de la hipótesis desarrollada, mirar al proceso de transición política en Egipto podría mostrarnos una serie de eventos que ayudarían a evidenciar a la democracia representativa como formación política que inhibe a las expresiones políticas radicales.

Ante las protestas multitudinarias contra el régimen de Hosni Mubarak de 2011, no sólo ocurrieron hechos violentos, también fue un espacio propicio para el encuentro de subjetividades en la plaza Tahrir del El Cairo, en Alejandría y Mahallah. Fue una mezcla propia de un país en transformación política desde sus ciudadanos donde el poder político se quedó sin una respuesta que no fuera la represión. El proceso convulso que inició el 25 de enero, se proclamó finalizado con la elección del 21 de junio, donde la diversidad de voces y discusiones tuvieron como respuesta única la supuesta apertura política por medio de la democracia representativa: había elecciones, eran libres de elegir a su gobernante, la libertad y la justicia se habían fundado de un trazo con una pluma fuente Occidental.

La ironía de este hecho no sólo es evidente al mirar que las *radicales* protestas no generaron cambios igual de profundos en la realidad sociopolítica de Egipto, sino que, al tener el gran instrumento que la modernidad generó para la política, como apuntan Hardt y Negri, se hicieron punibles las expresiones políticas fuera de la vía única, no sólo la violencia para cambiar el régimen está fuera de

consideración, también los ejercicios más nobles y quizá ingenuos, deben caber en los límites precisos de lo que significa vivir en *democracia* (representativa, liberal y Occidental).

El establecimiento de la vía representativa como la única aceptada para dirimir conflictos desechó la posibilidad de una constitución política distinta pero también de la violencia como medio para llegar a un cambio político, hecho que sin otorgarle alguna carga valorativa, sí conlleva un factor más descartado para las organización política fuera de las instituciones gubernamentales y que por tanto, suma hacía el mantenimiento de la estructura al asumir a cualquier ejercicio de lo político que desborde los límites de la institución representativa como un acto ilegítimo por no cumplir las normas jurídicas y políticas de esta formación política, es decir, tanto el diálogo en la Plaza Tahrir, como los atentados contra Charlie Herbdó, las protestas de los universitarios mexicanos del 2012 o, las de la Plaza del Sol en España, son puestas en el mismo casillero de la otredad hasta que se erijan como una pieza más del tablero democrático como en el caso de Podemos en España y sean asumidas como expresiones legítimas.

Ante este panorama la distancia que los gobernados mantenemos de los gobernantes es la cuestión más grave y también, la más esperanzadora. Es la más preocupante porque el círculo de reproducción social está lejos de tener una crisis real que ponga en duda su subsistencia, y es la más esperanzadora porque salvo aquel periodo de la Atenas del siglo VI antes de la cronología cristiana, el gobierno de las muchas voces no ha existido, es aún una posibilidad, es todavía esa opción en que el conocimiento por todos y entre todos sea el que dirija la vida de los muchos, es la posibilidad que sigue latente y que aún en el fracaso podrá dejar frutos importantes en la historia. Y al final, esta esperanza y fatalidad es otra dualidad, esa que intuimos que por suerte, todo sigue en las manos de todos, y que también por mala suerte, todo está en manos de todos.

Febrero, 2015

## Bibliografía

- Adorno, T., 1984. *Crítica cultural y sociedad*. Madrid: SARPE.
- Adorno, T. 2005. *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.
- Adorno, T. 2007 y Horkheimer, M. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal.
- Arendt, Hannah. 2008. *La promesa de la política*. Barcelona:Paidós.
- Aristóteles, 2000. *La Política*. México: UNAM.
- Aristóteles, 2013. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza.
- Benjamin, W., 2012. *Angelus Novus*. Barcelona: Comares.
- Benjamin, W., 1991. *Para una crítica de la violencia*. Madrid: Taurus.
- Becerra Giovannini, S., 1984. Notas para una crítica metodológica de la teoría (o ciencia) de la comunicación En en Fernández Christlieb, Fátima y Margarita Yépez, *Comunicación y Teoría Social*.. México: FCPyS, UNAM.
- Berlin, I., 2005. *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N., 1993. *Igualdad y libertad*. Barcelona:Paidós.
- Bourdieu, P., 2008. *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI.
- Corral Corral, M., 1986. *La ciencia de la comunicación en México*. México: Trillas.
- Feyerabend, P., 1986. *Tratado contra el método*. Madrid: Tecnos.
- Cassirer, E. 2013. *Antropología filosófica*, F.C.E., México
- Cassirer, E. 1996. *El mito del Estado*, Ed. F.C.E., Colombia.
- De Sousa Santos, Boaventura. *Crítica de la razón indolente*, Desclée de Brouwer España, 2000
- Dussel, E. (2006). *20 tesis sobre política*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M., 1999. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Galeano, E., 2006. *Ser como ellos y otros artículos*. Madrid: Siglo XXI.
- Gramsci, A. (1975). *EL materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos.
- Herodoto, 1982. *Historias*. México: UNAM.
- Hardt, M y Negri, A. 2012. *Declaración*. Akal. España
- Heidegger, M. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. 2012. *El ser y el tiempo*. CFE. México

- Hobbes, T., 1984. *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Sarpe.
- Hobbes, T., 2000. *De cive: Elementos filosóficos sobre el ciudadano*. Madrid: Alianza.
- Hobsbawn, E., 1999. *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Grijalbo.
- Honnet, A., 2007. *Reificación*. primera ed. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, A., 2009 *Patologías de la razón*. Katz, España.
- Horkheimer, M., 1982. *Historia, Metafísica, Escepticismo*. Madrid: Alianza.
- Horkheimer, M., 2003. *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorroutu.
- Horkheimer, M., 2006. *Estado autoritario*. México: Itaca.
- Horkheimer, M., 2007 . *Crítica de la razón instrumental*. Argentina: Terramar ediciones.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. 2007. *Dialéctica de la ilustración*. Akal. Madrid
- Manin, B., 1998. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza.
- Marcos. P. 2012. *La vida política en occidente*. Miguel Ángel Porrúa. México.
- Marx, K., 2008 *Manifiesto del partido comunista*. México: Colofón.
- Marx, K. 2001 *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*. Marxists Internet Archive.
- Marx, K., 1984. *El capital*. 11a ed. México: Siglo XXI.
- Marx, K., 1989. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. 12a ed. México: Siglo XXI.
- Marcuse, H., 1987. *El hombre unidimensional*. Madrid: Ariel.
- Mézáros, I., 2001. *Más allá del capital*. Caracas: Vadell Hermanos.
- Negri, A. 2011. *Spinoza y Nosotros*. Buenos Aires: Nueva Vision.
- Ortega y Gasset, J., 2010. *La rebelión de las masas*. México: Gandhi.
- Pasquali, A. 1972. *Comunicación y cultura de masas* . Caracas: Monte Ávila.
- Rancière, J., 1996. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Sánchez Vázquez. 2008. La utopía de Don Quijote. *Revista de Estudios Cervantinos*. Vol. 6. Recuperado desde: [http://www.estudioscervantinos.org/6/Adolfo\\_Sanchez\\_Vazquez-La\\_utopia\\_de\\_don\\_Quijote.pdf](http://www.estudioscervantinos.org/6/Adolfo_Sanchez_Vazquez-La_utopia_de_don_Quijote.pdf)
- Sánchez Vázquez, Adolfo. 1967. *Filosofía de la praxis* México: Grijalbo.
- Sartori, G., 1993. *¿Qué es la democracia?*. México: IFE.
- Sartori, G., 2007. *Teoría de la democracia*. México: Alianza editorial.
- Suárez-Iñiguez, E., 2001. *De los clásicos políticos*. México: UNAM- M.A. Porrúa.

Suárez-Iñiguez, E., 2003. *Enfoques sobre la democracia*. México: UNAM.

Toqueville, A. d., 1984. *La democracia en América*. México: FCE.

Touraine, A., 1995. *¿Qué es la democracia?*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sfez, L. 1995. *Crítica de la comunicación*. Buenos Aires: Amorrortu

Vernant, J. 1992. *Los orígenes del pensamiento griego*. Paidós. España.

Weber, M., 1964. *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Zaragoza Ramirez, Mario., 2013. *Comunicación política, entendimiento y apropiación del espacio público. Algunas expresiones sociales en internet*. Texto presentado en la conferencia Internacional Comunicación Cultura y Ciudadanía, celebrada el 28 de junio de 2013 en la City University of London.

## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>3</b>
<b>1.- Tres acercamientos sobre la democracia. Representantes y representados: la brecha .....</b>	<b>9</b>
1.1La democracia representativa: la preferencia del procedimiento .....	11
1.2La democracia como el gobierno de los muchos en el problema clásico: clarificaciones conceptuales.....	20
1.3Lo político desde la Teoría Crítica.....	25
1.4Lo dialógico en lo político .....	35
<b>2.-Diálogo político y palabra:</b>	
<b>Armonización de la organización y el vivir políticos.....</b>	<b>48</b>
2.1 Vida y organización políticas, un problema de lo comunicativo.....	48
2.2 Diálogo político como elemento constituyente de la unión del vivir y la organización políticas.....	60
2.3 Que el mundo corresponda al intelecto: Constitución de un concepto de lo político.....	70
<b>3.-La distancia entre los ciudadanos y su ciudad: sus condiciones históricas.....</b>	<b>81</b>
3.1 La democracia como la herramienta que se volvió fin.....	82
3.2 La supresión de la libertar por medio de la libertad de elegir.....	94
3.3 Democracia representativa: contención de las contradicciones.....	105
<b>Conclusiones.....</b>	<b>117</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>123</b>