



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
FILOSOFÍAPOLÍTICA

EL IDEAL POLÍTICO DEL CIUDADANO:  
LA NECESIDAD DE UNA *PAIDEIA* DEMOCRÁTICA

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA:  
JOSÉ RAMÓN ORRANTIA CAVAZOS

TUTOR PRINCIPAL  
AMBROSIO VELASCO GÓMEZ IIFs-UNAM

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR  
MÓNICA GÓMEZ SALAZAR FFyL-UNAM  
GRISelda GUTIÉRREZ CASTAÑEDA FFyL-UNAM

MÉXICO, D. F., MAYO 2012



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.



*A mi pueblo extraviado*

*A mi Flor*

*Quien no me da un ovillo*

*Ella va conmigo*

*Por oscuros laberintos*



# ÍNDICE

<b>Introducción</b>	pg. 9
<i>Asterión: el eterno excluido</i>	pg. 9
<i>El Público</i>	pg. 22
<i>El Eclipse del Público</i>	pg. 26
<b>Capítulo 1: Liberalismo y Republicanismo: Características, Críticas y Creación de Públicos.</b>	pg. 30
<b>1. Democracia Liberal y Democracia Republicana</b>	pg. 31
<b>1.1 Democracia Liberal</b>	pg. 32
<b>1.1.1 Democracia Liberal: Características Generales</b>	pg. 33
<b>1.1.2 Críticas a la Democracia Liberal</b>	pg. 41
<b>1.1.3 El Público en la Teoría Democrática Liberal</b>	pg. 45
<b>1.2 Democracia Republicana</b>	pg.48
<b>1.2.1 Dos conceptos de “Republicanismo”</b>	pg. 48
<b>1.2.2 Democracia Republicana: Características Generales</b>	pg. 53
<b>1.2.3 Críticas a la Democracia Republicana</b>	pg. 58
<b>1.2.4 El Público en la Teoría Democrática Republicana</b>	pg. 63
<b>1.3 ¿Hacia una redefinición del Público?</b>	pg. 65
<b>Capítulo 2: Más allá del Pluralismo y el Multiculturalismo: Una Teoría Democrática Republicana</b>	pg. 68
<b>2.1 El Problema del Pluralismo</b>	pg. 71
<b>2.1.1 Carl Schmitt: Lo Político</b>	pg. 71
<b>2.1.2 Dos conceptos de “Pluralismo” en Schmitt</b>	pg. 73

2.1.3	Pluralismo, Autonomía y Control Democrático	pg. 75
2.1.4	El Pluralismo Liberal de Sartori	pg. 80
2.2	Un marco conceptual para las diversas formas de exclusión	pg. 83
2.2.1	Multiculturalismo y Reconocimiento	pg. 83
2.2.2	Opresión y Dominación	pg. 88
2.3	Virtud Cívica, Participación y Ciudadanía Activa: Principios de una Democracia Republicana	pg. 91
2.3.1	“Lo Político” vs. “La Política”	pg. 91
2.3.2	La Virtud Pública en el Republicanismo	pg. 96
2.3.3	Publicidad y Disenso	pg. 100
2.3.4	Ciudadanía Democrática	pg. 102
2.4	Dos Principios de la Democracia	pg. 104
2.5	Conclusiones	pg. 108
<b>Capítulo 3: Pluralidad, Comunidad y Bien Común:</b>		
<b>la Función Social de la Educación</b>		pg.111
3.1	Inconmensurabilidad, Tradición y Valoración	pg. 111
3.1.1	Thomas Kuhn: Tradición Científica y Cambio Científico	pg. 113
3.1.2	Tradición, Política, Identidad	pg. 118
3.1.3	Pluralidad y Criterio de Valoración	pg. 123
3.2	Hacia una epistemología de la Toma Democrática de Decisiones	pg. 126
3.2.1	Desencantamiento del Mundo: Punto de Partida de la Democracia	pg. 126
3.2.2	Sociedades Cerradas vs. Sociedades Abiertas	pg. 127
3.2.3	Relación entre Democracia y Verdad	pg.132
3.3	¿Por qué una Educación para la Democracia?	Pg. 133
3.3.1	Del Público a la Comunidad	pg. 133
3.3.2	El Público y el Bien Común	pg. 137

3.3.3	La Educación en Oakeshott y en Dewey	pg. 139
3.3.4	Democracia y Educación	pg. 143
3.4	Conclusiones	pg. 146
<b>Capítulo 4: Enseñanza Sofística y Democracia: Fundamentos Epistemológicos de la Práctica Democrática</b>		pg. 148
4.1	Fijación o Derramamiento de Sentido: <i>Doxa</i> vs. <i>Episteme</i>	pg. 148
4.2	La Enseñanza Sofística	pg. 152
4.2.1	La Democracia Ateniense y el Papel de los Sofistas	pg. 153
4.2.2	La Pedagogía Sofística como Formación Humana	pg. 154
4.2.3	Los Sofistas y los Contenidos de la Enseñanza	pg. 157
4.3	Democracia y Retórica	pg. 159
4.3.1	La Relevancia de la Enseñanza Sofística para la Democracia	pg. 159
4.3.2	El Tiempo como <i>Kairós</i> en la Argumentación Retórica	pg. 163
4.3.3	El Fundamento Epistemológico de la Práctica Democrática	pg. 167
4.4	Protágoras y Gorgias como Filósofos	pg. 168
4.4.1	Protágoras y la <i>Homo Mensura</i>	pg. 168
4.4.2	Gorgias y la Incomunicabilidad del Pensamiento	pg. 170
4.5	Conclusiones	pg. 173
<b>Capítulo 5: De la Dominación Ideológica a la Emancipación Pedagógica</b>		pg. 175
5.1	Hay de Retóricas a Retóricas	pg. 175
5.2	Dominación e Ideología	pg. 183
5.2.1	La Dominación: Carácter Ideológico de la Opresión	pg. 183



5.2.2 ¿Qué significa Ideología?	Pg. 188
5.3 Subalternidad y Lucha Ideológica: la Educación como Emancipación	pg. 195
5.3.1 Subalternidad y Educación	pg.195
5.3.2 ¿Puede hablar el Subalterno?	pg. 199
5.3.3 Ideología, Pedagogía y Dominación	pg.200
5.3.4 Educación y Emancipación	pg. 206
5.4 Colectividad, Libertad y Responsabilidad	pg. 216
5.5 Conclusiones	pg.218
<b>Conclusiones: la Educación como forma de Contrarrestar la</b>	
<b>Opresión y la Dominación</b>	pg. 223
<i>¿Ciudadano o Consumidor?</i>	Pg. 223
<i>De la Gobernabilidad a la Gobernanza</i>	pg. 226
<i>La Virtud Cívica como Alternativa</i>	pg. 228
<i>Opresión y Dominación</i>	pg. 231
<i>El Concepto de Ideología</i>	pg. 233
<i>Empoderando al Contrapúblico</i>	pg. 235
<i>La Educación como Adoctrinamiento</i>	pg. 236
<i>La Educación como <b>Techné</b> política</i>	pg. 239
<i>La Necesidad de una <b>Paideia</b> Democrática o de si puede</i>	
<i>Asterión hacer a Teseo Escucharlo</i>	pg. 240
<b>Fuentes Bibliográficas</b>	pg. 248



# **El Ideal Político del Ciudadano: La Necesidad de una *Paideia* Democrática**

## INTRODUCCIÓN

*-¿Lo crearás Ariadna?- dijo Teseo-.  
El Minotauro apenas se defendió.*

*Jorge Luis Borges,  
“La casa de Asterión”.*

*Asterión: el eterno excluido*

El mito del Teseo y el Minotauro ha sido interpretado como una alegoría que ilustra el paso del mito al *logos*, de la *hybris* a la *diké* como sociabilidad, como la confrontación de la bestialidad o el instinto y la razón. Pero también ha sido interpretado como el triunfo de Atenas sobre la cultura minoica, como el paso de una civilización a otra o como mito fundador. Cualquiera que sea la interpretación, me parece que podemos entender este mito como una exclusión: la del Minotauro. Vemos en las diferentes versiones de esta historia que la figura del Minotauro es apenas mencionada. Tanto en La *Biblioteca* de Apolodoro como en las *Fábulas* de Higino, así como en las *Metamorfosis* de Ovidio, el foco de la atención es siempre Teseo, “el que dio gobierno a Atenas” y es comparado por ello con Rómulo en las *Vidas Paralelas*. El Minotauro es olvidado del relato y se le menciona como

producto de la imprudencia de Minos al no cumplir su pacto con Poseidón, así como de la lujuria de Pasifae. En Apolodoro encontramos que lo nombran, *Asterión*, como su abuelo paterno, para después sólo hacer mención indirecta y apresurada de él.

No sé si existe algún texto que tome la perspectiva de Asterión anterior a aquel de Borges, “La casa de Asterión”, en el que nos habla el minotauro en primera persona -dando un vuelco a la idea que la tradición nos ha transmitido sobre él-, nos cuenta sus anhelos y esperanzas, sólo para ser asesinado por un Teseo que no logra ver ni comprender su humanidad. En el mismo tenor, y mediante elementos técnicos teatrales exquisitamente utilizados, Harrison Birstwistle y David Harsent, en su ópera “The Minotaur”, nos ponen delante de un Asterión que nos muestra su dolor, que nos habla directamente pero, desafortunadamente, no conoce el lenguaje del victimario, del griego: es un bárbaro (“¡Vamos, bestia estúpida, tonto con lengua trabada! ¡Habla!”), le incita un coro que hace escarnio de él). Por un lado, nos presentan al minotauro, al monstruo con cabeza de toro que sólo bufa ante sus víctimas, incapaz de controlar sus impulsos asesinos. Pero, mediante una máscara de rejilla metálica con iluminación interna, logran en otros momentos mostrarnos la cara humana dentro de ella -Asterión *hablándonos* desde sus sueños-, la humanidad del monstruo que reflexiona sobre su condición y la desesperación que estar encadenado a sus impulsos le acarrea. Asterión encerrado en su máscara, que es al mismo tiempo su prisión.

De igual manera que en el cuento de Borges, Teseo no entiende a Asterión ni le interesa hacerlo. Pero me parece más trágica la situación de la bestia en la ópera que en el cuento, pues él tampoco puede hablar el lenguaje del griego, no puede comunicarse, carece de algún lugar de enunciación desde el que ponerse en igualdad de condiciones mediante la palabra. Más aún, Asterión sufre su condición, ruge con la pesadumbre de su deseo afligido y desde su humanidad angustiada, mientras un coro griego lo incita a despedazar a sus víctimas. En los ojos de los mancebos y doncellas de la ofrenda puede ver su imagen reflejada, la misma que el cruel coro –como voz interna- le confirma:

¡Mal hecho, mal suceso, mal nacido, innatural, indigno de piedad, de amor, profanador, deforme, defectuoso, malformado, malévolo, maligno! ¡Habla, anormal!

No obstante el escarnio, en esta angustia el cantante no pronuncia palabra, sólo emite ruidos, bufá, brama y gruñe y la voz humana únicamente es escuchada en los momentos en que se nos permite mirar el rostro humano detrás de la rejilla de la máscara: una voz que no sólo no puede comunicarse, sino que ni siquiera puede dar cuenta de su condición, de su contradicción. En sus sueños, podemos ver la imagen del minotauro en un espejo: aquella imagen proyectada desde la mirada del otro, interiorizada, la reproducción negativa de su propia identidad que no sólo niega su humanidad (–Entre hombre y bestia, cerca de nada”, son las palabras que Asterión logra pronunciar en los estertores de la muerte), sino que le impone límites al cernirse sobre él como cárcel interna: –¡No! Cuando sueñas, sueñas sólo con el laberinto”.

Es ésta la exclusión que sufre Asterión, su tragedia, la del olvido de su humanidad al punto de que la tradición casi no recuerda su nombre y es famoso, más bien, por su brutalidad. Al igual que el –monstruo” que Víctor Frankenstein no quiso nombrar, a esta bestia se le llama Minotauro, porque recordar su nombre es reconocer su humanidad presente. Asterión es el arquetipo del excluido, al que la tradición –sataniza” y olvida. Le tilda de bestia, irracional, incivilizado, inculto, diferente, *otro*, por no poder *hablar*, pero no se preocupa en ningún momento por entenderle, re-conocerle. El minotauro, Asterión, es el eterno subalterno.

Esta interpretación del mito del minotauro ilustra bella y trágicamente una de las ideas que corren a lo largo de este trabajo: la opresión del subalterno, del oprimido, se ejerce y reproduce mediante una pedagogía hegemónica. Es decir, la opresión no sólo es física, lo es también pedagógica. Más aún, sostenemos que la opresión tiene un carácter estructural o sistémico. Es decir, que se imponen limitaciones sistémicas sobre grupos específicos, las cuales derivan de prácticas comunes, mecanismos de mercado, normas sin cuestionar, hábitos, creencias y símbolos, estereotipos, regulaciones institucionales y comportamientos, etc. La opresión es reproducida sistémicamente a través de prácticas institucionales, económicas y políticas.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Young, I., 1990: 41.

Si aceptamos esta afirmación, no estamos lejos de aceptar también que la subalternidad se perpetúa mediante un dominio ideológico: la pedagogía transmite ideología y a través de la ideología se hace política. El subalterno, el oprimido, carece de un lugar de enunciación no sólo física o topográficamente. Así como Asterión, en la percepción de sí mismo del subalterno, en su autoconciencia, no posee ni tiene derecho de poseer tal lugar, es un excluido absoluto que no puede dar cuenta de su condición de subalterno. En contrapartida, el opresor lo mira con superioridad y ve en él algo más que una sombra de sí mismo, y eso es lo que introyecta en el oprimido: el oprimido se ve a sí mismo desde los ojos del opresor, y más que oprimido es también dominado. Así, si la opresión es reproducida estructuralmente, la dominación –como incapacidad de la gente de participar y determinar sus acciones- provee una justificación ideológica de las estructuras de opresión dadas.

La pedagogía, de esta manera, se vuelve el factor determinante mediante el cual pasar de la opresión a la dominación (no en sentido temporal, sino estructural): el oprimido puede o no ver su condición, ser consciente de ella o no. La dominación consiste, justamente, en retirar de la vista del oprimido la relación de opresión, sin eliminar la opresión misma. Sin embargo, y es indispensable entender esto, no debemos pensar en tal dominación como planificación de voluntades tiránicas o conspiración elitista. La estructura misma, el funcionamiento sistémico, crea los ciudadanos que requiere a través de la reproducción estructural de las relaciones sociales, económicas y políticas, lo cual no significa que la ideología detrás de dichas estructuras no se manifieste teóricamente o tome forma discursiva. De hecho, la dominación podría entenderse como una extensión epistémica de la violencia ejercida en la opresión. Es decir, la dominación ideológica es dominación epistémica, violencia epistémica según Spivak. Más aún, me atrevería a decir que es también dominación hermenéutica, en cuanto afecta la construcción de sentido, la interpretación de la realidad y la narrativa histórica. La dominación, así, funciona mediante la desarticulación discursiva.

En este sentido, la dominación, en cuanto carácter ideológico de la opresión, se realiza a través de *dispositivos retóricos de la ideología hegemónica*, es decir, a través de un *rapport* pedagógico que reproduce el carácter pasivo del oprimido. Este carácter

ideológico puede entenderse como una sucesión de hechos discursivos que describen, legitiman, justifican, delimitan o construyen prácticas, instituciones, sujetos, identidades, interpretaciones y estereotipos, roles sociales, etcétera. Los dispositivos retóricos son, así, dispositivos hermenéuticos de poder y de control, dispositivos retóricos que el ciudadano común es incapaz de decodificar.

Es partiendo de esta consideración que hago el planteamiento de esta tesis: el ejercicio de la política (*praxis*), la puesta en práctica de determinados presupuestos teóricos de interpretación de la realidad, requiere la posesión de ciertas herramientas técnico-políticas, de una *techné* política como habilidad de participar en la formación de la voluntad común, como capacidad o virtud del ciudadano democrático: una habilidad retórica e intelectual, una *techné* política, las cualidades técnicas, sí, pero también axiológicas, de un ciudadano democrático. Así, estas herramientas técnico-políticas se entienden como herramientas de decodificación de los dispositivos retóricos en tanto sucesión de hechos discursivos y, por tanto, como herramientas hermenéuticas de re-construcción o reinterpretación de la identidad, de la narrativa histórica y de la función social, política y/o económica. En suma, estas herramientas técnico-políticas permiten al oprimido, al subalterno, la edificación de un lugar de enunciación propio.

En este sentido, la decodificación discursiva implica la crítica y análisis de los supuestos implícitos en los discursos legitimatorios de las ideologías dominantes. Estos discursos, en muchas ocasiones, no sólo justifican y legitiman las estructuras sociales y económicas de un sistema hegemónico, sino que incluyen supuestos antropológicos y pedagógicos que naturalizan un momento coyuntural o lo insertan en una determinada interpretación historicista de los sucesos históricos. Por ejemplo, las reformas educativas realizadas en diferentes lugares del mundo, entre ellos México y España, tienden a definir la “realidad” de la educación en términos de *competencias*, es decir, en términos de la oportunidad que la educación proporciona al individuo de desarrollarse y desenvolverse en un contexto mercantil neoliberal. El ciudadano, en tanto individuo, es concebido como interesado primordialmente por el desarrollo del ámbito e interés privados, lo cual implica un deslinde de la práctica política. Ahora, debemos tener en cuenta que tal cambio significó también un cambio del ideal de virtud cívica republicano por el de virtud sistémica y,

consecuentemente, el ideal del ciudadano activo ha dado paso al del ciudadano consumidor políticamente pasivo.

Lo anterior es claro en el reporte sobre la gobernabilidad de las democracias de 1975 de la Comisión Trilateral -un organismo privado, no-gubernamental, fundado en 1973 por ciudadanos privados distinguidos de Estado Unidos, Europa y Japón-. En el reporte, llamado *Crisis of Democracy*, se expresa (por boca de Crozier, Huntington y Watanuki) que los retos que los gobiernos democráticos enfrentaban en esos momentos se debían a sus éxitos pasados. Es interesante estudiar las conclusiones a las que se llegan en este estudio, pues dejan en claro la perspectiva plutocrática respecto al funcionamiento de la democracia y la manera en que sus conclusiones prefiguran las actuales políticas (económicas) respecto a los derechos sociales, laborales y de participación, a la función y alcances de la educación, así como al papel del Estado en cuanto a las relaciones internacionales y al funcionamiento del mercado.

Si bien las conclusiones sobre la concatenación opresión/dominación pueden servir para analizar diferentes relaciones sociales, nos interesa poner énfasis sobre aquellas relaciones derivadas de la ordenación democrático-liberal, al ser esto actualmente pertinente y tener posibilidad de arrojar luz sobre proyectos de re-definición de cómo entender la práctica democrática. Por ello, me parece indicado comenzar con un sucinto análisis de las implicaciones sociales, económicas y políticas del informe de la Comisión Trilateral.

En primer lugar, debemos tener en cuenta que la Comisión sólo cuenta con miembros de Europa, Estados Unidos, México, Japón, China y algún otro país del bloque asiático. Es decir, con pocas excepciones, como el caso de México, zonas de desarrollo industrial y financiero importante. Pero más relevante aún es el hecho de que en 1975 sólo contaba con miembros de Estados Unidos, Europa y Japón.

En segundo lugar, es de suma importancia el que comprendamos el tipo de democracia al que el reporte se estaba refiriendo. Desde la perspectiva de estos autores, la incorporación de amplios elementos de la población en la clase media fortaleció a ciertos grupos dispuestos a desafiar a las estructuras de autoridad existentes. La expansión de las



virtudes de equidad e individualismo ha provocado, desde su perspectiva, una deslegitimación y falta de confianza en la autoridad.<sup>2</sup> Así, esta interpretación describe la desconfianza en las instituciones y la crisis de ellas como una consecuencia natural del desarrollo estructural de la democracia, y da a entender- de forma similar a la antigua retórica aristocrática- que el espíritu igualitario, individualista y populista de la democracia conlleva la disolución de las mismas instituciones que le dieron forma y la hicieron posible. Lo anterior debido a que la incorporación de dichos elementos de la población a las clases medias se había traducido en un aumento sustancial de sus expectativas y aspiraciones: la ampliación de la participación política incrementaba las demandas sobre los gobiernos, mientras que el bienestar material había provocado la creación de nuevos estilos de vida y nuevos valores socio-políticos. De esta forma, se percibe al gobierno como responsable de satisfacer la necesidades a la vez que se da una escalada en lo que se considera como necesidad.<sup>3</sup> Todo esto, según el reporte, implicaba una sobrecarga (*overload*) para el gobierno a cargo de satisfacer las demandas y, en consecuencia, una expansión desequilibrada de las actividades gubernamentales, sobre todo en cuestiones económicas, provocando con ello un incremento en las tendencias inflacionarias.

Desde esta perspectiva, la democratización aparece como un proceso inversamente proporcional a la gobernabilidad: *“In a democracy, in short, the top political leaders work to aggregate interests; the political process often works to disaggregate them”*.<sup>4</sup> Estos dos conceptos son presentados como conceptos en guerra, pues *“An excess of democracy means a deficit in governability; easy governability suggests faulty democracy”*.<sup>5</sup>

Respecto a la educación, algo similar había ocurrido para la mitad de los 70s, con una importante expansión en el acceso a la educación superior que, por un lado, significó una sobreproducción de gente preparada en comparación con los trabajos disponibles; por otro, otra carga al presupuesto público (excepto en Estados Unidos) y un aumento en los

---

<sup>2</sup> Crisis of Democracy, pp. 161-162.

<sup>3</sup> Crisis of Democracy, p. 158-164.

<sup>4</sup> Crisis of Democracy, . 165.

<sup>5</sup> Crisis of Democracy, p. 173. Sin subrayado en el original.

impuestos para garantizar la gratuidad de la educación.<sup>6</sup> El problema, entonces, se planteó en los siguientes términos:

Should a college education be provided generally because of its contribution to the cultural level of the populace and its possible relation to the constructive discharge of the responsibilities of citizenship? If this question is answered in the affirmative, *a program is then necessary to lower the job expectations of those who receive college education*. If the question is answered in the negative, *then higher educational institutions should be induced to redesign their programs so as to be geared to the patterns of economic development and future job opportunities*.<sup>7</sup>

Las soluciones, entonces, oscilan entre un conformismo laboral o uno educativo por parte de los grupos que acceden a dicha educación, es decir: si se amplía la educación, el acceso a buenos trabajos será más restringido; si se quiere una educación diseñada de acuerdo con el desarrollo económico y las fuentes de trabajo, no todos pueden acceder a ella. Pero más aún, y debido al impacto económico que recibe el presupuesto público por el financiamiento de la educación, se oscila también entre una educación de gran alcance y mala calidad, o de corto alcance y buena calidad. La pregunta que plantean los autores, es, entonces: ¿Es acaso pertinente tomar la opción de la baja calidad en la educación? ¿Acaso podemos exigir de la población resignación para conseguir un buen trabajo? En mi opinión, esta coyuntura es en realidad retórica: la misma ideología de mercado y competencia que sustenta la creación de la Comisión se vislumbra aquí: una educación de calidad restringida a los mejores estudiantes (retórica meritocrática que enmascara políticas elitistas), y otra educación enfocada a más amplios sectores de la población, la cual los prepare para entrar en el *mercado laboral*, es decir, para vender su fuerza de trabajo.

Es interesante mostrar que, a pesar de que la formulación original se basaba en un planteamiento sobre la relación con el cumplimiento (*discharge*) de las responsabilidades de ciudadanía, éste es el único momento en que se menciona este punto y, o bien se olvida,

---

<sup>6</sup> Crisis of Democracy, p. 183.

<sup>7</sup> Crisis of Democracy, pp. 183 y 184. Sin subrayado en el original.

o se entiende este cumplimiento como ejercicio privado de una profesión en el mercado laboral.

Por último, y relacionado tanto con la disolución de las instituciones como con el papel educativo de ellas (gobiernos, sindicatos, empresas, escuelas y universidades, iglesias y grupos civiles), el reporte informa que, mientras que en el pasado esas instituciones tuvieron un papel de la mayor importancia en el adoctrinamiento (*indoctrination*) de los jóvenes, la efectividad de estas instituciones como medios de socialización ha declinado severamente. El reporte pone un énfasis primordial en la familia, la iglesia, el ejército y la escuela como medios de socialización.<sup>8</sup>

Me parece importante señalar que las instituciones que estos autores señalan como primordialmente afectadas son instituciones esencialmente anti-democráticas: ni la familia, ni la iglesia, el ejército o la escuela funcionan de forma democrática. Por eso mismo me parece curiosa la palabra seleccionada para señalar el proceso de *socialización*: adoctrinamiento. Es importante ubicarnos en el contexto histórico de ese tiempo, pues como comenta Chomsky acerca del informe de la Comisión, “[...] el activismo estudiantil – el movimiento de derechos civiles, el movimiento antibelicista, el movimiento feminista, los movimientos ambientalistas— probaba que los jóvenes no estaban correctamente adoctrinados”.<sup>9</sup>

Sin ir demasiado lejos, en el apéndice de Ralf Dahrendorf en el mismo reporte ya hay una crítica a dicha perspectiva: lo que se debe evitar “[...] is a deliberate policy of educational retrenchment –a policy in which educational institutions are once again linked

---

<sup>8</sup> Crisis of Democracy, p. 161. Todo lo anterior es expresado en las sugerencias plasmadas en las conclusiones del reporte: Balance y relaciones equitativas entre la autoridad gubernamental y el control popular; fortalecimiento del liderazgo, formular objetivos generales, determinar prioridades, iniciar programas; centralización del poder (congreso); fortalecimiento del liderazgo de primeros ministros o presidentes; transferencia del departamento de presupuesto (*Budget Bureau*) a la oficina del primer ministro/presidente; creación de posiciones de alto nivel para ayudar al primer ministro/presidente; reorganización y desarrollo de investigación de políticas en la oficina del primer ministro/presidente; Crisis of Democracy, pp. 174 y 175.

<sup>9</sup> Chomsky, N., “El trabajo académico, el asalto neoliberal a las universidades y cómo debería ser la educación”, recuperado en septiembre de 2014 de: Sociólogos, Blog de Sociología y Actualidad, [http://sociologos.com/2014/03/13/noam-chomsky-el-trabajo-academico-el-asalto-neoliberal-a-las-universidades-y-como-deberia-ser-la-educacion/?utm\\_content=buffer8ce99&utm\\_medium=social&utm\\_source=twitter.com&utm\\_campaign=buffer](http://sociologos.com/2014/03/13/noam-chomsky-el-trabajo-academico-el-asalto-neoliberal-a-las-universidades-y-como-deberia-ser-la-educacion/?utm_content=buffer8ce99&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer)

to economic output and economic performance rather than to the need to give every individual a chance to take part in the political process”.<sup>10</sup> Las democracias, según Dahrendorf, deben evitar la creencia de que *un poco* más desempleo, *un poco* menos educación, una disciplina *un poco* más deliberada y *un poco* menos libertad de expresión se traducirían en un gobierno en el que sería posible gobernar efectivamente.

Como se hace evidente, la perspectiva que de la democracia se tiene en el reporte es la perspectiva hegemónica neo-liberal. La democracia se entiende como un procedimiento de selección de elites que agregan preferencias a través de su organización en partidos políticos. Es la teoría elitista de la democracia que criticaremos en el primer capítulo. A la vez, se concibe el papel del Estado como aquel que garantiza la gobernabilidad, la coordinación entre el gobierno y actores no estatales en la toma de decisiones. Pero, si según el reporte un mayor participación democrática significa una menor capacidad de gobernabilidad, ¿en que actores están pensando?

Este diagnóstico se inscribe inmediatamente dentro de una tradición liberal específica: la tradición que viene de los *Federalistas* que estudiaremos en el capítulo primero, en que se resalta la importancia de un gobierno centralizado, la representación con mandato libre y un equilibrio de poderes (virtudes sistémicas) que garanticen el libre ejercicio de los derechos privados de los individuos, aunque alejen del ciudadano común la toma de decisiones directas. Esta tradición neo-liberal que ha encarnado, ahora, en el concepto de gobernanza, donde a la vez que se clama por mayor participación de la sociedad civil en la toma de decisiones y en el control de los gobiernos, se reduce ésta al cabildeo (*lobbying*) y la presión ejercida sobre los congresos por parte de las instituciones privadas y ONGs con intereses en las políticas nacionales e internacionales. Como veremos, el concepto de gobernanza implica el fortalecimiento del papel disciplinario del Estado como garante de la estabilidad requerida por las instituciones privadas para su participación activa (pero con ganancia privada) en la sociedad;<sup>11</sup> tradición liberal ésta que encarna en las reformas laborales y educativas de México, España y demás países, a través de las cuales se *liberaliza* el mercado mediante la “flexibilidad” de los empleos, creando

---

<sup>10</sup> Crisis of Democracy, p. 192.

<sup>11</sup> Estévez, A., 2008.

inseguridad laboral y reducción de derechos sociales-laborales e imponiendo al funcionamiento y resultados de las universidades criterios mercantiles de eficiencia.

De acuerdo con todo lo anterior, dividiremos la tesis en cinco capítulos y una conclusión. En el primer capítulo, analizaremos el concepto de democracia desde dos perspectivas diferentes: la liberal, que por algunos de sus supuestos antropológicos y políticos, argumentaré, culmina en las políticas neo-liberales y la gobernanza; y la republicana, que pone el acento en una participación activa en la deliberación y toma de decisiones por parte de la ciudadanía. Intentaré mostrar que, desde el punto de vista de esta última tradición, es falso que una mayor democratización se traduzca inmediatamente en menos capacidad para gobernar. Para ello, expondré brevemente las características generales atribuidas tanto al liberalismo como al republicanismo y analizaré cuáles son los tipos de relaciones que se considera necesario regular en cada teoría para un buen funcionamiento social. Finalmente, haré una crítica de ambas tradiciones.

En el capítulo segundo, desde una perspectiva de la constitución plural de la sociedad y sus consecuencias para la ordenación política, intentaré mostrar que existe una interpretación del modelo republicano que se libra de las críticas expuestas en el primer capítulo y que, por el contrario, permite la integración de la pluralidad en un espacio deliberativo común de aparición de la diferencia: aquel expuesto por Maquiavelo en sus *Discursos*, en los que se por primera vez se concibe la discordia como benéfica para la sociedad y para el mantenimiento de la libertad dentro del orden político. Mostraré, a la vez, que en autores actuales como Chantal Mouffe podemos encontrar reinterpretaciones de tal teoría (como es su concepto de *agonismo*) y que nos permiten articular un nuevo discurso republicano de la democracia, alterno al discurso democrático liberal. Así, intentaré mostrar la necesidad de la posesión de un nivel de virtud cívica, en el sentido mencionado arriba de posesión de habilidades técnico-políticas (*techné* política) y axiológicas, por parte del ciudadano para el buen funcionamiento de una democracia de tipo republicana o participativa.

En el tercer capítulo, el cual funciona como bisagra de la tesis, expongo la necesidad de la educación como medio de (re- o auto-) construcción del ciudadano democrático capaz de ejercer una ciudadanía activa o participativa. A la vez, pretendo mostrar la relación que existe entre una sociedad democrática y una educación progresista que concibe el cambio y la discordia como inevitables y, más bien, deseables. Por el contrario, una sociedad estática será aquella que conciba el cambio y la discordia como males y, por ello, proporcionará una educación acorde con esos principios. Analizaré, de esa forma, el concepto de tradición (más tarde paradigma) de Thomas Kuhn, y relacionaré su explicación del cambio científico con el de cambio social. A continuación, expondré los conceptos de sociedad abierta y sociedad cerrada de Popper, para relacionarlos con las sociedades estáticas y progresistas de John Dewey, así como con su concepto de educación democrática. Rescataré su concepto de comunidad como enfrentado a aquél de sociedad, entendiendo por ésta la vida de grupos que se asocian por las relaciones provocadas por las consecuencias directas e indirectas de las acciones de sus miembros, pero sin integrarse lo suficiente como para regular tales consecuencias; mientras que aquélla consiste, para Dewey, en una actividad conjunta de los miembros que persiguen un bien en común a través de la regulación consciente de las consecuencias de las acciones de las personas que intervienen en ellas, y donde la idea de una vida comunitaria implica, necesariamente, la de democracia, en el sentido de que los miembros de una comunidad tienen la oportunidad de conocer y participar en la definición del fin común a través de la comunicación de sus intereses y de sus propósitos. Finalmente, mostraré cómo necesitamos ir más lejos de un concepto académico de educación para poder alcanzar aquella educación proveedora de herramientas técnico-políticas y axiológicas que entiendo como *virtud cívica*.

En este sentido, en el capítulo cuarto haré una defensa de las sofistas en cuanto educadores de la democracia, acorde con la perspectiva que Werner Jaeger tiene de estos pensadores. En esta reivindicación, intentaré mostrar cómo sus teorías nihilistas o relativistas (principalmente aquéllas de Gorgias y Protágoras) se traducen en teorías políticas democráticas y en una concepción del ciudadano democrático que pretendo rescatar. Así, intentaré dar una visión de los sofistas como iluminadores o ilustrados de la antigüedad, como aquellos que entendieron el poder político de manera secular y la constitución democrática como coyuntural (en contraste con teorías esencialistas como la

platónica). Por último, reivindicaré la práctica pedagógica sofisticada, su *Paideia*, como una educación del ciudadano democrático, en el sentido de que estos maestros estaban dispuestos a enseñar a cualquier ciudadano (que pudiera pagar, es cierto, pero que, aún siendo excluyente, es ya una secularización de la política) la *techné* retórica para poder participar en el foro.

En el último capítulo radicalizo la tesis: mediante una exposición del concepto de *opresión estructural* en Iris Marion Young y a través de la interpretación de la condición de subalterno de Spivak, relaciono la falta de las herramientas técnico-políticas con la imposibilidad no sólo de acceder a un lugar de enunciación, sino con la de construir uno. Así, expongo el concepto de *estructura material de la ideología* de Gramsci, y lo relaciono con aquel de *opresión estructural* de Young. De igual forma, y a través del concepto de *Aparatos Ideológicos de Estado* de Althusser, expongo la diferencia y relación de los conceptos de *opresión* y de *dominación*, presentando la dominación como el carácter ideológico de la opresión. Finalmente, relaciono la adquisición de las herramientas técnico-políticas antes expuesta con el modelo pedagógico de Paulo Freire, y sugiero que un modelo enfocado como éste en la capacidad discursiva es esencial para la construcción de lugar de enunciación y la reinterpretación discursiva de la identidad.

Por último, en las conclusiones, intento trazar una línea que conecte de manera más directa los puntos expuestos a lo largo de las páginas de la tesis, y que hubieran podido quedar desarticulados. Así, retomando el concepto deweyano de comunidad y su consideración pragmática de la formación de públicos, reconstruyo los argumentos de la tesis de abajo arriba, yendo de la consideración de la educación a la del tipo de ciudadano coherente con ella, para finalizar con una discusión del régimen democrático asentado sobre una práctica consciente de una *Paideia* democrática que recupere y de sustento al valor de la *Isonomía* como aparición de la diferencia en el espacio público de participación y formación de la voluntad política.

Así, y como puede verse por la descripción de los contenidos de esta investigación, los conceptos de comunidad y de público de Dewey estarán presentes a lo largo de los distintos apartados. Por ello, me interesa dejar claros algunos presupuestos de este trabajo para tener como referentes durante la lectura, entre ellos contar con una teoría del público

que nos sirva para interpretar la práctica política y las relaciones sociales entre sujetos individuales y colectivos. Para ello, utilizaré la concepción de John Dewey del concepto de *Público* y su diagnóstico del eclipse del público en el siglo XX. A partir de ahí, y teniendo como referencia este concepto, podremos entender los conceptos de opresión como las consecuencias de las relaciones o transacciones entre individuos, y no como un concepto abstracto o retórico ajeno a la práctica real de los sujetos.

### *El Público*

Las condiciones de las sociedades modernas han provocado lo que Dewey llama “el eclipse del público” en las democracias actuales, en el sentido de que, aunque existe un público, éste se muestra incapaz de ejercer algún tipo de conducción de los asuntos públicos y de constituirse políticamente. Dewey, tomando una postura sociológica y pragmática, intenta definir al público desde una posición de observación de las consecuencias que los actos humanos tienen sobre los demás, por lo que las caracteriza dependiendo de su alcance: por un lado, consecuencias que afectan sólo a las personas directamente involucradas en una transacción y por tanto con un alcance controlable por las partes involucradas; por otro lado, aquellas que afectan a otros situados más allá de los directamente interesados y que, por ello, involucran más partes.<sup>12</sup> Me parece que, para evitar reducciones economicistas, podemos utilizar esta idea de Dewey cambiando el término transacción por relación social, pues de esta forma incluiríamos otro tipo de modos de relacionarse como los culturales, familiares, de género, políticos, etcétera, y evitaríamos caer en reducciones de tipo economicista como las señaladas por los críticos de la gobernanza y del modelo educativo propuesto en el informe de la Comisión Trilateral de 1973.

Según Dewey, esta distinción nos proporcionaría la clave para diferenciar entre lo público y lo privado, dependiendo del alcance de las relaciones entre las personas: cuando las consecuencias de una relación entre dos personas (u organizaciones) se limitan a ellas, tenemos una relación privada; mas, cuando las consecuencias de dicha relación se

---

<sup>12</sup> Dewey, J., 2004: 63 y 64.



extienden fuera o más allá de ellas mismas, incluyendo otras partes, se afecta el bienestar de muchos otros y se considera que *se ha creado un público*. El reconocimiento de dichas consecuencias, generalmente, implica un esfuerzo por regularlas: “El público lo componen todos aquellos que se ven afectados por las consecuencias indirectas de las transacciones [relaciones], hasta el punto en el que resulta necesario ocuparse sistemáticamente de esas consecuencias”.<sup>13</sup> En este momento, algo parecido a un estado o a la política aparece en escena. Sin embargo, el no reconocimiento de estas consecuencias se puede traducir (y sostendremos que lo hace) en relaciones de opresión y/o dominación. Como veremos con detalle en los capítulos 3 y 5, las relaciones de opresión y dominación tienen que ver con hábitos, costumbres, prácticas e instituciones que las perpetúan a través de una ideología hegemónica dominante. Hablar de dominación u opresión sin hacer referencia a las relaciones creadas a partir de estas formas organizacionales no tiene mucho sentido.

Esto no quiere decir que toda relación deba ser un asunto público, ni siquiera que toda relación que se extienda más allá del individuo deba ser regulada políticamente. Es importante distinguir entre lo público-privado y lo social-individual, pues el hecho de que dos personas establezcan una relación privada es en sí una relación social, aunque no sea pública. Son las consecuencias de dicha asociación las que determinarán, *siempre coyunturalmente*, si dicha relación es pública o privada.<sup>14</sup> Quiero insistir en el carácter histórico-coyuntural de todo público, en el sentido de que la formación de un tipo de público y sólo de uno corresponde a una época y un lugar determinados.<sup>15</sup> El carácter contingente de la definición de lo público y lo privado implica que ella cambiará contextualmente, lo que permite que algunas demandas que en otro momento histórico no fueron consideradas como relevantes públicamente, puedan adquirir un carácter público-político cuando un número importante de personas u organizaciones considere que necesiten ser reguladas.

Esta *porosidad* de lo público puede ser entendida en el sentido de que existen relaciones opresor-oprimido no reconocidas por no haber sido aún articuladas en demandas

---

<sup>13</sup> Dewey, J, 2004: 69.

<sup>14</sup> Dewey, J, 2004: 70 y 71..

<sup>15</sup> Dewey, J, 2004: 82 y 83.

(para utilizar el lenguaje de Laclau en *La Razón Populista*<sup>16</sup>), por no haber sido articuladas a través de un momento de exterioridad o de autoconciencia en el que el oprimido pone en cuestión la naturalidad, la normalidad o incluso la justicia de la relación en la que se encuentra inmerso. Como veremos en el capítulo 5, existe un movimiento dialéctico (en el sentido más apegado a su etimología) entre la situación de opresión en la que el oprimido se encuentra subsumido y la formulación articulada de la demanda, la cual se constituye en una nueva narrativa, en una capacidad comprensiva de las relaciones coyunturales de opresión. El reconocimiento, entonces, no se entiende de forma pasiva como donación otorgada por el opresor. El reconocimiento es demandado activamente, es impuesto al dominador, so pena de ser entendido como concesión paternalista.

Insistiremos en el carácter retórico de la demanda de reconocimiento, en su articulación discursiva y coyuntural, en su carácter narrativo. De acuerdo con esto, no podemos adelantarnos a la historia ni actuar *en nombre* de los agentes que podrían ser afectados. Sin embargo, no debemos confundir el ámbito político de la práctica democrática con el jurídico. Hay una fijación de sentido mediante la creación de leyes que limita coyunturalmente el sentido de muchas prácticas a través de una maquinaria institucional. Una dialéctica entre hechos históricos y *constitución* de un estado definirá en gran medida qué será un problema, un tema de discusión pública relevante. Así, si tenemos en cuenta que las consecuencias por las que se crea un público se extienden más allá de la voluntad de los involucrados en una relación determinada -es decir, es probable que estos últimos no tuvieran interés en producirlas y tampoco puedan regularlas<sup>17</sup>-, podrían ser necesarios arbitrios y medidas especiales para que tales consecuencias sean atendidas. Esta función es asumida por un grupo diferente al involucrado en la relación y sus consecuencias: los funcionarios de un estado. Siguiendo este razonamiento, para Dewey «el Estado es la organización de la vida pública realizada mediante los funcionarios para proteger los intereses que sus miembros comparten».<sup>18</sup>

Sin embargo, a causa del carácter histórico-coyuntural de todo público y de la falibilidad del juicio humano, todas las observaciones en cuanto a las consecuencias y las

---

<sup>16</sup> Laclau, E., 2006.

<sup>17</sup> Es claro el paso de un concepto normativo de *público* a uno pragmático.

<sup>18</sup> Dewey, J, 2004: 74.

medidas a tomar para regular aquéllas capaces de crear un público están sujetas a error, son tan falibles como cualquier plan. Es decir, según Dewey el progreso no es continuo y constante, sino que existen, en la constitución de los públicos y en las regulaciones, tanto avances como retrocesos.<sup>19</sup> Siguiendo esta línea de razonamiento, el estadounidense considera que, en el siglo XX (y afirmamos que en el XXI sigue ocurriendo) se dio un eclipse del público, diagnóstico que puede ser confirmado, si bien desde marcos teóricos diferentes, por las observaciones hechas por distintos filósofos y teóricos de la democracia.<sup>20</sup> El eclipse del público es visto por Dewey en una forma política particular: la democracia moderna (principalmente la estadounidense). Es interesante la manera en que Dewey define las características del público democrático de los Estados Unidos:

En un país como el nuestro [EEUU] decimos que los legisladores y los ejecutivos son elegidos por el público. La frase parece indicar que el Público actúa. Pero, después de todo, los hombres y las mujeres individualmente ejercen el derecho al voto; el público, por tanto, es un nombre colectivo para designar una multitud de personas cada una de las cuales vota como una unidad anónima.<sup>21</sup>

Resalta de esta definición el que Dewey piensa en cada ciudadano como un funcionario del público, a fin de cuentas como representante del interés público y que expresa su voluntad tal como lo haría un senador. Al igual que ellos, su voto puede ser tendencioso, ciego, egoísta o equivocado, es decir, puede fracasar en representar el interés que se le confió. Los individuos y los grupos constituyentes de una comunidad tienen una doble agenda: los intereses de la comunidad y los intereses particulares. Es pertinente, entonces, realizar preguntas sobre la constitución del bien común y sobre el ejercicio de la ciudadanía. Como señalaremos en los capítulos 2 y 3, la democracia requiere, para su funcionamiento, de *ciudadanos* virtuosos, es decir, ciudadanos que posean una *techné* política mediante la que contribuyan al bien común: la deliberación pública depende de una distribución equitativa

---

<sup>19</sup> Dewey, J, 2004: 72-74.

<sup>20</sup> Ver Bobbio, 2005; Macpherson, 2003; también el diagnóstico hecho por Estévez acerca de la gobernanza refuerza esta afirmación. La crítica constante de Chomsky al modelo neo-liberal y de la invasión de criterios de mercado de ámbitos ajenos a éste corren paralelamente a este razonamiento.

<sup>21</sup> Dewey, J, 2004: 97.

del conocimiento de las consecuencias que las relaciones establecidas entre los miembros de la asociación conllevan, y de la capacidad de articular estas relaciones en demandas sociales. Una falla en esta distribución se ha traducido en una distribución inequitativa de otro tipo de recursos sociales, económicos, educativos, culturales, etcétera, como señalaremos en el capítulo 2. Un público despojado de virtud cívica es, desde esta perspectiva, un público eclipsado.

### *El eclipse del público*

Para entender las razones del eclipse del público estadounidense, necesitamos tomar en cuenta, por un lado, que existe una gran cantidad de agentes extra legales –recursos sociales, económicos, culturales, etcétera– que están más cerca de la conducción de los asuntos políticos que el denominado “público democrático”. De hecho, “El público está tan confundido y eclipsado que ni siquiera puede ver los órganos a través de los cuales se supone que interviene en la acción política y el sistema de gobierno”.<sup>22</sup> Algunos factores que influyen en el eclipse del público son la especialización y el tamaño de las sociedades, los cuales han provocado también un distanciamiento y un derrumbe en la responsabilidad de los representantes elegidos ante el electorado. No sólo eso: las consecuencias indirectas de la era mecánica y de las comunicaciones en masa no pueden ser abarcadas por el juicio del ciudadano común. Estas consecuencias afectan a un número tan amplio de personas e instituciones que el público resultante no se puede identificar a sí mismo, no se distingue.<sup>23</sup> De hecho, la internacionalización o globalización resultante de las relaciones comerciales, industriales, de comunicación, etcétera, destruye toda posibilidad de un público unitario, lo que hace más difícil la posibilidad de entendimiento entre la pluralidad de públicos. Este fenómeno ha hecho casi imposible, para el ciudadano común, realizar un juicio definido acerca de estos temas.

Por otro lado, la estructura de la participación, la cual es reducida casi únicamente a las urnas, y el hecho de que el electorado está más bien compuesto de grupos con opiniones

---

<sup>22</sup> Dewey, J, 2004: 122.

<sup>23</sup> Dewey, J, 2004: 123-125

basadas en intereses privados de grupo, muestran que las elecciones de los ciudadanos no son efecto de un juicio político, sino que se vota “por el partido”, por el color, por las mercaderías políticas, como las denominaría Macpherson.<sup>24</sup>

En este sentido, nos dice Dewey, “El problema de un público organizado democráticamente es *primaria y esencialmente un problema intelectual*, en un grado que no tiene paralelo con los asuntos políticos de épocas anteriores”.<sup>25</sup> No existen órganos establecidos para regular las corrientes de acción social, por lo cual todos estos factores han creado una situación de apatía política y de escepticismo respecto de la eficacia de la acción política. Aunado a esto, y cada vez de manera más violenta, está el acceso fácil a las diversiones y espectáculos y el bombardeo mediático, que distraen a los miembros del público a un grado tal que evitan que se organicen en un público efectivo.<sup>26</sup>

Por último, Dewey menciona la movilidad y fluctuación de los públicos, contrastando con los públicos anteriores, comunidades locales en gran medida homogéneas y estáticas: “Las fuerzas más recientes han creado formas asociativas móviles y fluctuantes”.<sup>27</sup> Los cambios en la vida familiar, la movilización de grupos rurales a centros urbanos, la “manía” por la movilidad y la velocidad, la obsolescencia programada de los bienes materiales, etcétera, son muestra de ello. Las asociaciones son demasiado mudables para permitir la constitución de un público que se identifique a sí mismo.<sup>28</sup>

La suma de todos estos factores resulta en un público —o una suma de públicos— *eclipsado*, es decir, existente (no podemos hacer caso omiso de las consecuencias públicas que las relaciones entre individuos y grupos tienen) pero bajo las sombras, invisible y oculto. Los distintos factores oscurecen distintas caras de su multifacética apariencia: es un público apolítico y apático porque se siente impotente ante el tamaño de las sociedades y la estructura de las relaciones de poder; un público ignorante a causa de la especialización de la política como carrera y de la desigualdad en las oportunidades para acceder a una educación; un público engañado a causa de la falta de responsabilidad de los representantes,

---

<sup>24</sup> Macpherson, C. B., 2003: 116 y 117. De hecho, Macpherson critica la organización tipo mercantil del modelo de democracia liberal propuesto por Schumpeter.

<sup>25</sup> Dewey, J, 2004: 125. Sin subrayado en el original.

<sup>26</sup> Dewey, J, 2004: 131 y 132..

<sup>27</sup> Dewey, J, 2004: 132.

<sup>28</sup> Dewey, J, 2004: 133.

demasiado lejanos para que se les exija cuentas, y por la manipulación ejercida por los medios de comunicación coludidos con los intereses de los grandes empresarios y los poderes estatales; en fin, un público desarticulado y desmembrado a causa del énfasis individualista que se pone en el interés personal y el bien individual sobre los intereses de mayor alcance, los cuales podrían dar forma a un público democrático.

Este diagnóstico se cierne sobre nuestras cabezas de manera aterradora, dejándonos casi en la inactividad política y condenándonos, como lo haría Schumpeter con su “naturaleza humana en la política”, a la apatía y la ineptitud con respecto a los asuntos públicos.

De esta manera, la pregunta que nos concierne es: ¿es posible revertir la desarticulación del público a través de una *Paideia* democrática? ¿Puede Asterión hacer a Teseo escucharlo?

Antes de pasar al primer capítulo, quiero agradecer a mi asesor, Dr. Ambrosio Velasco Gómez, así como a los dos miembros de mi comité tutorial, Dra. Mónica Gómez Salazar y Dra. Griselda Gutiérrez, por el apoyo proporcionado, la atenta lectura y las sugerencias realizadas para la realización de este trabajo. También quisiera agradecer al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda y al Dr. Moisés Vaca por sus comentarios sobre esta tesis.

De manera especial quiero agradecer al Dr. José Manuel Bermudo Ávila, de la Universidad de Barcelona, por su trato atento, cálido y humano durante mi estancia doctoral en dicha universidad. A su vez, agradezco a los compañeros del Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona por su paciente escucha y sus críticas constructivas, sea frente a un ensayo o una copa de vino, pues no sólo me ayudaron a profundizar críticamente mi trabajo, sino a sentirme bienvenido en una ciudad entonces ajena y ahora apropiada.

Finalmente, quisiera reconocer el apoyo académico e institucional otorgado por el Posgrado en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, así como agradecer el apoyo económico otorgado por parte del programa de becas del Conacyt, pues sin tales apoyos este trabajo no hubiera sido posible.

## Capítulo 1

Liberalismo y Republicanismo: Características, críticas y creación de públicos.

El sueño democrático es una presencia innegable en las sociedades contemporáneas. Sea como ideal rector de la razón práctica, sea como retórica vacía de las clases políticas dirigentes, como momento escatológico de la acción popular (o populista) o en cualquier otra forma, la terminología que gira alrededor del concepto *democracia* es utilizada y conjugada, deformada y manipulada constantemente, se hace presente con tal insistencia en la cotidianidad que es vaciada de contenido por la misma sobrecarga de usos. Como buen sueño que es, el sueño democrático pierde su definición y se presenta con los contornos desdibujados, sus formas e ideales imprecisos apenas visibles tras una cortina de humo, de manera confusa.

A pesar de la multiforme apariencia del sueño democrático, o precisamente debido a ella, la práctica política, por un lado, y la teoría de la democracia, por el otro, se han ocupado en enmarcar este ideal dentro de ciertas instituciones, prácticas, conceptos o principios los cuales, si bien diferentes entre ellos, comparten al menos dos características: las teorías de la democracia se explican a partir de una interpretación de los conceptos de libertad (negativa o positiva), igualdad (formal o sustancial) y entienden la práctica democrática como una práctica pública. Dependiendo, entonces, de la manera en que se conciban estos tres factores, podremos distinguir diferentes formas de democracia. Sin embargo, a manera de simplificación, quiero centrar mi atención en dos formas generales, cuyas características generales serán encontradas, si bien con variaciones, en teorías más específicas. Lo que pretendo sostener es que, a partir de una interpretación de la libertad, la igualdad y la práctica pública, podremos identificar dos tradiciones o teorías de la democracia: la democracia liberal y la democracia republicana.

Como señalamos en la introducción, utilizaremos el enfoque metodológico pragmático de John Dewey para analizar si las consecuencias resultantes de las relaciones entre miembros de una comunidad pueden considerarse opresivas o no: cuando se analizan



los efectos que una relación tiene, debemos tener en cuenta los alcances de dicha relación, es decir, si se limita a las personas que están implicadas en la relación o va más allá de ellas. En el último caso, John Dewey habla de que se ha creado un público, por pequeño que sea, y que por tanto se debe tener en cuenta el alcance de las consecuencias de la relación para definir si deben o no ser reguladas.<sup>29</sup> A la vez, nos permite identificar cuándo y qué tipo de públicos se crean, así como observar las relaciones intergrupales (o entre públicos distintos).

Debemos aclarar que, si bien el enfoque de Dewey tiene un carácter sociológico, también nos permite centrar la atención en modelos teóricos para hacer explícito el tipo de relaciones que se consideran como necesarias de ser reguladas y cuáles no. De esta manera, se señala el tipo de estructura social que un modelo teórico proyecta, permitiéndonos así hacer una valoración crítica de él.

### **1.1 *Democracia Liberal y Democracia Republicana***

Del diagnóstico que hace Dewey acerca del eclipse del público y la multiplicación de la escala espacio-temporal a considerar para la regulación de las consecuencias de las relaciones sociales, podemos concluir que hacer teoría política en el siglo XXI implica tener en cuenta varios factores característicos de nuestro contexto. Aparte de los ya mencionados en la Introducción, me parece que tres son de gran relevancia para cualquier análisis: 1) la escala de las unidades políticas mínimas es de tal magnitud que ya no podemos hablar de ciudad-Estado, por lo que necesitamos algún otro concepto pertinente. El concepto de Nación-Estado, de Robert Dahl, podría ser de gran ayuda, puesto que incluye no sólo la delimitación política en tanto que Estado, sino también 2) diferentes organizaciones autónomas al interior de dicha unidad política mínima, por lo que podemos considerarlas como unidades pluralistas o poliarquías;<sup>30</sup> 3) dentro de estas organizaciones se encuentran partidos políticos, organizaciones religiosas, laborales, agrícolas,

---

<sup>29</sup> Dewey, J., 2004: 63 y 64. John Dewey habla de transacciones y no de relaciones. Me parece que utilizar el término relaciones nos permite incluir otro tipo de maneras de opresión que podrían quedar fuera si nos restringiéramos a utilizar el término "transacción".

<sup>30</sup> Dahl, R., 1991: 12, 15 y 16.

comerciales, profesionales, educativas, culturales, etcétera, entre las cuales se establecen relaciones de control mutuo e influencia, que en muchas ocasiones, sin embargo, son perfectamente compatibles con amplias desigualdades.<sup>31</sup> Cualquier consideración acerca de la democracia debe tomar dichos factores en cuenta.

Antes de pasar al análisis del concepto de democracia, me parece que es pertinente recordar un sentido mínimo, *aunque no suficiente*, del término. Para ello, utilizamos la interpretación de Bobbio: la democracia no es la extensión de la igualdad a todos los campos sociales y políticos, sino “[...] un conjunto de reglas (primarias o fundamentales) que establecen *quién* está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué *procedimientos*”.<sup>32</sup> En esta definición mínima de democracia contemplamos tres características: el procedimiento, es decir, que se establezcan reglas para la toma de decisiones (quién ha de tomarlas y cómo); la regla de la mayoría, que quiere decir que el procedimiento otorga el derecho de tomar decisiones a la mayoría de entre los que tienen derecho a participar; la garantía de derechos, que implica que aquellos que participan puedan opinar libremente, expresarse, reunirse con quien así lo deseen, pero también que el derecho de participación se extienda cada vez a más personas, teniendo como ideal límite la omnicracia o gobierno de todos.<sup>33</sup>

Concuerdo en que toda democracia deba contemplar estas características y, no obstante, me parecen insuficientes. Como veremos en los siguientes apartados, reducir la democracia a estas características puede resultar en regímenes no democráticos y más bien autoritarios o, simple y llanamente, injustos y opresivos. A pesar de ello, las interpretaciones que las diferentes tradiciones democráticas efectúen de estas tres características- aunadas a otros factores que consideran esenciales a la democracia- mostrarán la mayor o menor pertinencia de ellas en términos de justicia.

## 1.1 *Democracia Liberal*

---

<sup>31</sup> Dahl, R., 1991: 45-47.

<sup>32</sup> Bobbio, N., 2005: 24.

<sup>33</sup> Bobbio, N., 2005: 23-26.

### 1.1.1 *Democracia liberal: Características Generales*

La teoría liberal tiene como antecedente dos sucesos históricos que corren, en cierta manera, paralelamente. Por un lado, la naciente burguesía y el desarrollo de los *burgos* (en oposición a los feudos) requerían de cierta independencia respecto del poder del estado para poder establecer y ampliar sus relaciones comerciales. La teoría de los derechos naturales se convierte en la justificación para exigir ciertas protecciones contra el poder político, estableciendo límites que el estado no debería poder transgredir (en este caso, relacionados con la propiedad privada y la libertad de comerciar), debido a que los derechos políticos -o creados por el hombre- tendrían una dignidad inferior a los naturales -muchas veces sustentados teológicamente-.

Por otro lado, las guerras religiosas resultan en una despolitización de la sociedad, en un rompimiento entre el poder político y la religión, con lo cual las asociaciones de tipo religioso se vuelven voluntarias e independientes del Estado.<sup>34</sup> La separación entre los reinos de Dios y del César se traduce en la exigencia de libertad de conciencia, exigencia que implica, igualmente, un límite al poder soberano.

El liberalismo, así, sustenta su postura en una concepción de libertad como ausencia de interferencia<sup>35</sup>, es decir, como libertad negativa: un coto vedado que no sólo no debe ser violado por el poder del soberano, sino que, más aún, debe ser protegido por éste. Lo interesante de este concepto de libertad es la línea divisoria trazada entre el espacio público, de carácter político, y el privado y el social (no-público), como lo serían el mercado o las asociaciones voluntarias. Esta división será de gran importancia para una teoría pluralista liberal.

Ahora, este concepto de libertad no es inmediatamente compatible con el concepto de democracia, y más bien se constituye como una teoría de la libertad individual que como una teoría de la soberanía popular y la libertad política. Liberalismo no es sinónimo de democracia y, en sus orígenes, se oponía a ella. Si uno de los principios de la democracia es la decisión por votación mayoritaria y la soberanía popular, es fácilmente visible que los

---

<sup>34</sup> Sartori, G., 1995: 111 y 112.

<sup>35</sup> Berlin, I., 1971: 122-131.

derechos individuales podrían -y tal es uno de los argumentos liberales contra la democracia- ser atropellados por una votación popular o por una mayoría: “De ahí que tales democracias han sido siempre espectáculos de turbulencia y desacuerdo; siempre se ha encontrado que ellas son incompatibles con la seguridad personal o los derechos de propiedad”.<sup>36</sup> El hecho de que el liberalismo naciera como teoría de una clase comerciante explica su oposición tanto a un poder político absoluto, como a la toma de decisiones por parte de las clases populares (oprimidas) que constituían una mayoría de la población. No obstante, la exigencia de garantizar los derechos universales a todos los hombres tendrá un fuerte carácter democratizador, lo que resultará, con el tiempo, en una nueva forma de entender la democracia.

De esta manera, la teoría de la democracia liberal postula la existencia de derechos individuales inviolables que deben ser protegidos y por lo tanto limitan la acción e interferencia que una comunidad democrática o un Estado pudieran ejercer sobre los individuos en la búsqueda del bien común, la estabilidad o seguridad y la grandeza. En este sentido, la ciudadanía liberal “[...] se reduce a contribuir a las funciones de un Estado guardián de los intereses privados, el cual procura el cumplimiento de los contratos y brinda protección”.<sup>37</sup> Así, esta ciudadanía “[...] presupone la búsqueda de intereses privados con base en un conjunto de derechos protegidos por el Estado”.<sup>38</sup> En este sentido, se considera a la persona individual como el único agente moral, y la sociedad es vista como un conjunto de individuos autónomos, con igualdad de derechos pero con una gran diversidad de intereses, que se relacionan a través de estructuras de carácter mercantil y se organizan mediante la *negociación* de intereses:

Los individuos se comportan fundamentalmente en el ámbito privado buscando maximizar sus intereses individuales. Frente a este ámbito de la vida de los individuos, el Estado tiene la función primordial de asegurar la vigencia de los derechos individuales. La participación de los individuos en los asuntos públicos se reduce a la mera expresión de sus intereses

---

<sup>36</sup> *The Federalist Papers*, carta 10 (Madison), p. 76.

<sup>37</sup> Zamarrón de León, 2006: 29.

<sup>38</sup> Zamarrón de León, 2006: 29.

privados a través del voto. Las preferencias electorales son consideradas como mera expresión de intereses privados de los electores.<sup>39</sup>

Este individualismo implica que la sociedad es explicada como conformada por las acciones recíprocas de los individuos, concebidos como previos a e independientes de la sociedad, y la acción política se entiende como representación de intereses particulares que coinciden mediante la agregación de preferencias individuales: el supuesto es que los intereses privados de los individuos se controlan mutuamente, se autorregulan, a través del funcionamiento de la sociedad de mercado, pues todo individuo tiene derecho a la propiedad privada, tiene libertad de contrato y puede competir libremente. El Estado tiene como únicas funciones la protección de los derechos de los particulares para poder llevar a cabo dichas transacciones, por un lado, y la creación de un marco legal e institucional que regule adecuadamente los procesos electorales para la agregación de preferencias que se reflejen en los puestos de representación política, por el otro.

Como resultado, se concibe un Estado mínimo protector de la vida privada e individual de sus miembros. El marco legal e institucional debe centrarse en la protección de garantías para la acción de los individuos: la libertad de prensa permite la generación y modificación de la opinión pública; las elecciones periódicas y libres funcionan como un control de los funcionarios (mediante estímulos como la reelección); la propiedad se considera como perteneciente al ámbito de lo privado, por lo que el Estado no debe intervenir en los intercambios entre los individuos, a menos que sea como árbitro. Por último, para evitar la concentración de poder que pudiera desembocar en tiranía o despotismo, se concibe una relación de equilibrio entre poderes (legislativo, ejecutivo y judicial) que se controlan mutuamente mediante controles y balances.<sup>40</sup> El Estado es un mal necesario, árbitro en las relaciones privadas entre los individuos basadas en sus intereses particulares, y el bien común se concibe como resultado involuntario de los intercambios entre los individuos que buscan la satisfacción de sus intereses privados.

---

<sup>39</sup> Velasco, A., 1995: 121.

<sup>40</sup> Villoro, L, 2009: 33-35, 50 y 51; Zamarrón de León, 2006: 28-30, 32-36. Ver también *The Federalist Papers*, carta 10.

Me parece de suma importancia resaltar este último punto: no es mediante la virtud de los ciudadanos, o a través de su interés en el bien público, mucho menos por causa de su voluntad o debido a su educación ilustrada, que se pretende alcanzar el bien común. Éste sería consecuencia de la supuesta complementariedad de los intereses privados, de una final concordancia o balance de los intereses divergentes de los ciudadanos en un resultado que va más allá de lo que voluntariamente pretendían los participantes en dichas transacciones. Es decir, el problemático supuesto liberal es que la acción egoísta tiene como resultado un bien público a causa de la libre e igual competencia entre los ciudadanos, cuya acción a la vez se convierte en límite de la acción de los otros ciudadanos con ayuda de un Estado mínimo que arbitra en los casos conflictivos. Es el mito del equilibrio de los intereses privados a través de la libre competencia y su autorregulación. Lo esencial es que, en la perspectiva liberal -y debido a sus orígenes en contra del absolutismo- la connotación positiva está puesta en el interés y en la esfera privada, siendo éstos los que deben ser promovidos antes que el bien público, que sólo se ve como un segundo momento de bienestar derivado del bienestar privado generalizado.

En sentido opuesto, la participación democrática directa es concebida, por los liberales, como nociva, caótica, como fuente de discordia entre las partes rivales o facciones y, por ello, ven el “bien común” resultante de dichas discordias como imposición o tiranía de la mayoría, como resultado de un interés faccioso.<sup>41</sup> Las exigencias de virtud cívica de modelos democráticos previos al liberalismo o del republicanismo humanista, así como de participación ciudadana –cosas ambas que se basan en el supuesto de que el ciudadano sabe lo que quiere y lo defiende públicamente en una asamblea- son desechadas como cosas del pasado. Más aún, como veremos en el apartado de republicanismo, a partir de los siglos XVII-XVIII se da un cambio en la comprensión del concepto de “República”, sustituyendo el concepto de virtud cívica y participación política de los ciudadanos por el de “virtudes institucionales” del sistema. Por ejemplo, durante los debates constitucionales de 1786 en Estados Unidos, el grupo de los llamados Federalistas sostiene, basados en

---

<sup>41</sup> Ver *The Federalist Papers*, carta 10.

Montesquieu, que “[...] son las leyes e instituciones, y no las cualidades de los ciudadanos, las que aseguran la existencia y permanencia de un régimen republicano”.<sup>42</sup>

Aunque los Federalistas -cuya teoría es un claro ejemplo de democracia representativa liberal- se oponen a la democracia participativa en pequeña escala por la posibilidad de que una facción, mediante elecciones mayoritarias, se convierta en la parte opresora de alguna minoría, no niegan la existencia e importancia de la diversidad de intereses y opiniones, pues existen intereses divergentes respecto a religión, política, propiedad, cultura, etcétera. La diferencia radical con las teorías democráticas participativas y republicanas humanistas es que, a diferencia de ellas, los Federalistas consideran que los ciudadanos, al representar sus intereses propios en las asambleas, representan intereses facciosos. Por ello, y ante la imposibilidad de hacer que todos los ciudadanos tengan la misma opinión y los mismos intereses, proponen una manera de lograr controlar los efectos de la diversidad de facciones: regular estos intereses encontrados mediante la legislación. Es decir, el sistema se organizaría de tal forma que una facción no pudiera llegar a constituirse en mayoría opresora: un esquema de representación en que se delega el gobierno en un número relativamente pequeño de ciudadanos elegidos por el resto, y cuyo gobierno es extensivo a un gran territorio.

Mediante este recurso, piensan los Federalistas -Madison en este caso-, bien es posible que la “voz pública” pronunciada por los representantes del pueblo vaya más en consonancia con el bien público que si la hubiera pronunciado el mismo pueblo. Según esta lógica, los representantes, elegidos mediante un procedimiento de selección gradual (desde lo local hasta el nivel federal, suponiendo por tanto que para llegar al nivel federal se debe haber superado el escrutinio de muchos niveles), probablemente poseerían más sabiduría y podrían discernir los verdaderos intereses de su país de mejor manera que el pueblo mismo. Así, mientras que los ciudadanos comunes pueden, por su apego a intereses faccioso, sacrificar el bien público a causa de consideraciones parciales y temporales, el patriotismo y el amor por la justicia de los representantes les permitirían tener una visión más amplia, espacial y temporalmente, de los intereses de la nación.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> Velasco, A., 1995: 116.

<sup>43</sup> Ver *The Federalist Papers*, carta 10, pp. 73-77.

Ahora que, para lograr obtener un juicio con este alcance, el representante debe gozar de autonomía y discrecionalidad, es decir, su mandato no debe ser obligatorio o vinculante: el representante no tiene que representar los intereses particulares de los representados, pues se supone que vea más allá de las visiones parciales de estos para enfocarse en el bien público. Lo que esto significa, y es sumamente importante para una visión del pluralismo, es que las preferencias e intereses de los ciudadanos quedan restringidos a un ámbito privado y tienen expresión a través del método de agregación de preferencias electorales, pero en ningún momento tienen un reconocimiento público si no es como igual derecho de todo ciudadano a sostener una opinión o un interés privados.

El mismo argumento, si bien con otro enfoque, es desarrollado por los teóricos del llamado realismo político, quienes pretenden mostrar no sólo que el ciudadano común no tiene la capacidad requerida para hacer un juicio político adecuado, sino que no tiene siquiera el interés de hacerlo. Para empezar, ante la diversidad de grupos existente en las naciones actuales, Kelsen piensa que la unidad del “pueblo” en cuanto a que todos participen en la creación de la voluntad general no es más que una ilusión metafísica. El pueblo sólo puede ser considerado como unidad en el sentido de ordenación jurídica del Estado, pero en un sentido activo, sólo algunos pueden ser considerados “pueblo”: existen aquellos que tienen iniciativa para imprimir una dirección al proceso de formación de la voluntad colectiva, y aquellos otros que –ejerciendo efectivamente sus derechos políticos– obedecen, no obstante, a la influencia de los otros para formar su criterio y opinión. Los partidos políticos, al reunir a los afines en ideas para que tengan algún tipo de influencia política, preparan la voluntad colectiva que, en las democracias liberales, es resultado de la transacción de intereses divergentes representados por los partidos. La democracia real, según Kelsen, conlleva la existencia de caudillos. Sin embargo, y en consonancia con el pensamiento de los Federalistas, Kelsen considera que la competencia pública por el poder y la susceptibilidad de crítica pública evitan que se caiga en gobiernos despóticos y crean un control del representante, haciéndolo responsable ante el electorado, con lo que se ofrecen garantías de que un dirigente no idóneo sea eliminado rápidamente.<sup>44</sup>

---

<sup>44</sup> Kelsen, H., 1997: 31-45, 111-123.



Es así que mediante la diversificación de la representación a través de los partidos políticos, Kelsen pretende explicar la manera en que los diversos sectores plurales de la sociedad despiertan las fuerzas sociales para la formación de la voluntad colectiva. Sin embargo, la participación de los ciudadanos en la formación de la voluntad política se reduce a la elección de los representantes que formarán el parlamento o los cuerpos legislativos, pertenecientes a partidos políticos que han preparado de antemano la voluntad colectiva. Entonces, la producción o modificación del Derecho -la ciudadanía activa- pertenece, en exclusiva, a los miembros del parlamento que, por el hecho mismo de poseer mandato no-vinculante, no son responsables directamente ante los representados.

Schumpeter será de una opinión similar a la de Kelsen pero, en su intento por ser realista, elaborará una teoría que me gustaría llamar “cinismo político”<sup>45</sup> pues, más que explicar la manera en que la democracia funciona, justifica un régimen que es, a todas luces y según su mismo criterio, inequitativo. Así, el sistema de partidos es un modelo de elites gobernantes. El bien común, según este autor, no puede ser unívocamente determinado para los diferentes grupos e individuos, por lo que el bien común no será otra cosa sino la suma de los bienes individuales. Pero, y éste es el punto clave para entender a Schumpeter, los individuos no poseen una voluntad que tenga tal independencia y calidad racional que sepa lo que quiere defender y pueda defenderlo. El individuo es más sensible a influencias extralógicas que a argumentos; tiene una facilidad por dejarse llevar por un sentimiento de muchedumbre y transformarse en multitud psicológica (no necesariamente unida por un espacio físico); son absolutamente manipulables a través de la propaganda y otros métodos persuasivos, y su voluntad es dictada a través de estos medios por las elites que, como vimos con Kelsen, forman la voluntad colectiva.<sup>46</sup> El individuo “consume” opiniones

---

<sup>45</sup> Podríamos pensar que no es cinismo lo que lleva a Schumpeter a plantear su teoría de la democracia en los términos que lo hace, sino un reto a la teoría política a encontrar un vocabulario, un bagaje conceptual renovado, que abandone las problemáticas nociones metafísicas tan criticadas, para dar cuenta de las nuevas condiciones de las democracias occidentales, para las cuales el repertorio conceptual clásico funciona de forma anacrónica. Sin embargo, me sigue quedando la sensación de que su descripción y naturalización de la mediocridad del ciudadano occidental (su “naturaleza humana en política”) funcionan, haya sido éste su objetivo o no, para cristalizar estas estructuras políticas y sociales, para inmovilizar la protesta social en nombre de una postura “realista”, para desincentivar la filosofía política fuera de un contexto democrático-liberal, para perpetuar el *status quo*. Así, posiblemente no sea cinismo lo que mueva a Schumpeter, pero no puedo pensar en otro adjetivo por el momento. El mismo tono sarcástico de su obra lo incita.

<sup>46</sup> Schumpeter, J., 1971: 322-330.

políticas o, utilizando el concepto de Macpherson,<sup>47</sup> “mercaderías políticas”, método que el mismo Schumpeter describe al comparar la fabricación de los problemas que apasionan a la opinión y voluntad populares con la propaganda comercial.<sup>48</sup>

La democracia sería, entonces, sólo un mecanismo o procedimiento mediante el cual los grupos políticos se disputan los votos ciudadanos mediante estrategias similares a las de mercadotecnia, utilizando información adulterada o seleccionada y recursos extrarracionales.<sup>49</sup> El ciudadano, por tanto, no sería aquel sujeto racional que puede tomar decisiones y hacer elecciones de manera informada; más bien, dice Schumpeter, el ciudadano promedio pondrá mayor interés en cuestiones privadas que en resolver un problema político.<sup>50</sup> Parece querer convencernos de que existe algo así como una “naturaleza humana en la política”,<sup>51</sup> y que por tanto las cosas no sólo son así, sino que así deben ser, ignorando, con ello, que este modelo de hombre no llegó a prevalecer sino hasta la aparición de la sociedad capitalista de mercado.<sup>52</sup>

En Schumpeter es más evidente aún que en Kelsen y en los textos de los Federalistas que la participación ciudadana, en la democracia liberal, es reducida a las urnas y la vida del ciudadano se centra alrededor del espacio privado. El espacio público se considera, entonces, un espacio reducido y elitista, y el representante no sólo no tiene que dar cuentas a los ciudadanos –pues goza de mandato no-vinculante–, sino que además manipula su opinión a través de la propaganda y los medios masivos. El ciudadano es un “analfabeta político”, no posee ningún tipo de virtud pública y no puede influir en la creación de la voluntad colectiva. Más bien, las elites y los partidos políticos influyen en la creación de su voluntad política, por lo que todo el proceso se ha invertido.

No pretendo confundir un modelo descriptivo, como son los de Kelsen y Schumpeter, con un modelo normativo, como sería el de Madison. Sin embargo, me parece que las similitudes en los planteamientos son suficientes para ver la naturaleza excluyente

---

<sup>47</sup> Macpherson, C. B., 1997: 116 y 117.

<sup>48</sup> Schumpeter, J., 1971: 336.

<sup>49</sup> Schumpeter, J., 1971: 337.

<sup>50</sup> Schumpeter, J., 1971: 334. Schumpeter plantea, de manera irónica, que un ciudadano promedio pondrá más interés en un juego de *Bridge* que en un problema político.

<sup>51</sup> Schumpeter, J., 1971: 328-338.

<sup>52</sup> Macpherson, C. B., 1997: 112 y 113.

del modelo democrático liberal, lo que nos ayudará a plantear la forma en que se concibe la creación del espacio público dentro de esta teoría. Por ahora, sin embargo, estudiemos las críticas hechas a este modelo, de manera que podamos profundizar en las consecuencias de ciertas ideas liberales.

### 1.1.2 *Críticas a la democracia liberal*

De la exposición anterior podemos extraer una observación crítica: parece existir una contradicción entre el planteamiento normativo democrático-liberal y la descripción-justificación de los llamados “realistas políticos”.<sup>53</sup>

Si bien es cierto que el liberalismo tiene un vínculo innegable con el pluralismo, que de hecho el pluralismo es inherente a la doctrina liberal, las características de dicho pluralismo liberal son atomizantes, pues es un pluralismo de la individualidad y no de grupos. Es decir, la pluralidad es aceptada y defendida como un derecho individual, inviolable y, por tanto, ejercido en el espacio privado y contra el poder político. No se reconocen derechos colectivos o grupales, es decir, no se trata de un pluralismo cultural, por lo que la pertenencia de un individuo a un grupo cualquiera no tiene un reconocimiento público-jurídico y se considera como cuestión de preferencias. En consecuencia, los fines, bienes y nociones morales, estéticas, políticas, culturales o de otro tipo que emanan de la pertenencia a dicho grupo (y las prácticas de ellos derivadas) son concebidas como preferencias comparables con los bienes y fines ordinarios, en el sentido de que algunos son más o menos deseables que otros y podemos escoger entre ellos a voluntad, de acuerdo con nuestros intereses, cual si se tratara de decidir entre ir al cine o al teatro. En consonancia con ello, cobra relevancia la crítica al individualismo de la teoría liberal. Los comunitaristas, en su crítica al individualismo liberal, argumentan que no existe tal cosa como un individuo anterior a la sociedad, independiente de las relaciones sociales. El individuo liberal es concebido, argumentan, como sólo una sombra, una conciencia

---

<sup>53</sup> Me parece, no obstante, que los planteamientos de los “realistas políticos” constituyen un buen diagnóstico de los males que aquejan a las democracias liberales. Desde esta perspectiva, descriptivamente son de inigualable valor. Sin embargo, cuando de estas descripciones pasan a lo normativo, cuando “naturalizan” sus descripciones (falacia naturalista) elaboran una clausura del significado de la práctica democrática, convirtiendo el *status quo* en destino. He ahí su limitación crítica.

abstracta, un sujeto separado de su situación, un “yo” unificado y previamente establecido, sin determinaciones ni preferencias dadas, pues éstas provienen exclusivamente de la pertenencia a un contexto socio-económico-político-cultural.<sup>54</sup>

Ante esta crítica de carácter ontológico, los liberales del siglo XX, como John Rawls, han establecido tal prioridad del individuo sólo como hipótesis de trabajo. Por ejemplo, la posición original y el velo de la ignorancia de la teoría de Rawls son, como lo fue el estado de naturaleza hobbesiano, un experimento mental que funciona como sustituto de la referencia a un estado de naturaleza histórico y a derechos naturales previos a la constitución de la sociedad, así como para justificar ciertos principios de justicia de acuerdo con los cuales una sociedad bien ordenada y las instituciones de dicha sociedad deberían construirse:

[...] nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o *status* social; nadie sabe tampoco cuál es su suerte en la distribución de ventajas y capacidades naturales, su inteligencia, su fortaleza, etcétera. Supondré, incluso, que los propios miembros del grupo no conocen sus concepciones acerca del bien, ni sus tendencias psicológicas especiales. Los principios de justicia se escogen tras un velo de ignorancia. Esto asegura que los resultados del azar natural o de las contingencias de las circunstancias sociales no darán a nadie ventajas ni desventajas al escoger los principios.<sup>55</sup>

Este recurso nos llevaría, según Rawls, a obtener dos principios de justicia que toda persona *racional* preocupada por sus intereses aceptaría.<sup>56</sup> Pero es esta referencia a la racionalidad de los principios de justicia la que nos permite equiparar la posición original y el velo de la ignorancia a una naturaleza humana: ambos se plantean de manera que sirvan *axiomáticamente* en la construcción de los principios base de una sociedad bien ordenada. Se les considera como momentos moralmente neutrales, mientras que, en realidad y siguiendo a John Dewey, las ideas de la naturaleza humana son funciones de la cultura, son sus reflejos y, por tanto, tienen un sentido moral:

---

<sup>54</sup> Sandel, M., 2000: 33-38.

<sup>55</sup> Rawls, J., 2002: 25.

<sup>56</sup> Rawls, J., 2002: 67 y 68.

Las funciones de la cultura en la determinación de qué elementos de la naturaleza humana son dominantes y de su pauta o disposición en la conexión de uno con otro va más allá de cualquier punto especial sobre el que se llama la atención. Afecta la idea misma de individualidad. La idea de que la naturaleza humana es intrínseca y exclusivamente individual, es a su vez producto de un movimiento cultural individualista.<sup>57</sup>

El concepto de naturaleza humana, de acuerdo con lo anterior, es el reflejo de una determinada coyuntura histórica, y adquiere carácter institucional o se declara en contra de algunos privilegios o instituciones existentes, por lo que necesita formulación intelectual. Así, las referencias a los elementos de la naturaleza humana tienen un sentido moral, ético y cultural y no psicológico ni ontológico.<sup>58</sup> En Rawls y la teoría liberal en general, al tomarse al individuo como último agente moral, se relativizan todos los marcos morales (*moral frameworks*) desde los que se hacen distinciones cualitativas conforme a las cuales los sujetos ordenan su vida personal, social o política y discriminan bienes o fines.

Ahora bien, tales elementos se han traducido en instituciones y prácticas características de los Estados liberales. En primer lugar, siguiendo a Charles Taylor, el individualismo ha tomado la forma de un atomismo narcisista, en que la referencia moral última es el “yo” individual y, por lo mismo, ciertos horizontes o marcos morales dadores de significado (*moral frameworks*) –religiosos, culturales, sociales, familiares, etcétera–, desde los cuales se hacen distinciones cualitativas respecto de las cuales los sujetos ordenan su vida personal, social o política, han sido relativizados.<sup>59</sup> La teoría liberal considera como característica esencial del individuo su capacidad de elegir racionalmente sus fines, mas la relativización de los marcos morales (los criterios de evaluación) significa que lo que se elija (la materia a evaluar) no tiene relevancia: es una afirmación de la libre elección, donde ésta es la que confiere valor a lo elegido –que no tendría valor por sí mismo– y en que toda opción es igualmente válida. Es por ello que este pluralismo, al despreciar lo elegido y

---

<sup>57</sup> Dewey, J., 1965: 19.

<sup>58</sup> Dewey, J., 1965: 107-113.

<sup>59</sup> Taylor, Ch., 1994: 37-47.

poner énfasis en el acto de elección, homogeneiza los marcos morales desde los que se hacen las distinciones cualitativas que condicionan las elecciones.<sup>60</sup>

Siguiendo esta lógica, el bien común en la teoría liberal se reduce a una agregación de preferencias individuales, como la resultante o transacción de intereses divergentes, a través de los llamados partidos políticos. Podemos ver que un concepto político o cívico de virtud, alguna referencia al bien común o a alguna unidad mayor al individuo –que exija de él determinado tipo de actitud o comportamiento- es ininteligible para el liberalismo debido a sus supuestos de neutralidad e individualismo.<sup>61</sup> Es a través de los equilibrios creados por los individuos mediante transacciones y negociaciones, dependientes de su igualdad natural o jurídica y su libertad, que se establecería un balance entre ellos. Pero es claro que ése no es el caso. El juicio “descriptivo” de los realistas políticos hace evidente la existencia de grupos cuya posición socio-cultural se traduce en ventajas políticas; ellos mismos reconocen la existencia de grupos de poder, de elites gobernantes que se rotan los puestos, de partidos políticos y caudillos que preparan la voluntad colectiva a la vez que diversifican y pluralizan la representación. La inequidad en la participación política de los ciudadanos individuales va más allá de esto, pues la tajante separación entre lo público y lo privado, que deja el problema de la propiedad privada y de las relaciones de opresión en general (ver capítulo 5) en el segundo ámbito y por tanto fuera del control político, crea individuos que son capaces de mover ciudades enteras con sólo desearlo, si se me permite la exageración.

Más aún, la falta de reconocimiento de que ciertos recursos sociales o culturales -es decir, la pertenencia a determinados grupos- se traducen en recursos políticos evita que se puedan regular política y/o jurídicamente las relaciones no-equitativas entre grupos y la distribución desigual del poder y de la participación política. Charles Taylor argumentaría, de manera similar, que la negativa al reconocimiento es una forma de opresión, pues niega la capacidad de las personas de auto-definir su identidad personal y grupal al introducir toda diferencia en un molde homogéneo de derechos “universales” que no les pertenece. La

---

<sup>60</sup> Taylor, Ch., 2001: 3-24, Taylor, 1994: 37-49, 67-77. Taylor defenderá la tesis de que los marcos morales son ineludibles, que no podemos escoger entre ellos y que, más bien, es *desde* ellos–o, en ocasiones, *en contra* de ellos- que hacemos distinciones cualitativas. La falta de reconocimiento de estos marcos produce una confusión entre los criterios de evaluación y la materia a evaluar, Sandel, M., 2000: 33.

<sup>61</sup> Mouffe, Ch, 1999: 183-203.

política de la dignidad igualitaria sería, para el canadiense, el reflejo de una cultura hegemónica y, por tanto, discriminatoria.<sup>62</sup>

La existencia de tales grupos (u organizaciones, como Robert Dahl los llamaría) confieren ventajas a sus líderes ya sus miembros, pues los recursos desiguales permiten a los grupos u organizaciones tanto mantener injusticias como ejercer influencia desigual para determinar qué alternativas son consideradas seriamente y cuáles no, así como fragmentar, debilitar y/o desarticular las preocupaciones e intereses que pudieran compartir muchos ciudadanos. Las diferencias en educación, ocupación, recursos financieros y acceso a organizaciones afectan la medida y la manera de participar de los ciudadanos en la vida política. El sufragio universal e igualitario, si bien es necesario para el proceso democrático, no es suficiente, pues el voto es sólo un tipo de recurso político. Existe otro tipo de recursos que podrían, incluso, tener más peso que el mismo voto: “Debido a que los recursos sociales están distribuidos desigualmente, y debido a que muchos tipos de recursos sociales pueden convertirse en recursos políticos, los recursos políticos distintos al voto están distribuidos desigualmente”.<sup>63</sup> De esta manera, ciertos grupos son capaces de deformar la conciencia cívica y de distorsionar la agenda pública. El control democrático, el control final por el *demos*, es enajenado.<sup>64</sup>

### 1.1.3 *El público en la teoría democrática liberal*

Como señalamos al principio del capítulo, dependiendo de qué consecuencias de las relaciones humanas se considere importante regular, se formarán diversos tipos de público. De acuerdo con el análisis anterior de la teoría liberal, podemos decir que se considerará relevante regular principalmente dos tipos de consecuencias: en primer lugar, aquellas producidas por las relaciones entre individuos en tanto que transgredan los derechos individuales reconocidos jurídicamente mediante una constitución. En segundo lugar, pero de mayor importancia, regular la influencia que las instituciones políticas, como el Estado o una mayoría electoral, pueden tener sobre la actividad individual, de nuevo con base en los

---

<sup>62</sup> Taylor, Ch., 2001: 58 y 59, 67

<sup>63</sup> Dahl, R, 1991: 165.

<sup>64</sup> Dahl, R, 1991: 47-58.

derechos individuales de protección. En otras palabras, regular el ejercicio del poder de manera que no se convierta en arbitrario o despótico.

En consecuencia, el margen de lo privado será mucho mayor que el de lo público, de forma que el público se constituirá principalmente alrededor del control de los representantes mediante el voto y de una división y un equilibrio de poderes (legislativo, ejecutivo y judicial), los cuales dividen el poder de forma que el alcance de cada uno sea limitado espacialmente y en el ejercicio de funciones, a la vez que se constituyen como límite al ejercicio de los otros dos poderes. Como resultado, tenemos un público realmente reducido, escasamente participativo, con regulaciones protectoras de la vida privada individual, con carácter universal pero homogéneo.

Me parece fundamental resaltar que, debido a la importancia puesta en el espacio privado como espacio privilegiado de desarrollo de los sujetos, el concepto de “ciudadano” adquiere ciertas características especiales: es un ciudadano pasivo cuya participación política es reducida a la selección de candidatos previamente escogidos por las elites en el poder, mediante el voto; el carácter de ciudadano se adquiere por la posesión de inmunidades contra el ejercicio del poder, es decir, a través de la posesión de derechos individuales de protección, por lo que el ciudadano es un sujeto que se desenvuelve primordialmente en el ámbito privado o no-público; el ciudadano tiene el derecho formal de desenvolverse libremente en el espacio no-público de acuerdo con su preferencia, asociándose en diversos grupos, instituciones u organizaciones de manera voluntaria, pero sin que ello afecte, de forma alguna, su carácter de ciudadano; por último, al ponerse mayor énfasis en la importancia de los derechos individuales como fundamento de la libertad,<sup>65</sup> la denominación de “ciudadano” no requiere, implica o sugiere, en ningún momento, la posesión de ciertas *virtudes cívicas*, lo que tendrá consecuencias en la manera de comprender el papel de las instituciones políticas.

En consecuencia, a un espacio público consolidado de esa forma corresponde un sistema institucionalizado de controles y balances (la famosa división y equilibrio de los poderes) o, en palabras del profesor Ambrosio Velasco, requiere de ciertas *virtudes*

---

<sup>65</sup> Velasco, A., 1995: 114.



*institucionales del sistema o virtudes sistémicas.*<sup>66</sup> Estas dos características del espacio público liberal son claramente descritas en la carta 9 de Madison en *The Federalist Papers*:

La eficacia de varios principios es ahora comprendida, los cuales o no eran conocidos en absoluto por los antiguos, o lo eran imperfectamente. La distribución regular del poder en distintos departamentos; la introducción de controles y balances legislativos; la institución de cortes compuestas de jueces que detentan los cargos mientras tengan buen comportamiento; la representación del pueblo en la legislatura por diputados de su propia elección: éstos son descubrimientos absolutamente nuevos o han hecho su progreso más importante hacia la perfección en tiempos modernos. Ellos son medios, y poderosos, por los que las excelencias del gobierno republicano<sup>67</sup> podrían ser conservadas y sus imperfecciones aminoradas o evitadas.<sup>68</sup>

De acuerdo con esto, el gobierno debe estar formado de tal manera que, aparte de controlar a los ciudadanos, también se controle a sí mismo. La ambición se combate con ambición, por lo que el gobierno se constituye de forma que cada uno de los poderes se convierte en un medio de control para mantener a los otros en su ámbito. Cada departamento tendría su propia voluntad, mas su constitución debería ser tal que los miembros de cada uno de ellos tuvieran los medios y motivos personales necesarios para resistir la intervención de los otros departamentos, tanto en cuanto a la capacidad de nombrar a miembros como en la de evitar la dependencia entre ellos en referencia a los emolumentos correspondientes a cada cargo.<sup>69</sup>

Así vemos que, para los federalistas, [∓...] son las leyes e instituciones, y no las cualidades de los ciudadanos, las que aseguran la existencia y permanencia de un régimen

---

<sup>66</sup> Velasco,A., 1995: 113 y 114.

<sup>67</sup> El concepto de república utilizado por los Federalistas será relativamente nuevo, y coincidirá con la forma liberal de entender la democracia. Como veremos en el siguiente apartado, este concepto difiere mucho del concepto tradicional de “republicanismo”, que pone mayor énfasis en las virtudes cívicas ciudadanas y en la participación en el espacio público.

<sup>68</sup> *The Federalist Papers*, carta 9 (Hamilton), p. 67. La traducción es mía.

<sup>69</sup> *The Federalist Papers*, carta 51 (Madison). Es en esta carta donde se explica con mayor detenimiento el funcionamiento de los controles y balances de los poderes del gobierno.

republicano”.<sup>70</sup> El sistema representativo, de acuerdo con ellos, tiene la función de lograr la estabilidad en el gobierno, de manera que el gobierno pueda actuar de acuerdo con los “verdaderos intereses de la nación” y no en función de los grupos facciosos.

Una última consecuencia de esta forma de concebir la consolidación del público es, como ya hemos mencionado, la falta de reconocimiento de la existencia factual de grupos u organizaciones al interior del Estado, lo que se traduce en relaciones inequitativas de diferente tipo pero que, por considerarse como pertenecientes al espacio privado o al no-público, son tomadas como problemas entre los particulares que no deben ser intervenidos por los poderes públicos; con ello, ciertas relaciones causantes de exclusión social (en diferentes formas<sup>71</sup>) son enajenadas del control público y, por tanto, están fuera de cualquier forma de control democrático. Las consecuencias que estas relaciones tienen sobre algunos sectores – ya sea los que están desprotegidos económicamente, minorías culturales, sectores oprimidos por una visión hegemónica, etcétera- se consideran como de carácter privado, por lo que generan relaciones inequitativas no reconocidas públicamente. Como vimos con Dahl, estas diferencias se traducen en recursos políticos, lo que genera mayor desigualdad y la imposibilidad de algunos sectores de influir en la dirección de la vida política de la nación.

## 1.2 *Democracia Republicana*

### 1.2.1 *Dos conceptos de “Republicanismo”*

A partir de la interpretación que hacen de Montesquieu tanto Federalistas como Anti-Federalistas, veremos una oposición entre dos maneras distintas de concebir el término “republicanismo”. Mientras que los segundos conservarán una interpretación apegada a la tradición republicana y cercana al humanismo renacentista, los primeros

---

<sup>70</sup> Velasco, A., 1995: 116.

<sup>71</sup> Como veremos con mayor detenimiento en los capítulos 2 y 5, Iris Marion Young menciona, al menos, dos formas de exclusión social: opresión, cuando la capacidad de la gente de desarrollar y ejercitar sus capacidades y expresar sus necesidades, pensamientos y sentimientos es inhibida, existiendo cinco formas de ella: explotación, marginación, falta de poder (*powerlessness*), imperialismo cultural y violencia; dominación, que consiste en *condiciones institucionales* que inhiben a la gente para o les impiden participar en determinar sus acciones o las condiciones de sus acciones, Young, I., 1990: 40-63, 74-76.

operan un cambio en el término mediante la sustitución del concepto de “virtud cívica” por las “virtudes institucionales” del sistema de controles y balances. Las ideas republicanas de virtud cívica y libertad política (en el sentido de libertad positiva) pierden relevancia y, para el siglo XVII, se consideran como una antigüedad de las repúblicas del pasado.<sup>72</sup> De acuerdo con el doctor Velasco, ya para Locke “[...] las leyes e instituciones políticas son por sí mismas garantías suficientes de un Estado legítimo que bien puede florecer sin virtud cívica alguna”.<sup>73</sup>

Sin embargo, el término república siguió manteniendo una connotación positiva como gobierno regulado por el pueblo (si bien en distinta forma), como gobierno popular. Me parece importante, antes de entrar en la descripción de las características del republicanism, señalar algunos pasajes del Federalista y del Anti-Federalista que nos pueden aclarar cuáles son las diferencias entre estas dos interpretaciones.

Madison, en la carta 39 de *The Federalist Papers*, define a una república como un gobierno que deriva todos sus poderes, directa o indirectamente, del gran cuerpo que constituye el pueblo, y que es administrado por personas que detentan su cargo por un periodo limitado en algunos casos (diputados y representantes del poder legislativo en general), o mientras mantengan un buen comportamiento en otros (en el caso de jueces). En consonancia con ello, Madison considera esencial para un gobierno republicano la absoluta prohibición de títulos de nobleza. Hasta este momento, estas características parecen implicar que se trata de un gobierno de carácter popular.

Sin embargo, unas líneas más adelante también comenta que es *suficiente*, para que un gobierno sea denominado republicano, que las personas que lo administran sean designadas *directa o indirectamente* por el pueblo, lo que le permitirá separarse de la interpretación tradicional republicana de la extensión territorial. El republicanism tradicional había considerado, como veremos a continuación, que para exigir cuentas de los representantes y controlarlos era necesario que la extensión de la república no fuera demasiada, de forma que los ciudadanos estuvieran en contacto cercano con el representante. Pero, debido a que Madison aboga por la formación de la Unión y el

---

<sup>72</sup> Velasco, A., 1995: 114-116.

<sup>73</sup> Velasco, A., 1995: 114.

fortalecimiento de los poderes federales (en contraste con los estatales), defiende el que un territorio tan extenso como lo eran los Estados Unidos en aquel entonces podía ser gobernado de forma republicana mediante la designación indirecta de los representantes. De esta manera, la república de los Estados Unidos sería nacional en algunas cosas y federal (confederada) en otras.

Por último, una característica más del nuevo republicanism propuesto por los Federalistas era la de que, para evitar el gobierno faccioso de algunos grupos, los representantes no tenían la obligación de *representar* los intereses particulares de los representados. Madison hace una distinción entre república y democracia, dando a la segunda las características de ser un gobierno ejercido directamente por los ciudadanos, mientras que en una república el poder es delegado en un pequeño número de ciudadanos:

El efecto de la primera diferencia [la delegación del poder] es, por un lado, refinar y ampliar los puntos de vista públicos al pasarlos por el medio de un cuerpo de ciudadanos escogidos, cuya sabiduría podría discernir de mejor manera los verdaderos intereses de su país y cuyo patriotismo y amor por la justicia tendrán menos probabilidades de sacrificar dicho interés a consideraciones temporales o parciales. Bajo una regulación tal, bien podría ocurrir que la voz pública, pronunciada por los representantes del pueblo, estará en mayor consonancia con el bien público que si hubiera sido pronunciada por el pueblo mismo, reunido para este propósito.<sup>74</sup>

Podemos ver claramente que las características de esta forma de comprender la república corresponden a la descripción hecha arriba de la democracia liberal, si bien en ese tiempo el término democracia era considerado peyorativo.

Por otro lado, en *The Anti-Federalist Papers*, específicamente en “Centinel I” y en “Brutus I”,<sup>75</sup> encontramos una descripción del republicanism que corresponde

---

<sup>74</sup> *The Federalist Papers*, carta 10.

<sup>75</sup> E interesante el hecho de que los Anti-Federalistas utilizaran y reivindicaran el nombre de Bruto, el asesino de Julio César y quien en *La Divina Comedia* es colocado en el último círculo del infierno junto con Judas y el mismo Luzbel (que los masticará por toda la eternidad), en el círculo de los traidores. La tradición había visto en Julio César la figura que podría haber devuelto a Roma la legendaria grandeza que había

aproximadamente al republicanismo humanista del Renacimiento, es decir, a la interpretación tradicional o antigua de republicanismo. Así, encontramos que una de las primeras características resaltadas es la de la extensión territorial. *Brutus*, citando a Montesquieu, comenta que “[...] una república libre no puede gobernar sobre un país de tan inmensa extensión, conteniendo tal número de habitantes y que se incrementan de manera tan rápida como aquel de los todos los Estado Unidos”.<sup>76</sup> Así mismo en “Centinel I”: “Es la opinión de los más grandes escritores que un país demasiado extenso no puede ser gobernado *sobre principios democráticos* bajo ningún otro plan que no sea una confederación de cierto número de pequeñas repúblicas, poseyendo todos los poderes de gobierno interior, pero unidas por el manejo de asuntos extranjeros y generales”.<sup>77</sup> Para los Anti-Federalistas no existirá más distinción entre república y democracia (siendo esencial a una república libre el regirse bajo principios democráticos) que el que en una república, si bien las leyes derivan del consentimiento del pueblo, éste no lo otorga directamente en persona, sino a través de representantes escogidos por ellos y que conocen la forma de pensar de sus electores.<sup>78</sup>

En este sentido, y en consonancia con el tamaño reducido de las repúblicas confederadas, el concepto de representación es distinto al propuesto por los Federalistas. Primero que nada, la confianza que el pueblo puede tener en sus dirigentes proviene del hecho de que los conocen y de que ellos son responsables de su conducta, por lo que pueden ser destituidos del cargo en caso de ejecutarlo de manera inadecuada (es decir, tienen mandato vinculante). En una república demasiado extensa, los electores no pueden conocer a sus representantes y, por ello, no confían en ellos: “Ellos [los dirigentes] utilizarán el poder, cuando lo hayan adquirido, con el propósito de satisfacer su propio

---

alcanzado como república, pero ahora a través de una *dictatura perpetuus*, de una concentración de poder que fue vista por algunos senadores, Bruto entre ellos (quien era hombre de su confianza) como el intento de un tirano de restaurar la dictadura. Es en éste último sentido que los Anti-Federalistas reivindican el nombre de Bruto: comparan la pretensión centralista de la propuesta de los Federalistas con la concentración de poder realizada por Julio César, y consideran a Bruto como un héroe que liberó a Roma de un tirano.

<sup>76</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Brutus I”, 18 de octubre de 1787: 275. La traducción es mía.

<sup>77</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Centinel I”, 5 de octubre de 1787: 234. Sin subrayado en el original. La traducción es mía. Es importante señalar que, en este ensayo, se habla de gobierno democrático.

<sup>78</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Brutus I”: 276.

interés y ambición, y es rara vez posible, en una república demasiado extensa, llamarlos a dar cuentas por su mal comportamiento, o prevenir su abuso de poder”.<sup>79</sup>

El concepto de representación, entonces, implica que los magistrados o representantes son únicamente delegados (*trustees*) para llevar a cabo la forma en que el pueblo decide manejar sus asuntos.<sup>80</sup> La representación, entonces, debe ser igualitaria, total y justa. Para lograrlo, es necesario que los representantes tengan contacto directo con los representados, que los conozcan y sean por ellos conocidos. Es por ello que los Anti-Federalistas abogaban por ampliar el número de senadores y reducir el tiempo en que ocupaban el cargo: si los representantes se alejan demasiado del sector que representan y ostentan el cargo por demasiado tiempo, comenzarán a ver por sus intereses antes que por los de los representados.<sup>81</sup> Entonces, el pueblo debe dar asentimiento a las leyes mediante las que es gobernado para considerarse libre y para que el gobierno no sea arbitrario.<sup>82</sup> Esto implica, en el pensamiento de los Anti-Federalistas, que

Un gobierno republicano o libre sólo puede existir donde el pueblo es virtuoso, y donde la propiedad es equitativamente dividida;<sup>83</sup> en un gobierno tal el pueblo es soberano y su sentido u opinión es el criterio de toda medida pública; pues cuando éste deja de ser el caso, la naturaleza del gobierno cambia y nace de sus ruinas una aristocracia, una monarquía o despotismo.<sup>84</sup>

---

<sup>79</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Brutus I”: 279.

<sup>80</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “John DeWitt”, 5 de noviembre de 1787: 312.

<sup>81</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Cato VII”, 3 de enero de 1788: 324, “Brutus IV”, 29 de noviembre de 1787: 325-329.

<sup>82</sup> Es de esta manera que yo entiendo la controversial afirmación de Rousseau de que obligar a alguien a obedecer a la voluntad general es lo mismo que obligarlo a ser libre (Rousseau, J. J., 1992: 52): es obligarlo a cumplir los acuerdos a los que libremente accedió, a ser autónomo en el sentido de darse a sí mismo ley. En consecuencia, la libertad ciudadana depende del que pueda participar en la creación de las leyes que le regirán.

<sup>83</sup> De manera similar, Rousseau piensa que la libertad no puede subsistir sin la igualdad, la cual no significa que los grados de poder y riqueza sean los mismos exactamente, sino que el poder sea ejercido de acuerdo con las leyes, y que la riqueza esté distribuida de tal manera “[...] que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para poder ser obligado a venderse [...]”, v. Rousseau, J. J., 1992: 92.

<sup>84</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Centinel I”: 231.

Este “sentido” u opinión del pueblo será el único control verdaderamente efectivo, pues evita que los administradores y representantes actúen en vista de sus propios intereses. En contra de los Federalistas, que postulan que la ambición privada es controlada por la ambición de los otros, los Anti-Federalistas piensan que el bienestar y la felicidad de la comunidad no pueden resultar del interés privado y ambicioso, sino de un interés común por el bien público.<sup>85</sup> Estas características se corresponden casi puntualmente con aquellas del republicanismo tradicional.

### 1.2.2 Democracia Republicana: Características Generales

En primer lugar, y en contraste con el concepto negativo de libertad de los liberales, para el republicanismo la libertad se define de manera positiva, es decir, como deseo de los sujetos de ser sus propios amos, de autogobernarse y compartir el poder social entre los ciudadanos.<sup>86</sup> En este sentido, se considera que la autonomía de los individuos sólo puede lograrse en tanto tengan alguna participación en y control sobre la toma de decisiones, por lo que solamente en cooperación con otros sujetos autónomos e igualmente libres ejerce el hombre su libertad: “[...] la comunidad política es libre en cuanto se rige por leyes sancionadas por los mismos ciudadanos”.<sup>87</sup> Conforme a esta idea, el pueblo porta la soberanía y los ciudadanos se auto-determinan mediante una práctica pública común (*praxis* política) que forma la voluntad política de manera democrática, con lo cual la sociedad es constituida como comunidad política.<sup>88</sup> De esta manera, el ciudadano no se define por la posesión de derechos negativos de protección o libertades negativas de las

---

<sup>85</sup> Como veremos en el capítulo 2, la manera en que Maquiavelo define “corrupción” en los Discursos de Tito Livio corre paralela a esta teoría del bien público.

<sup>86</sup> Cfr. Berlin, I., 1971; Constant, B., 1988: 317. Podemos ver que los términos de Libertad positiva y negativa corresponden con los de libertad de los antiguos y de los modernos, respectivamente. Si bien Berlin entiende la auto-realización como la búsqueda de un “verdadero yo” que puede ser, por ello mismo, fuente de manipulación y control en un régimen totalitario, Constant es muy claro al referir la soberanía del sujeto que defiende la libertad positiva (o de los antiguos) a los asuntos públicos; y si bien aclara que confundir ambas formas de libertad puede causar males infinitos, como la pretensión de ejercer un control social o político sobre la vida privada del sujeto moderno, no renuncia a toda forma de libertad política, considerando esta última como la garantía de la libertad individual o negativa, Constant, B., 1988: 47 y 48. Por el contrario, Berlin reduce la libertad política a la falta de obstáculos impuestos por otros individuos, v. Berlin, I., 2006.

<sup>87</sup> Velasco, A., 1995: 121.

<sup>88</sup> Habermas, J., 2001: 376 y 177.

personas privadas, sino que los ciudadanos son tales en tanto en cuanto ejercen libertades positivas, derechos de participación política; los derechos individuales no se consideran anteriores al orden social, sino que son positivos,<sup>89</sup> en el sentido de que son derechos ciudadanos de participación y de comunicación y como tales implican inmunidades y protecciones:

Así pues, el proceso político no solamente sirve al control de la actividad estatal por parte de unos sujetos que en ejercicio de sus derechos privados y sus libertades prepolíticas hubiesen adquirido ya una autonomía social previa. Tampoco cumple la función de bisagra entre Estado y sociedad, pues el poder administrativo no es un poder autóctono, no es nada dado. Antes ese poder procede del poder comunicativamente generado en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos y se legitima por proteger esa praxis mediante la institucionalización de la libertad pública.<sup>90</sup>

El Estado, entonces, no tiene la función primaria de proteger derechos subjetivos, sino la de garantizar un proceso inclusivo de formación de la voluntad política, en que los ciudadanos (en tanto sujetos libres e iguales<sup>91</sup>) decidan acerca de los objetivos comunes y de las normas que sean en interés de todos. El énfasis, por tanto, está en la práctica de la autodeterminación de los ciudadanos orientados al bien común:<sup>92</sup> “[...] la mentalidad republicana difiere de la liberal en subordinar los intereses personales al interés del todo”.<sup>93</sup> Este compromiso con el bien común se inscribe en un contexto de vida ético, y el Estado se concibe como fundado en una moralidad o ética social. La política, en este sentido, es una forma de “sociación”, una forma de reflexión de un contexto de vida ético, y el bien común “[...] consiste sustancialmente en el éxito de sus [de la comunidad] esfuerzos políticos por definir, establecer, por poner por obra y sostener el conjunto de los derechos (o, menos

---

<sup>89</sup> Zamarrón de León, 2006: 28-32.

<sup>90</sup> Habermas, J., 2001: 344.

<sup>91</sup> Esta libertad e igualdad de los ciudadanos no es considerada como algún tipo de derecho prepolítico natural, sino como condición necesaria para la participación en la formación de la voluntad política.

<sup>92</sup> Habermas, J., 2001: 341.

<sup>93</sup> Villoro, L., 2009: 42.



tendenciosamente, de leyes) que mejor se ajuste a las condiciones y *mores* de esa comunidad [...]”.<sup>94</sup>

Es en este sentido que los ciudadanos adquieren una identidad política y social en un horizonte de tradiciones compartidas, reflejadas en instituciones y prácticas reconocidas intersubjetivamente. La formación de la voluntad se concibe como un auto-entendimiento ético-político, lo cual sugiere que es necesario que la deliberación, al menos hasta cierto punto, se apoye en un consenso de fondo cultural, en una pre-comprensión socio-integradora por medio de la cual se constituya la sociedad como un todo.<sup>95</sup> En otras palabras, el compromiso con el bien común se ha interpretado como un compromiso con alguna idea comprensiva del bien, por lo que el Estado que se constituye mediante este “consenso de fondo” no es neutral ante las distintas ideas del bien –como lo pretende ser el liberal-, sino que tendría que estar comprometido con una interpretación del bien común que pudiera unir todas las diferencias, “[...] tendría que estar comprometido con valores que rebasan los intereses de cualquier entidad local”.<sup>96</sup> No de otra manera lo describen los Anti-federalistas:

En una república, los modales, sentimientos e intereses del pueblo deberían ser similares. Si éste no fuera el caso, habría una colisión constante de opiniones; y los representantes de una parte estarían constantemente luchando en contra de aquellos de otra. Esto retrasaría las operaciones de gobierno y evitaría que se llegara a conclusiones tales que promovieran el bien público.<sup>97</sup>

Como veremos en el siguiente apartado, es esta ligazón de la práctica política a un *ethos* de una comunidad ya integrada la que derivará en una comprensión comunitarista del republicanismo, y es principalmente contra esta interpretación que las críticas de los liberales se dirigen, pues consideran que una práctica política de este tipo se convierte en homogeneizante y excluyente. Sin embargo, y como quedará claro en el siguiente capítulo,

---

<sup>94</sup> Habermas, J., 2001: 345.

<sup>95</sup> Habermas, J., 2001: 372 y 373.

<sup>96</sup> Villoro, L., 2009: 44.

<sup>97</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Brutus I”: 277.

existe otra interpretación del republicanismo (que personalmente considero pertinente para las sociedades plurales de la actualidad) que afirma la diferencia y concibe la existencia de una gran diversidad de intereses como el medio a través del cual se equilibra el poder de los diversos grupos que integran el todo social.

Mas, continuando con las características generales del republicanismo, queda claro que la función del Estado es la de “[...] garantizar un proceso inclusivo mediante el cual se genere la voluntad común, de forma tal que la legitimidad del orden jurídico queda referida al procedimiento democrático que le da origen”.<sup>98</sup> En este sentido, la práctica política se entiende como práctica deliberativa democrática, como una democracia participativa (Villoro le llama, indiscriminadamente, participativa o comunitaria, como si fueran una y la misma cosa), lo cual implica la generación de un espacio público en que existan determinadas condiciones sociales y procedimentales tales que, si bien los ciudadanos se *someten* a ellas, no lo consideran como coerción o violación de la identidad o la libertad.<sup>99</sup>

Una comprensión deliberativa de la formación de la voluntad política necesariamente plantea la cuestión de cómo evitar su falibilidad, principalmente en la actualidad y ante la capacidad que los grandes medios de comunicación tienen de manipular la opinión pública y distorsionar la deliberación. Es necesario, entonces, alguna estrategia para desarrollar las capacidades morales o cívicas de los ciudadanos, de manera que puedan ejercer la participación responsablemente. La política ejercida correctamente requiere de la existencia de ciudadanos virtuosos que la ejerzan. En la tradición republicana se ha hecho una escisión entre el ciudadano orientado al bien común y aquel interesado primordialmente en el bien privado. El primero, evidentemente, se considerará virtuoso, mientras que el segundo será considerado como corrupto.<sup>100</sup> Cito *in Extenso* al doctor Velasco para mayor claridad respecto al concepto de “virtud cívica”:

La idea central del pensamiento republicano renacentista es la de la *libertad política*. Al igual que para sus antecesores y contemporáneos republicanos, para Maquiavelo “libertad”

---

<sup>98</sup> Zamarrón de León, 2006: 32.

<sup>99</sup> Habermas, J., 2001: 348. Como ya mencioné antes, es así que entiendo el “obligar a alguien a ser libre” rousseauniano.

<sup>100</sup> Habermas, J., 2001: 352 y 353.

significa principalmente ausencia de agresión externa o de tiranía, por un lado, y «la capacidad de un pueblo libre para gobernarse a sí mismo, en lugar de ser gobernado por un príncipe». La libertad política así entendida constituye el rasgo fundamental de la vida civil, del «vivere político» o «vivere civile» que caracteriza a toda república. La auténtica vida política de una comunidad requiere que los ciudadanos estén dispuestos a dar prioridad a los intereses de la ciudad sobre los intereses particulares y a dedicar sus mejores esfuerzos a asuntos públicos. En otras palabras «vivere político» requiere hábitos de virtud cívica en los magistrados y en los ciudadanos ordinarios. En una ciudad corrupta, donde los ciudadanos dan prioridad a sus intereses particulares, no puede existir «vivere político».<sup>101</sup>

En el modelo republicano, el concepto de virtud cívica será de gran importancia, pues se plantea el problema de una ciudadanía poseedora de las competencias necesarias para ejercer sus derechos ciudadanos. El Estado debe fomentar virtudes *cívicas* dirigidas a fines comunes, pues sólo de esa manera se puede dar la fraternidad y solidaridad necesarias para el buen funcionamiento de la república. El control del aparato estatal, según esta teoría, es ejercido por la ciudadanía mediante controles democráticos, con el objetivo de que no se enajene el control final sobre la agenda pública y sobre la conciencia cívica. De esta forma, podemos ver que este modelo impone demandas excesivamente fuertes a la ciudadanía para que coincidan la voluntad común y el bien común.

Me parece necesario recalcar el que el gobierno republicano no se constituye como una forma de democracia directa, pues en la teoría republicana se acepta la representación como algo necesario. Sin embargo, los representantes, a diferencia de lo que ocurre con el liberalismo, deberán ser responsables ante los ciudadanos a los que representan, por lo que su mandato será vinculante y ellos deberán representar los intereses que la ciudadanía realmente sostenga y no los que el representante considere adecuados. Sólo esta medida puede constituirse en una limitante del poder de los representantes, pues ni siquiera la división de los poderes sería suficiente. Con ello no quiero decir que la teoría republicana olvide las ventajas de la virtud sistémica, es decir, de contar con algo similar a un Estado de derecho, sino que considera que los controles y balances sistémicos no son suficientes. Esto es claro en un pasaje de «Brutus XVI»:

---

<sup>101</sup> Velasco, A., 1995: 111.

Para tener un gobierno bien administrado en todas sus partes, es requisito que sus diferentes departamentos sean separados y depositados lo más que se pueda en manos diferentes. El poder legislativo debería estar en un cuerpo, el ejecutivo en otro y el judicial en uno diferente de ambos. Pero aún así cada uno de estos cuerpos debería ser responsable de su conducta.<sup>102</sup>

Y unas líneas más abajo, Brutus comenta que este poder de control supremo debería estar depositado en las manos del pueblo, de lo contrario estableceríamos una autoridad independiente y no responsable, lo cual no se corresponde con los principios de un gobierno libre.

Por último, y derivado de las características expuestas, debemos señalar que la teoría republicana plantea la necesidad de que las comunidades organizadas de esta manera no sean demasiado extensas (como ya lo vimos en la disputa entre Federalistas y Anti-Federalistas), debido a que los representantes deben ser cercanos al pueblo representado, conocidos por este último y responsables ante él. De otra manera –y más cuando se les da excesiva discreción, como lo hace un mandato no-vinculante-, aquellos comenzarían a buscar su beneficio personal o el de algún grupo de poder. Es así que, por ejemplo, ante la propuesta de constituir la Unión de los Estados Unidos, los Anti-Federalistas proponían la Unión confederada de repúblicas libres, dando un poder limitado a los órganos nacionales (cuestiones relativas a todos los estados y asuntos internacionales), y manteniendo las libertades de los estados. En contraste, los Federalistas se manifestaban a favor de un ejecutivo poderoso y con muchas más atribuciones, entre ellas tener el control del ejército, mantener tropas permanentes e imponer y recolectar impuestos.

### **1.2.3** *Críticas a la Democracia Republicana*

---

<sup>102</sup> *The Anti-Federalist Papers*, “Brutus XVI”, 10 de abril de 1788: 331 y 332.

Las críticas a la democracia republicana se desprenden, principalmente, de la interpretación comunitarista de esta teoría. Como he señalado, existe otra manera de interpretar el republicanismo -acercándolo a los modelos participativos y deliberativos de la democracia, y que toma en cuenta la división plural de las sociedades para hacer una evaluación positiva de ella-, la cual defenderé en el siguiente capítulo. Sin embargo, en este apartado me concentraré en las críticas enfocadas en el comunitarismo, entendiéndolo como una de las formas que puede adquirir el republicanismo y que considero necesario evitar para poder hablar de un gobierno realmente libre.

Para empezar, quisiera mostrar la manera en que el ideal comunitarista puede fácilmente derivarse de la interpretación tradicional de una república, y de qué manera se ha constituido este vínculo. Quentin Skinner, en su texto “Pre-humanist origins of republican ideas”, nos muestra que, para los pensadores italianos pre-humanistas de los siglos XIII y XIV, el objetivo de una comunidad es alcanzar la *grandezza* (de poder, de riqueza, de posición, de gloria o de honor), de manera que las ciudades pudieran crecer y florecer. Mientras que algunos pensaban que para alcanzarla era necesario conservar la paz, otros creían que una paz demasiado prolongada podría causar decadencia y pérdida de energías, siendo sus frutos la avaricia y el interés privado. Así, en ciertas ocasiones podría ser necesario hacer la guerra en nombre de la libertad, para preservar la grandeza.<sup>103</sup> Sin embargo, según Skinner existía un punto en que casi todos estaban de acuerdo: “[...] la preservación de la paz al interior de la propia ciudad nunca debía ser puesta en peligro. Evitar las divisiones internas y la discordia es considerado por todos como una condición indispensable de la grandeza cívica”.<sup>104</sup>

La concordia cívica se alcanzaría –y en esto los pensadores pre-humanistas seguían a Cicerón- evitando ver sólo por los intereses de una parte de los ciudadanos y negar los de otros; por el contrario, se debería dar prioridad al ideal del bien común, del bienestar de toda la comunidad, por sobre ningún interés faccioso o egoísta. Esto significaría que ningún miembro de la comunidad fuera subordinado o humillado por otro, y que cada quien recibiera lo que le corresponde, es decir, que no se excluyera o subordinara el interés de

---

<sup>103</sup> Skinner, Q., 1993: 125-128.

<sup>104</sup> Skinner, Q., 1993: 129.

ningún miembro. Esto significaba, en pocas palabras, actuar con justicia: «La justicia forma la base del buen gobierno; actuar con justicia es dar a cada cual lo que le corresponde; dar a cada cual lo que le corresponde es la clave para mantener la concordia cívica»,<sup>105</sup> y es mediante todo esto que se alcanza la *grandezza*. Ahora bien, para poder actuar con justicia y dar a cada uno lo que le corresponde sería necesario, según estos pensadores, contar con un sistema de gobierno en que los magistrados obedecieran los dictados de la justicia, lo que sólo podría ser alcanzado mediante un sistema basado en consejos gobernantes presididos por magistrados electos, pues la virtud de los sistemas electivos es que garantizan la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley:

No se excluye el interés de ninguno, nadie es injustamente subordinado a alguien más. Esto es [...] en efecto el planteamiento de una tesis acerca de la libertad política. Es decir que sólo bajo regímenes electivos pueden los individuos vivir una vida libre, sin ser constreñidos por ninguna dependencia o servidumbre injusta.<sup>106</sup>

Tales regímenes eran vistos por ellos como «gobiernos libres» y sólo en ellos, pensaban, podría vivir el ciudadano en un «estado libre». No de otra forma es considerado el gobierno republicano por algunos autores contemporáneos. Así Villoro, quien, como señalamos antes, considera como función primordial del Estado republicano (a la vez que comunitario) promover el bien común que puede unir toda las diferencias y que esté comprometido con valores más allá de los intereses locales de cualquier entidad (o grupo).<sup>107</sup> Al respecto, Maquiavelo es muy claro cuando, en sus *Discursos*, hace notar que la persecución del bien común, por más benéfica que sea a la comunidad, en diversas ocasiones «si no siempre perjudicará los intereses privados de algún individuo u otro:

[...] es el bienestar, no de los individuos, sino de la comunidad, el que hace grande a un Estado; y, sin duda, este bienestar universal no es asegurado en ningún lugar salvo en una

---

<sup>105</sup> Skinner, Q., 1993: 132.

<sup>106</sup> Skinner, Q., 1993: 134.

<sup>107</sup> Villoro, L., 2009: 44.

república. Pues una república hará lo que sea necesario por su interés; y aunque sus medidas sean dañinas para este o aquel hombre, existen tantos a los que benefician que son capaces de llevarlas a cabo, a pesar de la resistencia de los pocos a quienes dañan.<sup>108</sup>

Maquiavelo considera como acrítica e ingenua la postura de que el bien común significa dar a cada quien lo que merece, y más bien piensa que la justicia, a la manera en que sus predecesores pre-humanistas la entendían, debía ser abandonada si alcanzar el bien común es nuestro objetivo.<sup>109</sup> Como podemos ver, nos encontramos ante un Estado no-neutral frente a las concepciones del bien, comprometido con alguna concepción comprensiva del bien común, similar al que propone Villoro. Por supuesto, no creo que Villoro pretenda abandonar el ideal de la justicia, pues de hecho una tercera parte de su libro está dedicada a dicho ideal. Sin embargo, me parece que el error de Villoro es confundir democracia comunitaria (correspondiendo con republicanismo comunitario) con democracia participativa (correspondiendo con el republicanismo participativo que defenderemos en el siguiente capítulo).

De manera similar, los comunitaristas consideran que no tiene sentido hablar de la neutralidad del Estado o las instituciones políticas con respecto a las concepciones del bien y de la vida buena que los sujetos sostienen. Todo procedimiento pretendidamente neutral, en lugar de dejar de lado cuestiones éticas que resulten controvertibles y tratarlas como asuntos privados, refleja más bien determinada concepción de la vida buena, el trasfondo al que se está habituado por tradición.<sup>110</sup> Así mismo, el comunitarismo plantea que hablar de individuos independientes de la comunidad es un sinsentido, pues es sólo desde ella y dentro de ella que logran definirse. Por tanto, su identidad es construida a través de tradiciones y prácticas compartidas, y sólo a partir de ellas sabe el individuo quién es él y quién quiere ser. Así, existe un autoentendimiento colectivo del cual nadie debe ser excluido en principio, y hacer política significa avanzar hacia tal autoentendimiento

---

<sup>108</sup> Machiavelli, Niccolo, *Discourses on Livy*, Book II, Chapter II.

<sup>109</sup> Skinner, Q., 1993: 136.

<sup>110</sup> Habermas, J., 2001: 387.

colectivo. Es decir, la referencia a la comunidad es necesaria para explicar el sentido de los deberes políticos.<sup>111</sup>

El ideal de la comunidad expresa un deseo de fusión de los sujetos pertenecientes a una comunidad. El “sujeto social” es concebido como una relación de unidad y reciprocidad (*mutuality*) compuesta por la identificación y simetría entre los diversos individuos dentro de una totalidad, es decir, por una unidad entre los sujetos en un todo compartido. Los comunitaristas postulan que la comunidad sostiene un *ethos* con una visión sustantiva del bien, el bien común que es impulsado por las instituciones políticas, la cual se impone sobre otras concepciones consideradas como desviadas en el sentido de que no se sustentan en o promueven el bien común. Sólo aquellas concepciones que no vayan en contra del bien común –sean políticas, culturales, educativas, etcétera- serán permisibles. El público, entonces, es concebido como unificado y homogéneo. El poder soberano encarna el punto de vista “universal” del interés colectivo, y se considera que es un punto de vista racional o verdadero que cualquier ciudadano en su sano juicio puede adoptar.<sup>112</sup>

Este ideal, en muchas ocasiones, carga connotaciones de etnicidad, raza y otro tipo de identificaciones grupales. La comunidad es considerada como un grupo que comparte una herencia común, una identificación común y una cultura y normas comunes. En consecuencia, este ideal niega la diferencia social e incluso la reprime, pues niega y devalúa la diferencia ontológica de los sujetos y busca disolver la inexhaustibilidad social en un todo auto-cerrado (*self-enclosed*). Así, el ideal de la comunidad tiende a reforzar la homogeneidad y excluir u oprimir a aquellos vistos como diferentes. Incluso, en algunos casos, refuerza el miedo y la aversión que ciertos grupos tienen de otros.<sup>113</sup>

Más aún, el ideal de la comunidad parece postular la preexistencia de ciertos valores constitutivos de la comunidad. Sin embargo, cuando hablamos de concepciones del bien común en un contexto democrático, no podemos hablar sin más de intereses y preferencias previos a la deliberación, a menos que pretendamos abandonar la práctica democrática. En

---

<sup>111</sup> Habermas, J., 2001: 355.

<sup>112</sup> Young, I., 1990: 109. Para una descripción y crítica de las diversas formas en que los comunitaristas defienden el punto de vista de la preeminencia de la comunidad sobre los individuos, ver Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue*, “Liberal Community”, E. U., Harvard University Press, 2002.

<sup>113</sup> Young, I. 1990: 226-236.



una comprensión democrática del bien común, éste debe ser entendido como los fines, intereses y preferencias que sobreviven a la deliberación y no como algo previo a ella y fuera de su alcance.<sup>114</sup> Con esto no negamos la tesis comunitarista de que los sujetos constituyen su identidad a través de su pertenencia a una comunidad, a través de las prácticas, tradiciones e instituciones que comparten con otros sujetos de su misma comunidad. Pero sí nos oponemos a la concepción de que los sujetos están entregados totalmente a su dicho contexto:

Pues éste [el contexto o mundo de la vida] sólo puede, a su vez, reproducirse a través de la acción comunicativa, lo cual quiere decir a través de procesos de entendimiento que dependen de sus posicionamientos con un *sí* o con un *no* ante pretensiones de validez susceptibles de crítica. *El lugar de posible fisura o ruptura que representa este poder decir que no*, sella la libertad finita de quienes, si quiere evitarse la nuda violencia, han de ser *convencidos*.<sup>115</sup>

Es decir, partiendo de tradiciones y prácticas compartidas, se erige la exigencia de que ellas sean reflexivas. Un compromiso Estatal con alguna interpretación de lo que es el bien común o un ideal de unidad con un todo compartido no expuestos a la validación deliberativa siempre crearán minorías excluidas y adquirirán un matiz homogeneizante:

Si en su interés de afirmar un significado positivo de la especificidad de los grupos se busca o intenta reforzar un sentido fuerte de la identificación mutua, es posible que se reproduzcan exclusiones similares a aquellas a las que ellos enfrentan. Aquellos que afirman la especificidad de la afinidad grupal deberían al mismo tiempo reconocer y afirmar las diferencias grupales e individuales hacia dentro del grupo.<sup>116</sup>

#### **1.2.4 *El público en la teoría democrática republicana***

---

<sup>114</sup> Habermas, J., 2001: 383, nota 24.

<sup>115</sup> Habermas, J., 2001: 403.

<sup>116</sup> Young, I., 1990: 236.

En una interpretación republicana de la democracia, las relaciones que se considera necesario regular son aquellas que de alguna manera tienen alguna relación con una auto-comprensión de la comunidad política. En este sentido, cualquier relación que se considere como relevante para la definición del bien común deberá ser regulada, sin importar si son relaciones entre individuos, corporaciones, organizaciones, etcétera. Al contrario que en el modelo liberal, esta forma de democracia considera que todo es *potencialmente* público, en el sentido de que cualquier cosa podría ser regulada por el estado en caso de ser necesario.

Ahora, para poder definir qué debe ser regulado y que no, este modelo cuenta con una forma participativa de democracia, en que la ciudadanía, ya sea de manera directa en asamblea o a través de representantes, discute y delimita los límites de lo que se considerará relevante de ser regulado. Así, el espacio público en una democracia republicana es amplio e incluyente, lo que se traduce en ciertas características del ciudadano: los ciudadanos tienen derechos positivos, es decir, derechos de ejercer su libertad mediante la participación política en una praxis común, y a través de la cual ellos se convierten en lo que quieren ser; los ciudadanos ejercen esta libertad política y positiva en un proceso inclusivo de formación de la opinión y de la voluntad políticas, por lo que son, antes que nada, sujetos libres e iguales que se ponen de acuerdo acerca de las normas e intereses que son en beneficio de todos, que deliberan acerca del bien común.<sup>117</sup>

Este ciudadano activo necesitará, para poder ejercer estos derechos y libertades positivas, poseer algún grado de virtud cívica, de manera que pueda participar en la formación de la voluntad política de una forma efectiva y libre de coerciones diversas (algunas de las cuales expusimos en la descripción del público liberal). Para empezar, será necesario un grado mínimo de educación, pero también un interés diseminado por una educación cívica y política, como detallaremos en el capítulo tercero.

Por otro lado, mediante la participación ciudadana en la toma de decisiones y el mandato vinculante de los representantes, los sujetos podrán ejercer un control social sobre las instituciones y los poderes políticos. Como vemos, en ningún momento se niega la necesidad de contar con un sistema de controles y balances, pero se considera que este sistema no puede funcionar autónomamente, sistémicamente, pues de hacerlo podría

---

<sup>117</sup> Habermas, J., 2001: 344.

convertirse en un poder despótico al no contar con el contrapeso más importante: el ciudadano virtuoso. El abandono del ideal del este tipo de ciudadano ha implicado el desarrollo de sistemas virtuosos (en el mejor de los casos) compuestos por ciudadanos corruptos, el cambio de las virtudes ciudadanas por las virtudes sistémicas. Así, aunado a este sistema de controles y balances tenemos un control democrático de los poderes.

Finalmente, me parece que una interpretación comunitarista del republicanismo podría derivar en un público homogeneizante, en que se oprimieran o negaran aquellas relaciones que se desviarán de aquella reconocida públicamente. De esta manera, el público comunitarista podría considerarse como excluyente y como estableciendo relaciones de opresión. Por otro lado, sin embargo, una interpretación participativa y multicultural del republicanismo implicaría la creación de públicos mixtos, abiertos e incluyentes, en que diversas identidades podrían convivir mediante la deliberación abierta y en que los intereses serían puestos en juego en el espacio público, antes que ser negados, excluidos o simplemente restringidos al espacio privado. Esta interpretación del republicanismo es la que defenderé en el siguiente capítulo.

### **1.3 *¿Hacia una redefinición del público?***

Basados en el análisis que hemos realizado en este capítulo, podemos ver que una redefinición del público podría ser necesaria. Las definiciones liberal y republicana no son suficientes (aunque contienen elementos necesarios para una definición democrática) para realizar esta tarea. Así, debemos considerar algunos elementos necesarios para poder definir al público de una forma que nos permita enfrentar los problemas a que nos hemos referido al principio de este capítulo.

Para empezar, debemos considerar a las sociedades modernas como sociedades plurales, en el sentido de que están compuestas por diversas organizaciones sociales con determinados recursos (económicos, culturales y políticos) que ejercen influencia entre ellas, pero que tienen una tendencia a la autonomía cada vez más marcada. Así, una definición del público tiene que considerarlo o como un público plural, o como una pluralidad de públicos constituyendo un público mayor. Me parece que la tendencia hacia la

autonomía nos hace inclinarnos más hacia la segunda opción, considerando que las regulaciones que interesan a los diferentes públicos varían dependiendo del nivel en que se trabaje. De esta manera, las regulaciones necesarias a nivel de una comunidad pequeña, o de una colonia, no serán las mismas que las requeridas a nivel municipal o incluso federal. Más aún, las regulaciones necesarias entre una comunidad pequeña y otra de un tamaño similar no serán las mismas, de manera que el público en una será distinto que en la otra.

Por supuesto, deberá haber regulaciones mayores para no caer en la fantasía de las democracias a pequeña escala, pues la pertenencia a una unidad mayor implica, necesariamente, la adhesión a ciertas regulaciones, así como la posibilidad de control de esas mismas regulaciones, si hemos de encontrarnos en una democracia. Dewey, en el contexto de las consecuencias que la primera guerra mundial había tenido sobre las relaciones humanas, lo plantea a nivel mundial como la necesidad de un Gran Público o Gran Comunidad.<sup>118</sup> Existe, entonces, una necesidad de repensar el público en diferentes escalas, que van desde lo local hasta lo internacional o transnacional.

Esta pluralidad de públicos permite salvar el riesgo comunitarista de restringir las concepciones morales permisibles en un sistema político y abrir campo a la pluralidad. Pero aún queda el otro extremo que salvar. Por ello, una definición de lo público debe estar abierta a la regulación de actividades que la tradición liberal ha considerado de carácter privado. Las teorías de la democratización de diversas instituciones que hasta ahora han funcionado de manera arbórea (vertical) y jerarquizada, y las teorías de la redistribución de la riqueza apuntan hacia esto. Si los recursos privados económicos se han traducido en recursos políticos con gran influencia pública, teniendo por tanto consecuencias que afectan a gran cantidad de personas y relaciones sociales, la redistribución de estos recursos (sociales, políticos y económicos) debe ser un tema de regulación democrática, por tanto horizontal.

Conceptos como los de exclusión social (y política), dominación, opresión, marginación, y la distinción de los campos que abarcan (los diferentes grupos que son afectados por determinadas relaciones sociales) serán esenciales para la realización de este análisis. A la vez, y puesto que el tipo de público que estamos buscando es un público

---

<sup>118</sup> Dewey, J, 2004: 135-156.

democrático, en el siguiente capítulo plantearemos la necesidad de la participación para definir qué tipo de regulaciones son necesarias, en distintos niveles políticos.

Por último, y debido tanto a las exigencias republicanas de virtud cívica como a la incapacidad del ciudadano común de realizar un juicio político adecuado, a causa de la complejidad de la situación de las sociedades modernas, debemos plantear la importancia de la educación en la redefinición del público. De hecho, y a partir del tercer capítulo, ése será el hilo conductor de este trabajo, esperando poder alcanzar una comprensión mínima del tipo de educación requerida para la creación de un público democrático-participativo plural.

## Capítulo 2

### Más allá del Pluralismo y el Multiculturalismo: Una

#### Teoría Democrática Republicana

Como vimos en el anterior capítulo, cualquier consideración acerca de las sociedades actuales debe partir de un hecho innegable: la pluralidad de las sociedades contemporáneas. Tal pluralidad es un punto de partida para la reflexión, sea cual sea el punto de llegada. El tamaño de las sociedades y la diversidad cultural y étnica dentro de ellas se han convertido en tema de reflexión de primer orden en los diferentes niveles de organización del Estado. Por ello mismo, esta realidad se nos impone cuando de política se trata, siendo que la política implica, de manera inmediata, la existencia de enfrentamientos entre posturas acerca de cuestiones consideradas como públicas: las diversas opiniones agrupan a los sujetos que las sustentan en grupos diversos con posturas encontradas o convergentes, pero constituyendo un público definitivamente plural. La política, desde esta perspectiva, no es un arte conciliatorio, sino un arte de la confrontación.

No de otra manera lo vio Carl Schmitt cuando escribió su ensayo “El concepto de lo político”, donde queda dicho que cuando tratamos acerca de “política” necesariamente hablamos de una oposición: el amigo y el enemigo. Aunque considero que los términos de Schmitt no nos permitirían hacer una distinción entre política y guerra, en primer lugar, y hacen difícil definir la forma de política interior al enfocarse principalmente en el enemigo externo, creo que este ensayo deja en claro que el concepto “político” implica dos cosas: a) un dentro y un fuera del espacio político, es decir, constituye un espacio político en último término excluyente; b) una confrontación entre posturas, es decir, una pluralidad. Sin embargo, tenemos que decir que la manera de definir lo político de Schmitt no nos sirve más allá de ello, por lo que debemos considerar su ensayo sólo como pretexto para exponer una teoría agonística (es decir, de confrontación) de la pluralidad, para posteriormente

relacionarla con un concepto de república distinto del comunitarista y con una teoría de la democracia participativa.

Así, en este capítulo trataremos de defender un concepto de democracia que no sólo reconozca la existencia de la pluralidad, sino que la considere como elemento fundamental del quehacer político, y el cual valore de manera positiva la pluralidad de concepciones de la vida buena y de intereses dentro del Estado. En esta interpretación participativa de la democracia el concepto de confrontación entre posturas o disenso se vuelve de fundamental importancia. Más aún, mediante la afirmación de las diferencias, nos acercáramos a un multiculturalismo en que se reconocen política y/o jurídicamente las diferencias, alejándonos de una interpretación pluralista-liberal de las sociedades modernas, en que las diferencias son toleradas en cuanto se limitan al espacio privado y a la preferencia individual.

Así, primero analizaremos el concepto de “lo político” partiendo del ensayo de Carl Schmitt, enfocándonos en tres aspectos: 1) la delimitación conceptual y autonomización del término respecto de otros campos y su comprensión de “lo político” como *antagonismo*; 2) su falta de alcance en cuanto a que, a pesar de dicha delimitación, no nos permite distinguir adecuadamente entre fenómenos de distinto orden, como son la política y la guerra; 3) dos definiciones de pluralidad extraídas del ensayo, a saber, una hacia el interior del Estado y valorada negativamente por Schmitt, la otra hacia fuera del Estado, con una valoración positiva.

En seguida, comparando y contrastando la definición de pluralidad hacia dentro del Estado de Schmitt con la de Robert Dahl, estudiaremos la forma en que este último entiende la constitución plural de las sociedades y el consiguiente conflicto que surge de ella, poniendo énfasis en la similitud existente entre el diagnóstico elaborado por Dahl y la crítica hecha por Schmitt a la pluralidad liberal.

Entonces estudiaremos la definición de pluralismo de Sartori, que la circunscribe a las sociedades occidentales y a la tradición liberal –diferenciando sociedades plurales de sociedades pluralistas-, y mostraremos cómo esta definición no alcanza a enfrentar los problemas planteados por Dahl. Por ello, la contrastaremos con el concepto de

multiculturalismo, como lo entiende Charles Taylor, poniendo énfasis en la exigencia de *reconocimiento público/jurídico de las diferencias* y en el rechazo o negativa de tal reconocimiento como una forma de opresión.

Retomando la comprensión de Schmitt de “lo político” como *antagonismo*, y asumiendo que el concepto de política conlleva la existencia de conflicto, presentaremos la definición de “política” como “agonismo pluralista” de Chantal Mouffe, pues consideramos que además de constituirse en criterio que distinga específicamente la política de otros campos -como lo hace la oposición “amigo-enemigo” de Schmitt-, da cuenta de mejor manera de las sociedades plurales “democráticas” de la actualidad y permanece abierta a demandas de reconocimiento de tipo multicultural.

En seguida, y a partir de la definición de ciudadanía que se puede extraer de una sociedad entendida agonísticamente, centraremos nuestra atención en el concepto de “virtud cívica” del republicanismo y su opuesto, la corrupción. Para ello rastreamos los conceptos de “política” y conflicto, y lo que creemos ser un precedente del principio de publicidad, en los *Discursos* de Maquiavelo. Tomando esta concepción de Maquiavelo del conflicto como un bien para el Estado y recordando los principios de participación del republicanismo, propondremos que es a través de un sistema democrático-republicano como el propuesto que se puede dar cabida a un sistema democrático-multiculturalista, en que las diferencias son reconocidas política y/o jurídicamente mediante su participación en un espacio público poroso y abierto, pero evitando siempre caer en el acrítico extremo de un comunitarismo estilo “Avatar” o en la simpleza de un multiculturalismo Benneton.

Habiendo mostrado la relación entre conflicto o disenso y política, así como su relevancia para entender una sociedad “democrática”, propondremos la necesidad de establecer dos principios mínimos que se conviertan en condición de una adecuada participación política democrática: un principio formal y un principio material de la democracia, siendo el primero aquel que define las condiciones procedimentales y formales mínimas necesarias para una efectiva participación política (derechos individuales, comunales, ciudadanos, etc.); y el segundo las condiciones materiales mínimas requeridas para poder ejercer los derechos formales (alimentación, vivienda digna, capacidad de aparecer en público sin vergüenza, salud, etc.).



Por último, debido a que la falta de desarrollo de una de estas condiciones implica la falta de desarrollo de la otra y viceversa -lo cual se convierte en un círculo vicioso-, plantearemos que la educación política del ciudadano se constituye como puente para pasar de una a la otra de manera no viciosa, sino creando un círculo virtuoso, en que el desarrollo paralelo de ambas se retroalimenta.

## 2.1 *El problema del pluralismo*

### 2.1.1 *Carl Schmitt: lo Político*

Carl Schmitt escribe en “El concepto de lo político” que en las comunidades organizadas democráticamente, en contraste con lo que ocurre cuando lo político se equipara a lo estatal y en los Estados constitucionales liberales, el Estado y la sociedad se interpenetran uno a la otra y viceversa, lo que ocasiona que ciertos ámbitos considerados “neutrales” (religión, cultura, educación, economía) pierdan su carácter de no-políticos e incluso de no-estatales. De esta manera, piensa Schmitt, “Como concepto opuesto a esas neutralizaciones y despolitizaciones de importantes dominios de la realidad surge un Estado *total* basado en la identificación de Estado y sociedad [...]”,<sup>119</sup> en el cual todo es potencialmente político. Como consecuencia, no tendríamos ninguna caracterización específica de lo político. La frontera entre Estado y sociedad es desdibujada, y en ciertas teorías se llega a concebir al estado como una corporación de naturaleza esencialmente igual a la de otras corporaciones.<sup>120</sup> En contraste, Schmitt ve en el hecho de que el Estado haya sustituido a la autoridad de la Iglesia el efecto racionalizador de la secularización o “desteologización” de la política, con el efecto consiguiente de neutralizar hasta cierto grado los conflictos religiosos.<sup>121</sup>

Partiendo de esto, Schmitt se propone encontrar una distinción específica, con criterios propios y que fuera autónoma de otras distinciones de otros campos, que pueda ser utilizada como criterio de lo político. Y la encuentra en la distinción *amigo-enemigo*: el enemigo político es el otro, el extraño en un sentido intensivo, existencialmente distinto y representando, en el conflicto con él, la negación del propio modo de existencia, por lo que

---

<sup>119</sup> Schmitt, C., 2009: 53.

<sup>120</sup> Schmitt, C., 2009: 54, 55.

<sup>121</sup> Serrano, E., 1995: 71.

puede ser necesario combatirlo para preservar la propia forma de vida.<sup>122</sup> Este concepto se define como político porque, de manera inmediata, se constituye en una distinción de grupos, de pueblos que se agrupan de acuerdo con esta distinción y que dependen de ella como afirmación de su realidad óptica. La oposición, el *antagonismo*, alcanzan su mayor grado de intensidad, mayor que en cualquier otro tipo de oposición. Por ello, el concepto de lo político, la oposición *amigo-enemigo*, se relacionan con la lucha y la guerra: estos conceptos “[...] adquieren su sentido real por el hecho de que están y se mantienen en conexión con la posibilidad real de matar físicamente”.<sup>123</sup> Y aunque es sólo una posibilidad, la guerra, según Schmitt, se relaciona con la enemistad por ser la negación óptica del otro. Aunque no sea el objetivo o el contenido de la política, la guerra como posibilidad debe presuponerse: la política es su “cerebro”, pues aunque sus reglas son diferentes, la guerra no tiene una lógica propia: su lógica viene dada por los conceptos de *amigo-enemigo*. Como es común en Schmitt, la posibilidad extrema de la guerra da a la vida del hombre su carácter específicamente político.<sup>124</sup>

Es importante destacar que a Schmitt le interesa salvar la unidad *política* del Estado mediante esta distinción. La asociación humana que posea la competencia para decidir sobre el caso decisivo, es decir, definir al amigo y al enemigo, será “soberana”, será la unidad política. Y es aquí donde se da la distinción con un pluralismo democrático: en el cuerpo social pueden existir diversas oposiciones de carácter religioso, moral, económico, étnico, etcétera. Ninguna de ellas tendrá un carácter político sino hasta que ganen la suficiente fuerza como para agrupar a los hombres en amigos y enemigos, es decir, para poder decidir sobre el caso decisivo de la guerra:

---

<sup>122</sup> Schmitt, C., 2009: 56, 57. Es necesario aclarar que Schmitt hace una distinción entre enemigo *público* o político, y enemigo privado. El primero es el *hostis*, el segundo es *inimicus*, por lo que no es necesario odiar al enemigo político personalmente. Tampoco será el adversario o el competidor del liberalismo: “Enemigo es sólo un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, esto es, de acuerdo con una posibilidad real, se opone *combativamente* a otro conjunto análogo”, p. 58. En el mismo sentido, y para hacer clara la distinción entre campos, Schmitt considera que uno de los peligros extremos de la política es utilizar medios morales para discriminar y desvalorizar a los adversarios. Mediante la autonomización de la política respecto de otros campos, el enemigo deja de ser el malo para convertirse, simplemente, en el “otro”, v. Serrano, E., 1995: 70.

<sup>123</sup> Schmitt, C., 2009: 63.

<sup>124</sup> Schmitt, C., 2009: 64, 65.

El término <<soberanía>> tiene aquí su sentido correcto, igual que el de <<unidad>>. Ninguna de las dos cosas quiere decir que cada detalle de la existencia de toda persona que pertenece a una unidad política tenga que estar determinado por lo político o sometido a sus órdenes, ni que un sistema centralista haya de aniquilar cualquier otra organización o corporación. Puede ocurrir que las consideraciones de naturaleza económica estén por encima de cualquier otra cosa que pueda querer el gobierno de un Estado económicamente neutral en apariencia; y no es raro que el poder, en un Estado aparentemente neutral en lo confesional, tropiece con su propio límite en cuanto entran en juego las convicciones religiosas. *Lo que decide es siempre y sólo el caso de conflicto. Si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política.* [...] como consecuencia de la referencia a la posibilidad límite de la lucha efectiva contra un enemigo efectivo, una de dos: o la unidad política es la que decide la agrupación de amigos y enemigos, y es soberana en este sentido (no en ningún sentido absolutista), o bien es que no existe en absoluto.<sup>125</sup>

Desde la postura de Schmitt, el Estado es la unidad esencialmente política, pues el concepto del Estado supone el de lo político y, como tal, posee el *ius belli*, esto es, determina quién es el enemigo tanto al interior como al exterior y declara la guerra. Ésa es la esencia de su existencia política: el poder tomar tal decisión en el caso límite.

### 2.1.2 Dos conceptos de “pluralismo” en Schmitt

Schmitt dirige su crítica en primer lugar contra los Estados teocráticos anteriores al *Jus Publicum Europaeum*, tratado que otorga a los Estados nacionales consolidados tanto el derecho a declarar la guerra (*ius ad bellum*) como el de firmar tratados de paz. Lo anterior significa que el enemigo puede ser simplemente político, enemigo justo, pero ya no enemigo absoluto que debe ser eliminado. Pero no es este tipo de Estados lo que preocupa a Schmitt, sino más bien la tendencia a neutralizar el conflicto mediante la competencia económica y la multiplicación y pluralidad de poderes sociales producto de Estado liberal,

---

<sup>125</sup> Schmitt, C., 2009: 68-69. Sin subrayado en el original.

las cuales conllevan a su vez una pérdida de soberanía estatal<sup>126</sup> que convierte al estado en una corporación entre otras y en competencia con ellas.

Es en este contexto, y para dar una respuesta a dicho fenómeno, que Schmitt nos ofrece dos conceptos de pluralismo: “Una teoría pluralista es, o la teoría de un Estado que alcanza su unidad en virtud de un federalismo de asociaciones sociales, o bien simplemente una teoría de la disolución o refutación del Estado”.<sup>127</sup> La segunda de éstas, la teoría pluralista del Estado, consiste, afirma Schmitt, en negar la unidad soberana del Estado, su unidad política, y resaltar el hecho de la multiplicidad de asociaciones y vinculaciones sociales de un individuo, sin que ninguna sea decisiva y soberana. Es decir, que en un caso particular una asociación puede resultar ser la más fuerte, mientras que en otro caso lo sea otra, dando como resultado un individuo con una gran pluralidad de obligaciones y lealtades, en algunas ocasiones en abierta oposición unas con otras.

Este tipo de teoría equipara en esencia al Estado, como asociación política, con otro tipo de asociaciones (o corporaciones) religiosas, económicas, etcétera, transformándolo en una asociación en competencia con otras, y nada más. El problema con esta forma de entender el pluralismo, según Schmitt, es que no se da respuesta al problema del contenido específico de lo político y que, por tanto, se deja en penumbra qué se puede considerar como unidad política.<sup>128</sup> Esta teoría carece de un centro y elimina lo político: “Sólo la ignorancia o inadvertencia de la esencia de lo político hace posible esa concepción pluralista de una <<asociación>> política junto a las de tipo religioso, cultural, económico y demás, incluso en competencia con ellas”.<sup>129</sup> Este pluralismo se queda en un individualismo liberal, pues confronta una asociación con otra y deja la resolución de todo conflicto a la decisión individual.

El otro concepto de pluralismo, que es el defendido por Schmitt, es el de que la unidad política del Estado y la posibilidad de hacer la distinción entre amigos y enemigos presuponen la existencia de otras unidades políticas: “El mundo político es un pluriverso,

---

<sup>126</sup> Serrano, E., 1995: 70-73.

<sup>127</sup> Schmitt, C., 2009: 73.

<sup>128</sup> Schmitt, C., 2009: 70-73.

<sup>129</sup> Schmitt, C., 2009: 74.

no un universo. En consecuencia, toda teoría del Estado es pluralista [...]”.<sup>130</sup> Una unidad (ideal) de todos los pueblos, religiones, etcétera implicaría la desaparición de la política y del Estado. El concepto de *humanidad* excluye al de enemigo, pero es un concepto utilizado retóricamente: el que lo utiliza, piensa Schmitt, intenta engañar, y su utilización sólo puede poner en evidencia la pretensión de negar la calidad de hombres a los enemigos y llevar la guerra al extremo de la inhumanidad. Así, continúa Schmitt: –Si toda la humanidad y todo el mundo quedasen unidos sobre la base de una unidad únicamente económica y de tráfico, esto no se traduciría en más <<unidad social>> de lo que pueden serlo los inquilinos de un bloque de viviendas, o los usuarios conectados a una misma red de gas, o los pasajeros de un mismo autobús”.<sup>131</sup> Hablar de un –Estado mundial” es una figura retórica vacía.

De esto se derivan dos conceptos de pluralidad: uno hacia el interior de un Estado y cuyo efecto es la disolución de éste; otro hacia el exterior y que, por el contrario, es el medio a través del cual se constituye como unidad política, diferenciándose de y enfrentándose a los otros para crear una identidad.<sup>132</sup>

Es claro por lo expuesto antes que Schmitt sólo reconocerá como pluralismo político a la segunda forma, reduciendo éste a un pluralismo de Estados. Con esto no quiere decir que desconozca la pluralidad dentro de las sociedades, sino que la agrupación política tendrá un carácter decisivo y preeminencia sobre las demás formas de asociación. Siendo el Estado la agrupación esencialmente política, será la agrupación decisiva y la que tendrá la capacidad soberana de definir la distinción política amigo/enemigo: capacidad de declarar la guerra hacia el exterior, así como el estado de excepción al interior.

### **2.1.3 *Pluralismo, Autonomía y Control Democrático***

Como hemos visto, según Schmitt el concepto de lo político no está bien definido ni en las comunidades organizadas democráticamente, ni en las sociedades pluralistas liberales. Esta falta de definición tiene consecuencias diferentes en cada una: en la primera

---

<sup>130</sup> Schmitt, C., 2009: 82-83.

<sup>131</sup> Schmitt, C., 2009: 86.

<sup>132</sup> Serrano, E., 1995: 75.

da pie a un Estado potencialmente *total* en que la sociedad y el Estado se identifican y todo es potencialmente político; en la segunda se equipara al Estado con otras corporaciones de carácter no político, de manera que el Estado se convierte en una corporación en competencia con otras y no tiene prioridad alguna, degenerando en un individualismo exacerbado.

Consideraciones similares serán objeto de preocupación para Robert Dahl. Al hablar de la democracia pluralista de corte liberal, plantea que su problema fundamental es el de la autonomía de y el control sobre las organizaciones: “Como los individuos, entonces, las organizaciones deberían poseer cierta autonomía, y al mismo tiempo deberían ser controladas”.<sup>133</sup> Para Dahl, no nos encontramos ante una disyuntiva como la de Berlin, en que la autonomía se asocia con la libertad negativa y el control con la libertad positiva. *Ni el control ni la autonomía pueden ser ilimitados*, y si bien todos los países democráticos deben ser pluralistas, afirma Dahl, no todos los países pluralistas son democráticos. La pluralidad es una condición para la democracia: el control absoluto de las organizaciones (corporaciones) por el Estado implica la desaparición de la democracia. Sin embargo, como se pudo observar en la época feudal y como se aprecia en la actualidad capitalista, una excesiva autonomía de las organizaciones (plurales) es compatible con la inexistencia de democracia y, por el contrario, un país democrático debe controlar relativamente a las corporaciones en su interior.<sup>134</sup>

Es cierto, concede Dahl, que la independencia de las organizaciones refrenan la jerarquía y la dominación de alguna manera, y que cada organización tiene un impulso hacia su propia independencia. También es verdad que, en ciertas ocasiones, entre las organizaciones independientes se establece un sistema de controles mutuos: las organizaciones autónomas son posibles y necesarias en una democracia a gran escala. Entre ellas Dahl menciona: partidos políticos, organizaciones religiosas, laborales, agrícolas, comerciales, profesionales, etcétera. Sin embargo, el hecho de que algunas organizaciones autónomas ayuden a impedir la dominación y que establezcan controles mutuos *no es decir que se garantice ni la justicia, ni la igualdad y ni siquiera la democratización*.<sup>135</sup> La

---

<sup>133</sup> Dahl, R., 1991: Cap. I, 11.

<sup>134</sup> Dahl, R., 1991: Cap. II, 16, 17.

<sup>135</sup> Dahl, R., 1991: Cap. III, 41-47.

democracia pluralista enfrenta cuatro problemas con respecto a las organizaciones autónomas:

- 1.- Las organizaciones autónomas pueden ayudar a mantener injusticias.
- 2.- Pueden deformar la conciencia cívica.
- 3.- Pueden distorsionar la agenda pública.
- 4.- Pueden enajenar el control final sobre la agenda pública.

El pluralismo de las organizaciones es ampliamente compatible con grandes desigualdades. Como ya se expuso en el capítulo anterior, las diversas organizaciones pueden otorgar recursos sociales o culturales desiguales a sus miembros, los cuales se pueden convertir en recursos políticos que permiten a sus ciudadanos ejercer una influencia desigual al determinar qué alternativas serán seriamente consideradas. Las organizaciones fortalecen la solidaridad con los miembros y los conflictos con los no miembros: “Debido a que las asociaciones ayudan a fragmentar las preocupaciones de los ciudadanos, los intereses que pueden compartir muchos ciudadanos –tal vez latentes- pueden debilitarse”.<sup>136</sup> Las desigualdades en los recursos socio-económicos y políticos, piensa el estadounidense, hacen que sea difícil que los ciudadanos perciban una gran semejanza en sus intereses, pues carecen de bases objetivas para hacerlo.<sup>137</sup>

Por lo tanto, de acuerdo con Dahl existen buenas razones para desear que los distintos tipos de organizaciones relativamente autónomas y las decisiones que toman estén sujetas a un control democrático por parte de distintos cuerpos ciudadanos.<sup>138</sup> Es decir, aboga por la participación democrática ciudadana más allá del sufragio universal. Y, en este sentido, los recursos pertinentes para permitir una adecuada participación –educación, ocupación, recursos financieros y acceso a organizaciones- deben ser distribuidos de manera equitativa,

---

<sup>136</sup> Dahl, R., 1991: Cap. III, 51.

<sup>137</sup> Dahl, R., 1991: Cap. VIII, 165.

<sup>138</sup> Dahl, R., 1991: Cap. VIII, 194.

de forma que el control público final no sea enajenado. Y entre estos recursos, Dahl otorga importancia primordial a la educación: “La educación parece tener el mayor de los impactos sobre la participación política; y la educación está correlacionada vagamente con otros recursos: ocupación, ingreso y acceso a las organizaciones”.<sup>139</sup> El nivel mínimo de educación, entonces, se debe incrementar sustancialmente mediante una mayor asignación de recursos.

Es necesario resaltar la similitud existente entre el argumento de Dahl y el de Schmitt. Si bien es cierto que Dahl no es un enemigo de la pluralidad hacia el interior del Estado, como sí lo sería Schmitt, ambos coinciden en que la falta de control político (sea estatal o democrático) de las organizaciones o corporaciones plurales que operan dentro del Estado se traducen en conflictos que, dejados sin atender, se vuelven autónomos y generan relaciones inequitativas: en el caso de Schmitt porque, si alguna corporación no estatal se convierte en aquella que puede decidir acerca del caso decisivo, es decir, define la sustancia de la unidad política, posiblemente nos encontremos ante un estado confesional de alguna u otra forma, y la distinción amigo/enemigo se apoyará en criterios ajenos a la política – bondad, belleza, corrección, etcétera-; en el caso de Dahl, la falta de control democrático de las diferentes organizaciones permitirá que se organicen por medio de criterios que no responden a demandas políticas de justicia o equidad, sino a otro tipo de demandas (económicas, sociales, estéticas, económicas, religiosas, etcétera<sup>140</sup>). Más aún, ambos autores coinciden en que dejar a las organizaciones no políticas en total autonomía con respecto a la política se traduce en una pluralidad de organizaciones confrontadas unas con otras (incluido el Estado, según Schmitt), dejando al sujeto la tarea de decidir sobre el peso o importancia de cada una de sus distintas lealtades y constituyendo, de esa forma, una sociedad individualista y sin política.

No obstante, las alternativas que proponen son sumamente diferentes. Schmitt considera que, mediante el mito de una ideología nacionalista, se crea una “igualdad sustancial” del pueblo, pero reduce la política, paradójicamente, a la diplomacia entre

---

<sup>139</sup> Dahl, R., 1991: Cap. VIII, 165.

<sup>140</sup> Como hemos señalado, el fenómeno de la gobernanza responde a estas características al introducir criterios de eficacia empresarial o de mercado en ámbitos que deben ser regidos por otros principios.



Estados y a la acción policiaca hacia el interior.<sup>141</sup> Si bien deja claro que la política consiste en un conflicto con un “otro” que es externo -y que circunscribe a los “amigos”-, la reduce a las relaciones internacionales -como si no tuviera sentido hablar de política interna. Por otro lado, al definir a “lo político” de acuerdo al caso decisivo, nos impide tener un criterio que distinga la guerra de la política.

Dahl, por su parte, aboga por el control democrático de las organizaciones relativamente autónomas. Por un momento podría parecer que esta democratización desembocaría en el Estado *total* del que nos advirtió Schmitt. Sin embargo, la democracia no es la soberanía del pueblo como totalidad: “Precisamente la noción de ‘soberanía’ implica, en la medida en que se reconoce que el pueblo es una realidad plural y desgarrada, que nadie puede apropiarse de la soberanía para definir, de forma unilateral, el contenido de la dimensión normativa del orden social”.<sup>142</sup> En este sentido, y sin desconocer la constitución plural de las sociedades modernas, Dahl afirma que lo que se debe regular en una democracia pluralista es la capacidad de influir en los asuntos públicos, es decir, los recursos políticos, y nada más. Esto se puede también entender desde una perspectiva deweyana como la necesidad de analizar las relaciones entre los miembros de una comunidad y las consecuencias que dichas relaciones tienen sobre los individuos en tanto que pertenecientes a grupos específicos, para con ello establecer la necesidad de regulación de cierto tipo de relaciones debido a su carácter estructuralmente opresivo. El concepto de “público” de Dewey, así como el de opresión de Iris Marion Young (el cual estudiaremos en el capítulo tercero) nos permitirán identificar estas relaciones opresivas, así como hacer una fina distinción entre diversas maneras de opresión, evitando utilizar los mismos criterios para juzgar formas de poder diferentes. Con ello, a la vez que se establece una distinción entre lo público y lo privado o lo no-público -la cual sería funcionalmente similar a la distinción *amigo-enemigo* en el sentido de permitirnos definir qué se considerará como político- tenemos también una separación porosa de lo público y lo no-público, contextualmente mutable, históricamente delimitada y contingente y sensible a la diferencia.

---

<sup>141</sup> Serrano, E., 1995: 77 y 78.

<sup>142</sup> Serrano, E., 1995: 79.

#### 2.1.4 *El pluralismo liberal de Sartori*

Las críticas hechas al pluralismo liberal analizadas hace un momento son absolutamente pertinentes cuando las dirigimos contra los modelos de pluralismo liberal de los realistas políticos, como Kelsen o Schumpeter, cuyas teorías describimos en el capítulo primero. Como explicamos ahí, estos teóricos, al presentarnos una visión “realista” de la democracia, en especial Schumpeter, más bien terminan por presentar una justificación (que inclusive podría denominarse cínica) de un sistema a todas luces inequitativo y de sus instituciones. Estos teóricos realizan una crítica del concepto de “pueblo” como unidad, o del “bien común” unívocamente determinado. Así, Kelsen critica como “fusión metafísica” aquella unidad del pueblo en cuanto que todos participen en la acción política para llegar a una voluntad general, y sólo admite una unidad del “pueblo” en tanto que ordenación jurídica o unidad de poder. En contraste, ante la pluralidad de intereses de una sociedad son los partidos políticos los que preparan la voluntad política, reuniendo a los individuos afines en ideas con objeto de garantizarles influencia en la marcha de la vida pública. En otras palabras, los partidos políticos son órganos para la formación de la voluntad estatal.<sup>143</sup>

De manera similar, Schumpeter piensa que no existe nada como un concepto de Bien común unívocamente determinado y en que todos los individuos pertenecientes a una unidad jurídica puedan estar de acuerdo, pues para los diferentes sujetos el bien común significa cosas diferentes. De hecho, Schumpeter es escéptico respecto a la calidad racional de los ciudadanos para decidir lo que quieran, y termina por reducir, mediante su modelo elitista de la democracia, al ciudadano común a una especie de ciudadanía de segunda categoría. Por ello, al no existir un concepto de Bien común, el concepto de voluntad general o de voluntad del pueblo se desvanece.<sup>144</sup>

Desde esta perspectiva, podemos entender que el “pueblo” es una realidad “desgarrada”, que toda sociedad está diversificada, lo cual es, según Sartori, considerado como una característica positiva en las sociedades occidentales secularizadas. Para él, toda

---

<sup>143</sup> Kelsen, H., 1997: 30-36.

<sup>144</sup> Schumpeter, J., 1971: 322-334.

sociedad es plural, es decir que existen asociaciones múltiples, pero no toda sociedad es pluralista, pues el “pluralismo”, según el italiano, es la creencia en el valor de la diversidad y no sólo el hecho de que exista diversificación: “El pluralismo, tal como impregna actualmente las sociedades occidentales, dejaría de existir si dejáramos de creer en su valor”.<sup>145</sup> Como vemos, la diferencia entre los realistas políticos y Sartori es que el último no toma al pluralismo como un hecho con el que trabajar, sino que lo ve como una “visión del mundo” específicamente occidental, que trabaja a nivel de las creencias y que, por ello, es posible distinguir entre sociedades plurales y sociedades pluralistas.

Antes de continuar, me parece relevante señalar que Sartori no se identifica ni con la tensión *Freund/Feind* de Schmitt, ni tampoco con las visiones cosmopolitas de apertura total. Él piensa, más bien, que los hombres efectivamente se vinculan en términos de identidades (“nosotros-ellos”), pero que tal oposición no tiene por qué ser hostil o belicosa: “No obstante, sí implica a la vez un acercamiento y una ‘clausura’ y, en consecuencia, el trazado de fronteras. Un ‘nosotros’ que no está circunscrito por un ‘ellos’ se evapora en la nada”.<sup>146</sup> Es una valoración positiva del desgarramiento del pueblo que señalaban Kelsen y Schumpeter. Desde esta perspectiva, el pluralismo, en su nivel político, implica que la base de la democracia no es el consenso, sino el conflicto, el disenso: “[...] si bien el disenso es el estado entrópico de la naturaleza social, el consenso no ‘se halla’, sino que debe producirse”.<sup>147</sup>

El pluralismo, desde la perspectiva de Sartori, es resultado de la secularización del poder político resultante de las guerras religiosas (en este punto coincide con Schmitt) y depende absolutamente de la tolerancia: el hecho de que las asociaciones de tipo religioso se volvieran voluntarias e independientes del Estado implica que, dentro de una misma unidad jurídica, puedan convivir distintas asociaciones. Así, para Sartori la tolerancia implica tres cosas: 1) Cuando algo es intolerable, dar razones de por qué lo es; 2) No podemos tolerar conductas dañinas a los valores del pluralismo y la tolerancia; 3) Reciprocidad: si exijo tolerancia, debo otorgarla.

---

<sup>145</sup> Sartori, G., 1995: 115.

<sup>146</sup> Sartori, G., 1995: 123.

<sup>147</sup> Sartori, G., 1995: 116.

Ahora bien, para que una sociedad sea pluralista no es suficiente que exista tolerancia, sino que, además, las asociaciones deben ser voluntarias y no deben ser exclusivas: “Las sociedades multigrupales son pluralistas si y sólo si los grupos son asociativos (no consuetudinarios ni institucionales) y, además, las asociaciones se han desarrollado naturalmente, si no son impuestas”.<sup>148</sup> La pluralidad basada en grupos comunales consuetudinarios, piensa Sartori, no es pluralista, pues conduce a una “crystalización fragmentada”.<sup>149</sup> El pluralismo, entonces, acepta un nosotros y un ellos siempre y cuando exista tolerancia, es decir, no que se tome el punto de vista del otro como “verdadero”, sino que se acepte que el otro tiene derecho a sostener como “verdadera” una doctrina “falsa”.

Ante esta perspectiva plural, Sartori elaborará una teoría de consenso y el disenso que caracterizará a una democracia pluralista. Así, distingue tres niveles de consenso:

- a) Sobre los valores fundamentales que estructuran el sistema de creencias: valor de la diversidad, de la libertad y de la igualdad ante la ley. Esta forma de consenso facilita la democracia, pero no es absolutamente necesaria; puede crearse con el tiempo.
- b) Reglas del juego o procedimientos: regla de la mayoría como modo de solución de los conflictos. Esta forma es definitivamente necesaria a la democracia, pues de otra forma no tendríamos un modo común de resolución de conflictos, quedando como alternativa al antagonismo violento.
- c) Acción política: el consenso se entiende como disenso, como la libertad de disentir. Esta forma se considera necesaria para producir cambio en el consenso anterior.<sup>150</sup>

A lo que Sartori agrega:

---

<sup>148</sup> Sartori, G., 1995: 118.

<sup>149</sup> De hecho, Sartori será enemigo del multiculturalismo que separa asociaciones culturales consuetudinarias.

<sup>150</sup> Sartori, G. 1995: 119 y 120.

[...] lo que una teoría de la democracia deriva de su matriz pluralista no es, ni puede ser, un elogio del 'conflicto', sino, en cambio, un procesamiento dinámico del consenso basado en el principio según el cual cualquier cosa que pretenda presentarse como legítima o verdadera, debe defenderse frente a la crítica y la discrepancia y revitalizarse mediante ella.<sup>151</sup>

Sartori plantea un pluralismo en que los grupos elaboran sus demandas desde iguales o similares puntos de partida, las discuten en foros comunes y las defienden mediante la posesión de recursos equitativos.

Sin embargo, "tolerancia" no es "reconocimiento". La postura de Sartori, en que los individuos se adscriben a determinado grupo o a otro voluntariamente, deja de lado (y la considera como problema social únicamente) la manera en que la pertenencia a determinados grupos se traduce en recursos políticos o económicos y, por tanto, en una desigual competencia por la sobrevivencia del grupo al que se pertenece. Ante esta perspectiva, que toma su forma del modelo económico de competencia, el "competidor" más débil está destinado a sucumbir.

Por supuesto, Sartori no estaría de acuerdo, jamás, en que el Estado interviniera en favor de un grupo o en contra de otro, pues ello sería tanto como regresar, de alguna forma, al estado confesional. Por ello, me parece que debemos analizar y contrastar el modelo multiculturalista, pues nos puede dar una perspectiva más adecuada de lo que implica "reconocer" a una grupo, asociación o comunidad.

## *2.2 Un marco comprensivo para las diversas formas de exclusión*

### *2.2.1 Multiculturalismo y Reconocimiento*

El multiculturalismo desafía la concepción liberal del sujeto de la acción política como un carácter individual ("personal"), y reivindica la visión de que "[...] el factor de

---

<sup>151</sup> Sartori, G., 1995: 121.

unidad atribuido a estas minorías reside en su identidad cultural, es decir, en la posesión de un principio simbólico de unidad que, de entrada, es irreductible a la definición abstracta de la persona que está en la base de la tradición liberal y, en particular de las formas legales e institucionales de la democracia liberal”.<sup>152</sup> Como vemos, lo que el multiculturalismo busca va más allá de la tolerancia liberal que reduce la pertenencia grupal a la calidad de preferencia individual. Lo que el multiculturalismo busca es el acomodo e integración *políticos, legales e institucionales* de grupos minoritarios (sean comunidades etnoculturales, grupos lingüísticos, grupos feministas o gays, etcétera). Si bien es cierto que el término “multiculturalismo” es un término ambiguo tanto en su extensión (tipo de grupos que abarca) como en su comprensión (qué se entiende por tal término, un hecho social, un modelo político o una ideología<sup>153</sup>), considero que lo podemos entender como un problema de reconocimiento de identidades minoritarias o minorías, definidas éstas desde un criterio de dominación: se denomina minoría a un grupo, no debido a su inferioridad numérica, sino a una inferioridad de poder social. Es por ello que se denomina “minoría” a las mujeres, aún siendo mayoría estadísticamente, o a la mayoría mestiza de México que sufre de discriminación por parte de una minoría (cuantitativamente) elitista blanca que, generalmente, detenta los cargos de poder.<sup>154</sup> Dicho de otra manera:

[...] las demandas multiculturalistas se refieren fundamentalmente al reconocimiento de identidades, prácticas, instituciones y derechos de grupos minoritarios dentro de una cultura “nacional” dominante y homogeneizante, promovida y muchas veces impuesta desde el poder del estado<sup>155</sup>

El multiculturalismo toma como base la asunción de que la identidad se construye dialógicamente, en un diálogo con los otros. De esa forma podemos apreciar el grado en que una identidad es vulnerable al reconocimiento que los otros nos otorgan o nos niegan.

---

<sup>152</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 191.

<sup>153</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 178-180.

<sup>154</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 190 y 191.

<sup>155</sup> Velasco, A., 2006: 108.

En ese sentido, podemos ver hasta qué punto la política del reconocimiento tiene relevancia. Para empezar,

El reconocimiento igualitario no sólo es el modo pertinente a una sociedad democrática sana. Su rechazo puede causar daños a aquellos a quienes se les niega [...] La proyección sobre otro de una imagen inferior o humillante puede en realidad deformar y oprimir hasta el grado en que esa imagen sea internalizada. No sólo el feminismo contemporáneo sino también las relaciones raciales y las discusiones del multiculturalismo se orientan por la premisa de que no dar este reconocimiento puede constituir una forma de opresión.<sup>156</sup>

El liberalismo se basa en una ética de la dignidad igualitaria, una política universalista que otorga igual dignidad a todos los seres humanos y se traduce en un principio de ciudadanía igualitaria. Este tipo de política lucha por formas de no discriminación –“eiegas” a la forma en que los ciudadanos difieren unos de otros: –Con la política de la dignidad igualitaria lo que se establece pretende ser universalmente lo mismo, una ‘canasta’ idéntica de derechos e inmunidades”.<sup>157</sup>

Por el contrario, la política de la diferencia busca que cada quien sea reconocido por su identidad propia y única, el hecho de que cada uno es distinto de los demás. Sin embargo, según Taylor a este principio subyace el principio de igualdad universal: “[...] la política de la diferencia a menudo redefine la no discriminación exigiendo que hagamos de estas distinciones la base del tratamiento diferencial”.<sup>158</sup> Es decir, debido a que la falta de reconocimiento es una forma de opresión, el principio de igualdad exige que reconozcamos las diferencias para evitar relaciones de dominación inequitativas.

Como es evidente, ambos principios se reprochan mutuamente: el principio de la dignidad igualitaria reprocha al de la diferencia que viola el principio de no discriminación, pues el reconocimiento de las diferencias puede llevar a políticas de exclusión de ciertos grupos hacia otros. El segundo reprocha al primero que niega la identidad cuando obliga a

---

<sup>156</sup> Taylor, Ch, 2001: 58 y 59.

<sup>157</sup> Taylor, Ch, 2001: 61.

<sup>158</sup> Taylor, Ch, 2001: 62.

las personas a introducirse en un molde homogéneo que no les pertenece. La justificación liberal es que el principio de dignidad es neutral, que se establecen principios universales ciegos a la diferencia, cuando en realidad, piensa Taylor, es reflejo de una cultura hegemónica particular<sup>159</sup>: “Todo esto equivale a decir que el liberalismo no puede ni debe atribuirse una completa neutralidad cultural. *El liberalismo es también un credo combatiente*”.<sup>160</sup>

De acuerdo con esto, en el pluralismo liberal las identidades diferenciadas serán toleradas, y se insertarán en la sociedad como “diferencias identitarias traslapadas” (*overlapping memberships*), lo que quiere decir que no se reforzarán las identidades de los diversos grupos culturales, sino que se atomizará el pluralismo mediante su entrecruzamiento para evitar la formación de grupos con identidades colectivas específicas. Así, se homogeneiza la cultura y se evitan tensiones sociales y demandas políticas de este tipo.<sup>161</sup> Aunque se mantienen oprimidos a los grupos minoritarios, el hecho de entender la pertenencia a un grupo como preferencia (individual) evita que se vea el carácter político de tal opresión.

Así, es necesario dar cabida al reconocimiento de diversas identidades y a la pertenencia a grupos, lo cual significa, en muchos casos, la creación de derechos especiales de grupo. El problema, como bien lo hace notar el doctor Rodríguez Zepeda, es el de determinar las condiciones normativas mínimas para aceptar dichos derechos especiales. El mismo multiculturalismo se ha dividido en al menos dos posiciones:

- a) Multiculturalismo Liberal (Taylor, Kymlicka): permanece un compromiso liberal-democrático por parte de los grupos o comunidades que pretenden el reconocimiento de algún derecho especial de grupo: “En la base del multiculturalismo liberal lo que encontramos es una exigencia de un mutuo reconocimiento entre liberalismo y pluralismo cultural en cuanto a sus respectivos reclamos de justicia”.<sup>162</sup> Es decir, si bien se otorgarán derechos especiales a

---

<sup>159</sup> Taylor, Ch, 2001: 67 y 68.

<sup>160</sup> Taylor, Ch, 2001: 93. Sin subrayado en el original.

<sup>161</sup> Velasco, A., 2006: 49.

<sup>162</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 188.



ciertos grupos, también existe un reconocimiento de ciertos derechos universales y prácticas democráticas por parte de los grupos mencionados.<sup>163</sup>

- b) Multiculturalismo no hospitalario a los principios liberales (Parekh): se sustenta en la negación de la exigencia de mutuo reconocimiento y exige que “[...] la cultura y derechos de los grupos etnoculturales sean protegidos con exenciones y protecciones en su relación con un más amplio grupo social al interior de una nación”.<sup>164</sup>

Podemos ver en la primera forma algo así como una aceptación de un consenso de valores y procedimientos a la manera de Sartori. Sin embargo, va más lejos al estar dispuesta a reconocer la pertenencia a algún grupo y otorgarle derechos especiales, siempre y cuando el grupo mencionado se comporte con reciprocidad. Por el contrario, la versión hostil al liberalismo y la democracia constituye una exigencia de poder actuar contra las reglas políticas, es decir, no se comporta de manera recíproca.

Me parece que la segunda postura, al renunciar a un reconocimiento recíproco, puede conducir a un *self-apartheid*, como señala el doctor Rodríguez.<sup>165</sup> Esta postura, a mi parecer, se asemeja en demasía a un comunitarismo acrítico, como el revisado en el capítulo anterior, y pienso que las críticas hechas a éste pueden bien ser dirigidas también contra esta forma de multiculturalismo. Por ello, y considerando que el multiculturalismo no implica un aislacionismo, y que más bien el reconocimiento de otras culturas se podría traducir en puntos de encuentro y choque enriquecedores socialmente, comparto la postura del doctor Ambrosio Velasco de que es necesario que existan espacios públicos plurales y tolerantes, así como instituciones democráticas que procesen las discusiones y las conviertan en acuerdos políticos a través de procedimientos democráticos.<sup>166</sup> Sólo en un contexto democrático participativo puede tener lugar la retórica de las identidades culturales.

---

<sup>163</sup> Es conocida la teoría de Will Kymlicka, según la cual es permisible que las políticas otorguen a los grupos protecciones externas contra la influencia desintegradora del exterior. Sin embargo, no se permitiría que los grupos ejercieran restricciones internas opuestas a los derechos universales sobre los miembros de su propio grupo, ver Kymlicka, W., *Ciudadanía Multicultural*: Cap. 3.

<sup>164</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 189.

<sup>165</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 193.

<sup>166</sup> Velasco, A., 2006: 111 y 112.

Por último, y para no caer en la ilusión de un multiculturalismo Benneton, debemos tener claro que la ambigüedad con que el multiculturalismo ha utilizado la palabra “cultura”, otorgando dicho estatuto “[...] a prácticamente todas las formas simbólicas o discursos reivindicativos enunciados desde identidades diferenciadas que actúan políticamente”,<sup>167</sup> implica que las demandas que los diferentes grupos realizarán no siempre serán compatibles entre ellas. De hecho, ciertos grupos feministas se han pronunciado en contra de, por ejemplo, derechos especiales para minorías etnoculturales, argumentando que en ocasiones dichos derechos frenan el avance hacia la igualdad entre hombres y mujeres o la libertad de elegir la preferencia sexual. Por ello, debemos ser cuidadosos al distinguir entre el tipo de demandas que los diversos grupos realizan y qué forma de injusticia se realiza, dependiendo de la diferenciación de grupo.

### *2.2.2 Opresión Y Dominación*

Retomaremos la distinción que realiza Iris Marion Young, quien distingue, primero, entre “dominación” y “opresión”. La dominación “[...] consiste en las condiciones institucionales que inhiben a la gente para o le impiden participar en determinar sus acciones o las condiciones de sus acciones”.<sup>168</sup> Es decir, cierta estructura institucional (en este caso, burocrática) que somete la vida diaria y el trabajo a un control racionalizado de autoridades y expertos.<sup>169</sup>

Así, es el concepto de “opresión” el que nos permitirá distinguir diversas formas de injusticia contra grupos. La opresión se entenderá como una injusticia sufrida por los miembros de algún grupo, a los que de alguna manera se les inhibe en su capacidad de desarrollar y ejercitar sus capacidades o expresar sus necesidades, pensamientos o sentimientos. De esta forma, la opresión designa las desventajas e injusticias que los miembros de un grupo sufren debido a las prácticas diarias de una sociedad, incluso si ésta

---

<sup>167</sup> Rodríguez Zepeda, J., 2003: 183.

<sup>168</sup> Young, I., 1990: 76.

<sup>169</sup> En el capítulo quinto estudiaremos cómo la dominación es el carácter ideológico de la opresión, y funciona para reproducir y perpetuar las formas de opresión.

es bien intencionada.<sup>170</sup> En consecuencia, y de acuerdo con la clasificación de Young, existen diferentes tipos de opresión que afectan a diferentes grupos:

- Explotación: es la transferencia de poder de unas personas a otras a través del excedente de valor realizado en el trabajo. Son los trabajadores los que sufren este tipo de opresión. Sin embargo, puede realizarse en cualquier tipo de transferencia del resultado de la labor (mujeres respecto a hombres, grupos raciales respecto a la raza blanca, etcétera).<sup>171</sup>
- Marginación: todas aquellas personas que el sistema laboral no puede utilizar sufren esta forma de injusticia. Son expulsados de la participación útil en la vida diaria, pues la marginación bloquea las oportunidades que la gente tiene de ejercer sus capacidades de maneras socialmente definidas y aceptadas. También se observa en la incapacidad de acceder a servicios y tener condiciones dignas de vida. Los grupos que generalmente sufren de esta forma de opresión son: ancianos, razas discriminadas, madres solteras, discapacitados, indígenas, etcétera.<sup>172</sup>
- Falta de poder (*Powerlessness*): Se da una división entre profesionistas y no-profesionistas, siendo los primeros privilegiados por ser capaces, en alguna medida, de participar en la creación de políticas en distintos niveles. Se basa en políticas jerárquicas. Los *impotentes* (*the powerless*) serán los que no tienen poder y sobre los que dicho poder se ejerce, los que no tienen oportunidad de desarrollar sus capacidades ni su autonomía. Aparte de los no-profesionistas, grupos comúnmente víctimas de impotencia son: mujeres, razas discriminadas, etcétera.<sup>173</sup>
- Imperialismo Cultural: se refiere principalmente a cuestiones de identidad y cultura. Los significados dominantes en una sociedad hacen invisible la perspectiva particular de un grupo, lo estereotipan y la marcan como el *Otro*, en ocasiones sin darse cuenta. Sólo se diseminan las expresiones culturales del grupo dominante, tomándola como lo “normal” o lo “universal”. Los grupos oprimidos son segregados

---

<sup>170</sup> Young, I., 1990: 40 y 41.

<sup>171</sup> Young, I., 1990: 48-53.

<sup>172</sup> Young, I., 1990: 53-55.

<sup>173</sup> Young, I., 1990: 56-58.

y, en ocasiones, ocupan posiciones específicas no privilegiadas en la división social del trabajo: razas discriminadas, indígenas, mujeres, homosexuales, inmigrantes, etcétera.<sup>174</sup>

- Violencia: Es una forma de opresión basada en el contexto que crea un carácter sistémico de la violencia (que se refleja en actos, en una práctica social). Tiene tal carácter sistémico porque se dirige contra miembros de grupos por el simple hecho de pertenecer a tal grupo, y es una constante siempre presente en la imaginación social. Los actos llegan a considerarse aceptables, y en muchas ocasiones la violencia es irracional. Esta forma de opresión intersecta con el imperialismo cultural: mujeres, razas discriminadas, indígenas, homosexuales, etcétera.<sup>175</sup>

Es importante señalar, en primer lugar, que la opresión generalmente implica dominación, pero no viceversa.<sup>176</sup> En segundo lugar, debemos tener claro que las diferentes formas de opresión pueden intersectarse y potenciarse o presentarse como injusticias ante un mismo grupo, como creo que ha quedado suficientemente claro. Así, tenemos cinco criterios para poder distinguir los distintos tipos de opresión que encontremos en distintos niveles. Por ejemplo, aunque las comunidades indígenas sufran opresión tanto por marginación como por imperialismo cultural (en muchas ocasiones, también violencia), hacia el interior de ellas mismas también se podrían ejercer otras formas de opresión sobre sus miembros (lo que Kymlicka llama *restricciones internas*): por ejemplo, violencia contra grupos de mujeres o contra homosexuales, alguna variante a pequeña escala de imperialismo cultural, falta de poder, etcétera. Creo que estas distinciones nos permiten tratar caso por caso y discutirlos en un espacio democrático, sin echar toda demanda multicultural en el mismo caldero.

---

<sup>174</sup> Young, I., 1990: 58-61.

<sup>175</sup> Young, I., 1990: 61-63.

<sup>176</sup> Sin embargo, en general la dominación funcionará ideológicamente para reproducir estas relaciones.

## 2.3 *Virtud Cívica, Participación y Ciudadanía Activa: Principios de una Democracia Republicana*

### 2.3.1 “Lo Político” vs. “La Política”

Tras el análisis de estos criterios, podemos concluir que ni el concepto de “lo político” de Schmitt, ni la descripción del pluralismo liberal de Sartori, pueden hacerse cargo de las diferentes formas de opresión que sufren las distintas minorías en su calidad de grupo. Tampoco son capaces de proporcionarnos una teoría del control de grupos de poder que, como resultado a su pertenencia a un grupo racial, cultural o económico, obtienen también recursos políticos que los convierten en grupos privilegiados que ejercen opresión sobre minorías de distinto tipo.

Sin embargo, tanto del concepto de “lo político” de Schmitt como del pluralismo de Sartori podemos extraer una conclusión: el mundo de lo político es un lugar de confrontación de la pluralidad. Un concepto de lo político apropiado para una democracia multicultural deberá reconocer positivamente la constitución plural del mundo político, los espacios de aparición de la diferencia y los procedimientos de expresión y discusión de las partes en conflicto. Para ello, considero necesario retomar el concepto de “política” como se piensa que lo entendieron los antiguos griegos, y exponer la manera en que deriva en la tradición republicana y en la democracia participativa.

Según el historiador Moses Finley, para comprender la política es necesario comprender dónde no hay política: la política –a la manera en que se entendía entre los griegos- se da en los estados (*polis*),<sup>177</sup> mas no dentro de las agrupaciones que conforman la polis, por lo que debemos distinguir entre “política” propiamente dicha y los usos metafóricos que se utilizan en las agrupaciones. Más aún, Finley piensa que sólo se da la política en estados en que las decisiones son obligatorias, mientras que no existe en estructuras preestatales en que las decisiones no son vinculantes en un sentido jurídico -es decir, no adquieren carácter de ley- y donde el respetar los acuerdos tiene que ver más con alguna cuestión moral o tradicional.

---

<sup>177</sup> Es importante entender que aquí no estamos utilizando el concepto de “estado” en el sentido moderno, sino en el sentido de *polis*, es decir, lo que Dahl llama la ciudad-estado.

Hasta aquí, podemos ver similitudes entre esta definición de política y la de Schmitt, pues también para el alemán es necesario que exista un cuerpo determinado, el Estado, que ejerza la política y cuyos actos se distingan de los de otros campos. No obstante, la definición de Finley distingue también entre estados en que un hombre o un grupo de hombres tienen un poder de decisión absolutos y aquellos estados en que las decisiones vinculantes, es decir las leyes, son creadas a partir de la discusión, la argumentación, la votación y/o la deliberación. La política sólo se da en el segundo caso, en donde las decisiones se toman en una asamblea deliberativa (en la *polis*).<sup>178</sup> Como vemos, el concepto de “política” se separa del de “lo político” de Schmitt, pues en este segundo lo definitorio es el soberano que tiene la capacidad de definir al enemigo interno y externo en el caso decisivo. El contraste salta a la vista inmediatamente. Mientras que en un caso lo político está definido con referencia a un poder, en el segundo lo está con referencia a un procedimiento que cumpla con ciertas condiciones mínimas, así como con el ejercicio de ciertos derechos políticos por parte de los miembros de la *polis*.

De manera similar define el concepto “política” Chantal Mouffe, y lo contrasta con el de “lo político”. Lo político, como ella lo entiende y en consonancia con Schmitt, se relaciona con el término *pólemos*, mientras que la política lo hace con *polis*. Lo político es antagonismo, es la distinción *amigo-enemigo*, en que el otro es la negación existencial de la propia identidad, por lo que se caracteriza por la constante hostilidad en las relaciones sociales. La política, por otro lado, es definida, de manera similar a como lo hace Sartori, por una relación *nosotros-ellos* que es compatible con la constitución plural de la sociedad; es orden, organización de la coexistencia humana en condiciones siempre conflictivas. Así, *la política consiste en desactivar el antagonismo existente en las relaciones sociales, domesticar la hostilidad antagónica de lo político y neutralizarla mediante la construcción de identidades colectivas*. Como veremos en el próximo apartado, este concepto es compatible con la manera en que el republicanismo entiende la política: la política consiste en transformar al enemigo en adversario, en pasar del antagonismo al agonismo.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> Finley, M., 1990: 73-75.

<sup>179</sup> Mouffe, Ch., 1999: 13-16.

Aunque Schmitt nos había advertido en contra de este tipo de conceptos para definir lo político, me parece que su concepto es limitado en dos sentidos: en primer lugar, al establecer como caso decisivo que define lo político tanto a la posibilidad de decidir acerca de la guerra como la de definir sobre la distinción *amigo/enemigo*, no es posible establecer una diferencia *esencial* entre política y guerra. Incurre Schmitt en la misma falta de definición que criticaba de otras formas de entender lo político, pues se aparece como un concepto desdibujado. Más aún, lo político entendido de esta forma sirve para explicar la relación del poder estatal hacia poderes extranjeros externos y hacia enemigos internos que, al momento de ser definidos como tales, se convierten en exterioridad absoluta (en *Homini Sacer*, absoluta vulnerabilidad biopolítica, vida “desnuda” ante la violencia del Estado, si lo entendemos a la manera de Agamben<sup>180</sup>). Las relaciones políticas en sí al interior del Estado son inexistentes, y más bien se dan relaciones de dominación, opresión y poder. Si bien con el concepto de política que tratamos de rescatar puede ocurrir lo contrario - que sea útil para explicar las relaciones políticas al interior del Estado pero no las del Estado con otros Estados-, me parece que al tratar de democracias pluralistas es este concepto el que nos sirve, y no el de Schmitt, pues tratamos de explicar la relación política entre diversas corporaciones dentro de un Estado, y de ellas con el Estado mismo.

Siguiendo esta línea argumentativa, podemos afirmar que la política en tanto relacionada con la *polis* no sólo es compatible con la pluralidad, sino que *la implica*. Hannah Arendt, al interpretar la política entre los griegos, la entiende como *acción*, como la única actividad que se da *entre-los-hombres*, la actividad en que las diferencias entre los hombres se hacen evidentes. Es decir, a diferencia de la labor y el trabajo -que se relacionan con los procesos biológicos del hombre y con la producción artificial, respectivamente-, la acción (la política) no corresponde ni puede darse por naturaleza en el individuo, sino sólo en conjunto con otros hombres, es decir, fuera del hombre individual: la política se establece necesariamente como una relación con otros hombres. De ahí que implique la pluralidad: el espacio político de la acción es estar entre hombres plurales e iguales políticamente.<sup>181</sup>

---

<sup>180</sup> Agamben, G., 1998.

<sup>181</sup> Arendt, H., 1998: 7-8; Arendt, H., 1997: 45-46.

El hombre en el espacio público goza de una igualdad característica, que es la de reunirse con sus iguales y hacerse visible ante ellos, de mostrar la particularidad con el mismo derecho que los demás. Así, aunque esta igualdad es igualdad ante la ley y no sólo igualdad sustantiva -*Isonomía* para los griegos es igualdad ante la ley (Finley, 1973, 1990)-, también es *Isegoría* como libertad de hablar, de expresarse. Uno es un derecho formal garantizado a todos, el otro es el derecho de participación. Por supuesto, la articulación entre ambos es lo que me interesa resaltar: sin la *Isonomía*, la *Isegoría* es una institución irrealizable, y sin la segunda la primera cae en un formalismo acartonado. Mediante esta institución, todos tienen derecho a ejercer la actividad política, lo cual implica *mostrar las diferencias ante otros que tienen la misma condición política*, aparecer ante ellos.<sup>182</sup> Es una forma de igualdad que implica la diferencia, pues la libertad para hablar significa distinguirse de los demás. La igualdad política se construye sobre la diversidad sin anularla, no homogeneiza a los hombres.

El espacio público que se construye mediante la acción política es entendido como espacio político: tiene que ser un espacio, por un lado, de aparición, como “[...] aquello que aparece y como tal puede ser visto y oído por otros”;<sup>183</sup> y por el otro, de apariencia como revelación, autodevelación. Es en este sentido que, según Arendt, “[...] El espacio público [...] estaba reservado a la individualidad; era el único lugar en que el hombre podía mostrar quién era real e inmutablemente”,<sup>184</sup> ser visible ante los otros, tener voz ante los demás. En contraste con lo privado, el espacio público es concebido como un lugar de visibilidad.

La política, según este razonamiento, es acción en el sentido de que aparecemos ante los demás mediante el habla, la palabra, la discusión con otros a través de la cual se construye un mundo público (y en ese sentido político) en común.<sup>185</sup> El mundo griego era un mundo de lo hablado (*of the spoken*) y no de lo escrito. Y de igual manera, el espacio público político de una democracia tendría que poner énfasis, primordialmente, en lo hablado, en la aparición y autodevelación de la particularidad a través de la palabra y la deliberación. Según Finley, el carácter de la política griega, en cuanto que pone especial

---

<sup>182</sup> Arendt, H., 1997: 70.

<sup>183</sup> Rabotnikof, N., 2005: 115.

<sup>184</sup> Arendt, H., 1998: 41.

<sup>185</sup> Rabotnikof, N., 2005: 115.



relevancia en lo hablado, por lo cual las decisiones se toman en una asamblea deliberativa y adquieren carácter de ley, implica que la política es una *techné*, una habilidad retórica, no sólo como el arte de componer y pronunciar discursos, sino como el arte de persuadir y argumentar.<sup>186</sup>

Como veremos en el cuarto capítulo, en el que abordaremos las características de la *Paideia* griega, la capacidad de participar en la asamblea y la habilidad de poder hacerlo de manera adecuada implicaba un ideal de hombre *en tanto que ciudadano*, es decir, la posesión de ciertas virtudes y la afirmación de determinados valores. En su momento analizaremos esto con detenimiento. Sin embargo, me gustaría adelantar que, entre los griegos, la posesión del derecho formal de participación no implicaba inmediatamente la capacidad de hacerlo. Desarrollar ciertas habilidades retóricas y adquirir ciertos conocimientos mínimos era tan relevante para la participación que se desarrolla la institución de la *paideia*, que, a la manera en que la entendían los griegos del siglo V a. C., consistía en hacer a los estudiantes mejores ciudadanos, siendo que el buen ciudadano poseía “habilidad política” (*political skill*).<sup>187</sup>

La enseñanza de los sofistas tenía la finalidad de permitir que los ciudadanos, más allá de acatar las leyes, pudieran crearlas. Como ya hemos señalado, la participación y la apertura del espacio público, la práctica política, no eran suficientes, sino que se requería de la adquisición de habilidades que, durante la época de oro de la democracia griega, los sofistas estaban dispuestos a enseñar: la *areté* como conjunto de virtudes del ciudadano de una *polis* democrática, que aunque cambia de significado de la *areté* aristocrática de la época homérica por *areté* política, por aptitud intelectual y oratoria (una *techné* política) es, no obstante, el conjunto de exigencias ideales, espirituales y corporales de una formación espiritual plenamente consciente. Los sofistas satisfacen una necesidad de orden primordialmente práctico, y es con ellos que la *paideia* recibirá un fundamento racional y se volverá una *teoría consciente de la educación*.<sup>188</sup>

---

<sup>186</sup> Finley, M., 1990: 73-74.

<sup>187</sup> Joyal, *et al*, 2009: 63.

<sup>188</sup> Jaeger, W., 2009: 267, 274.

### 2.3.2 La virtud pública en el republicanismo

El concepto de *areté* sobrevivió a través de la tradición republicana. Aunque es difícil de traducir, es comúnmente aceptado que su equivalente es el de *virtus* entre los romanos y, por tanto, el de *virtú* del republicanismo. También es sabido que estos tres conceptos tienen una cercana relación con la idea de “bien común” de una comunidad política y de la práctica política (a pesar de que el concepto de *areté* tuvo un origen aristocrático). Ahora bien, ¿cuál es la relevancia, para el concepto de una democracia pluralista y participativa, del concepto de “bien común”?

Los griegos y romanos tuvieron clara la distinción entre los asuntos de interés público y los asuntos privados, a tal grado que el concepto de *oikos* dio lugar al de “economía”, ámbito que siempre se ha querido considerar (de manera adecuada o no) como independiente del control público-político y perteneciente al sujeto individual. Lo que me interesa resaltar es que, si logramos contar con una adecuada definición del “bien común”, podremos indicar criterios para señalar cuándo un asunto es de carácter e interés público y cuándo no lo es; es decir, podemos entender el concepto de “bien común” de manera similar al de “público” de Dewey, y no de una manera sustantiva, homogeneizante y excluyente. Así, me interesa, en este apartado, mostrar cómo se entiende el “bien común” en la tradición republicana y su relación con el concepto de virtud cívica.

Para poder realizar esto, el ensayo de Skinner acerca de los orígenes pre-humanistas de las ideas republicanas será de gran ayuda. En él, Skinner muestra que tanto para los pre-humanistas como para Maquiavelo, el objetivo de la política es el de alcanzar la *grandezza*.<sup>189</sup> Aunque el contenido del concepto de grandeza variará entre los pensadores pre-humanistas y Maquiavelo, ellos comparten ciertas afirmaciones que resultan reveladoras: existe una relación entre los conceptos de libertad, bien común y grandeza cívica.<sup>190</sup>

Para los pre-humanistas, la *Grandezza* implicaba paz, concordia y tranquilidad al interior de la ciudad (*civitas*), es decir, concebían a la discordia y a las divisiones internas

---

<sup>189</sup> Skinner, Q., 1993: 125, 138.

<sup>190</sup> Skinner, Q., 1993: 137.

como dañinas para la República. La pregunta que surge a continuación es la de cómo puede preservarse dicha concordia cívica, a lo que responden aludiendo al bien común, entendido como el interés (de los magistrados en este caso) por actuar de forma que se promueva el bienestar (*welfare*) de toda la comunidad sobre los intereses individuales y facciosos.<sup>191</sup> Y la manera de lograr esto es que los magistrados defiendan y guíen su comportamiento de acuerdo con los dictados de la justicia:

Pero asegurarse de que todos reciban lo que les corresponde, argumentan, es lo mismo que asegurarse que no sea excluido el interés de nadie y que no sea injustamente sometido al interés de alguien más. El ideal de justicia es así visto como un cimiento: actuar con justicia es el único medio para promover el bien común, sin el cual no puede haber esperanza de preservar la concordia y por consiguiente de lograr la grandeza.<sup>192</sup>

De manera similar, desde la perspectiva de Maquiavelo, “[...] sólo es posible vivir en un ‘estado libre’ bajo un gobierno republicano”.<sup>193</sup> Podemos ver claramente cómo, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, la soberanía de los reyes se oponía a la libertad, por lo que Maquiavelo hace una distinción entre la fundación de Roma, momento en que la considera un principado o reino (*Kingdom*), y la república romana, único momento en que la considera libre.<sup>194</sup> Y es que debemos entender que el concepto de libertad en el que Maquiavelo está pensando no es aquel del individualismo, sino que es dependiente de la pertenencia a una *civitas* (equivalente a *polis*), a una “[...] comunidad de hombres unidos para vivir en justicia bajo el gobierno de las mismas leyes”.<sup>195</sup> Y constantemente encontramos la palabra libertad en contraste y opuesta al gobierno despótico, por lo que podríamos fácilmente concluir que la libertad tiene que ver con el autogobierno.<sup>196</sup>

---

<sup>191</sup> Skinner, Q., 1993: 130.

<sup>192</sup> Skinner, Q., 1993: 131.

<sup>193</sup> Skinner, Q., 1993: 140.

<sup>194</sup> *Discourses on Livy*, Book I, Chapter II, en Machiavelli, N., 1882 (facsimile).

<sup>195</sup> Viroli, M., 1993: 145.

<sup>196</sup> Recordemos que Maquiavelo no considera que exista una diferencia cualitativa entre monarquías y tiranías, sino sólo cuantitativa.

En este sentido, Bobbio hace clara la distinción, derivada del pensamiento de Maquiavelo, entre el principado o reino y la república o *civitas*: “ $\rightarrow$  el poder reside en la voluntad de uno solo, y se tiene un principado, o el poder radica en la voluntad colectiva, que se expresa en un colegio o en una asamblea, y se tiene la república en sus diversas formas”.<sup>197</sup> Pero la distinción esencial, en este punto, no es tanto la numérica, como la naturaleza misma de la voluntad en ambos casos: la voluntad del soberano único es la de una persona física; la de un soberano colectivo es la de una persona jurídica. En la primera, los resultados dependerán de la *virtud* del soberano, en el sentido de la capacidad del príncipe para dominar los acontecimientos (la fortuna) y realizar su fin recurriendo a los medios prudentes disponibles (*El Príncipe*, Cap. XXV). En la segunda, la *virtud* proviene de la bondad de las leyes de una estructura política, en el sentido de que la asamblea procede de acuerdo con un procedimiento y no caprichosamente.<sup>198</sup>

Lo relevante de esta distinción, me parece, es resaltar el carácter público de la asamblea que se rige por medio de leyes (procedimientos) comunes y por todo ciudadano conocidas, y el carácter privado de las decisiones voluntariosas (por más que puedan ser a la vez virtuosas) de un soberano único. Viroli lo deja claro cuando muestra que, para el pensamiento humanista (por ejemplo, para Salutati), existe un contraste entre *principatus politicus*, en que la autoridad es *legibus restricta* (restringida por las leyes), y *regimen despoticum*, el cual pertenece a la esfera de la economía, es decir, del *oikos* griego, que es el hogar, lo oculto, lo privado.<sup>199</sup> En el mismo sentido Maquiavelo, en el Libro II, Capítulo II de sus *Discursos*, menciona que en una república los hombres que desempeñen las funciones públicas deben ser aquellos considerados, públicamente, como los mejores; mientras que en un gobierno despótico el príncipe ejerce su poder de manera oculta para poder ser efectiva.

En el mismo sentido, el concepto de *corrupción* (opuesto al de *virtud*) que encontramos en el libro II, capítulo II de los *Discursos* tiene que ver con el poner las ambiciones de uno o las ventajas de un partido o facción, es decir, los intereses particulares,

---

<sup>197</sup> Bobbio, N., 2008: 65.

<sup>198</sup> Las repúblicas, según Maquiavelo, denotan la idea de un régimen constituido legítimamente (*lawfully constituted regime*), Skinner, Q., 1993: 139. Por supuesto, Maquiavelo nunca dejará de poner, del otro lado, la fortuna que, en muchas ocasiones y a pesar de la virtud, puede destruir ciudades y reinos enteros.

<sup>199</sup> Viroli, M., 1993: 149 y 150.

por encima del bien común: “Maquiavelo sostiene que actuar de esta manera es invariablemente fatal para la causa de la libertad civil y la grandeza”.<sup>200</sup> Maquiavelo afirma que un ciudadano que actúa con *virtú* es aquel que pone el bien de la comunidad, el bien común, sobre las ambiciones privadas y alianzas de facción.

También Montesquieu relaciona el concepto de virtud con las repúblicas, mientras que el de honor es relacionado con las monarquías. La virtud pública es necesaria para mantener una república, y consiste en “el amor a la patria y a las leyes”, es decir, preferir el bien público sobre el propio. La virtud pública, según se rescata de *Del Espíritu de las Leyes*, “[...] es la virtud moral en el sentido de que se dirige al bien general; apenas me refiero a las virtudes morales de orden privado, y nada absolutamente a las que se relacionan con las verdades reveladas”.<sup>201</sup> Este pasaje me parece de fundamental importancia para aclarar lo que se entiende por “bien común”. Algunas de las críticas liberales se centran en la idea de que poner el bien común sobre los intereses individuales o de partido es atentar contra la libertad y/o propiedad de los individuos. La cita de Montesquieu revela lo que en realidad está en juego: cuando los asuntos tengan un interés público y únicamente en ese momento, el ciudadano virtuoso deberá poner el interés general de la comunidad política sobre los intereses privados o corporativos. No debemos olvidar que es Montesquieu quien hace compatibles ciertos preceptos republicanos y liberales mediante su interpretación de la teoría de la división de poderes, es decir, traslada el concepto de virtud del ciudadano a la ordenación institucional (virtud sistémica). Sin embargo, él consideraba que “[...] las repúblicas sólo podían sostenerse donde existieran hombres virtuosos e imperara la *cosa pública*”.<sup>202</sup>

En sí, la manera en que se han planteado las teorías sobre el bien común hace que parezca que ellas se mueven en sentido contrario a las teorías pluralistas. Generalmente se relaciona la teoría pluralista con la teoría liberal por su defensa de las corporaciones de carácter privado o no-público. Pero, analizando cuidadosamente el concepto de política que estamos defendiendo en este capítulo, y relacionándolo con una propuesta novedosa

---

<sup>200</sup> Skinner, Q., 1993: 138.

<sup>201</sup> Citado en Arroyo, I., 2002: 106.

<sup>202</sup> Arroyo, I., 2002: 107.

plasmada por Maquiavelo en sus *Diálogos*, podremos entender el carácter plural del espacio público republicano.

### 2.3.3 Publicidad y Disenso

Según los pensadores pre-humanistas, sólo podemos hablar propiamente de política como una filosofía de la ciudad (*civitas*), y el objetivo de la política es ordenar la ciudad mediante leyes que promuevan el bien común en una comunidad de individuos iguales y libres, en que las magistraturas sean elegibles y los dirigentes roten constantemente.<sup>203</sup>

Ahora bien, hasta este punto podemos ver una gran similitud entre los pensadores humanistas y Maquiavelo. Pero es aquí donde el pensamiento del florentino me parece innovador: mientras que los pensadores humanistas afirmaban que, para que una ciudad alcanzara la grandeza y la libertad, las divisiones internas debían ser evitadas en el mayor grado posible, por lo que la concordia hacia dentro de la ciudad se ve como algo esencial para la preservación de ésta, Maquiavelo -en el famoso Capítulo IV del Libro I de sus *Discursos*- sostiene que la libertad de Roma se debió más a la disensión interna que a otra cosa, por lo que se tiene una nueva visión en cuanto a las facciones y los tumultos: “[...] en toda república existen dos facciones conflictivas, la del pueblo y la de los nobles, [y] es en este conflicto que todas las leyes favorables a la libertad tienen su origen [...]”.<sup>204</sup> El conflicto se convierte en el medio por el que se crean buenas leyes.

Esta idea tiene tal importancia que Bobbio ve en esta concepción del conflicto una “nueva visión de la historia”, y este mecanismo institucional, entendido como gobierno mixto, “[...] es la solución política de un problema [...] que nace en la sociedad civil”.<sup>205</sup> Y esto es lo moderno del pensamiento de Maquiavelo. En el fragmento a que nos referimos, Bobbio hace una afirmación que, si bien es discutible, muestra la importancia del pensamiento del florentino para la comprensión de la estructura de las sociedades modernas: “[...] Maquiavelo hace una afirmación que será considerada como una

---

<sup>203</sup> Viroli, M., 1993: 146.

<sup>204</sup> *Discourses on Livy*, Book I, Chapter 4.

<sup>205</sup> Bobbio, N., 2008: 78 y 79.

anticipación de la concepción moderna de sociedad civil. De acuerdo con tal afirmación, no es la armonía sino el conflicto, el antagonismo, lo que establece las condiciones de la salud de los Estados [...] y el primer requisito de la libertad”.<sup>206</sup>

Para empezar, considero que Maquiavelo está entendiendo que toda comunidad está fraccionada, al menos, en intereses de clase. Así, podemos ver al pueblo, a los nobles y a cónsules equilibrando sus pretensiones en nombre del bien común, pero nunca abandonándolas. Y es en este juego de intereses y de representación, en esta negociación, que buenas leyes son creadas. El mismo Maquiavelo, al tratar sobre el método –escandaloso” o tumultuoso de los romanos de hacer una demanda, habla de reuniones públicas para resolver el conflicto. Por el contrario, cuando el florentino considera el Decenvirato nos dice que, para la creación de estas leyes, tanto los tribunos como los cónsules fueron hechos a un lado y se concedieron poderes absolutos a los magistrados, de manera que nadie los vigilaba. Pronto los magistrados comenzaron a abusar de dicho poder. Así, –Debe notarse, por lo tanto, que cuando se dice que la autoridad otorgada por el voto público nunca es dañina a la comunidad, se asume que el pueblo nunca otorgará una autoridad sin debidas limitaciones [...]”.<sup>207</sup> La existencia de intereses contrapuestos, de facciones que se limitan, crea un equilibrio deseable.

Considerando lo dicho hasta ahora, creo que podemos afirmar que el concepto de lo político, para Maquiavelo, es más amplio que el de los pensadores humanistas, puesto que incluye una comprensión plural de la comunidad o sociedad civil. Pero, más allá de ello, el modelo de la Roma de Maquiavelo nos puede servir como ejemplo de ejercicio agonístico del espacio público: el oponente no es más un enemigo que se debe eliminar, sino un adversario de legítima existencia con quien se debe negociar. Así, a diferencia de Bobbio y en consonancia con Mouffe, distinguimos entre antagonismo y agonismo, entendiendo que el enfrentamiento agonal es la condición de existencia del espacio público y, por tanto, de

---

<sup>206</sup> Bobbio, N., 2008: 78.

<sup>207</sup> *Discourses on Livy*, Book I, Chapter XXXV. Es necesario indicar que la crítica no es dirigida tanto al contenido de estas leyes (base del derecho romano) como al procedimiento por el que se alcanzan.

toda democracia.<sup>208</sup> Si bien en Maquiavelo no estamos hablando de democracia en ningún momento, sí tenemos una concepción republicana de lo público.

Más aún, quiero defender la hipótesis de que existe una aproximación a lo que será un principio de publicidad que podría ayudarnos a entender por qué creo que su concepción del disenso es agonística y corre en consonancia con el concepto de “bien común”. Cuando el filósofo florentino, en el Capítulo VII del Libro I de sus *Discursos*, afirma que para preservar la libertad en un estado debe existir el derecho de acusar, aclara que ello puede ser hecho ante el pueblo o ante un tribunal. De esta manera, no sólo se evitan mayores divisiones, sino que las ya existentes se resuelven de manera pública, a la luz de todos, en lugar de resolverse de manera privada. Por el contrario, la calumnia, como lo dice Maquiavelo en el Capítulo VIII del Libro I, daña tanto a la libertad como a la comunidad. Maquiavelo nos muestra cómo, ante un fenómeno tal, lo que los romanos llegaron a hacer en alguna ocasión es presentar al calumniador ante el pueblo y los nobles para pedirle pruebas de la calumnia, convirtiéndola en acusación formal, ante la ausencia de las cuales el calumniador fue arrestado.

Si bien nunca se formula en forma un principio de publicidad, podemos deducir de estas afirmaciones que para Maquiavelo las cuestiones públicas debían resolverse en asambleas y siempre visiblemente. De lo expuesto podemos decir, entonces, que el concepto de Maquiavelo de “política” incluiría no sólo la carga tradicional humanista, sino dos muy modernas nociones: una valoración positiva del conflicto y una formulación primitiva del principio de publicidad. De hecho, el que Maquiavelo nunca utilice el término *politicus* en *El príncipe* muestra que reservaba este término para el gobierno de tipo republicano.<sup>209</sup>

De esta exposición de lo político creo poder afirmar que existe una relación temática con el concepto de política, entendida como agonismo, de Chantal Mouffe.

#### 2.3.4 Ciudadanía Democrática

---

<sup>208</sup> Mouffe, Ch., 1999: 16.

<sup>209</sup> Viroli, M., 1993: 149, 150; Aguilar, J., 2002: 61.



Hannah Arendt, en su análisis del concepto de lo político en los griegos, pone demasiado énfasis en la individualidad que aparece en el espacio público. Considero, en contraste con la pensadora, que para poder entender adecuadamente la aparición de la pluralidad en el espacio público debemos considerar a los sujetos políticos como pertenecientes a diversas corporaciones y sustentando lealtades encontradas. ¿Caeríamos entonces en la desaparición del Estado como unidad política con algún tipo de prioridad, en donde las diferentes corporaciones a que los sujetos pertenecen tienen el mismo peso y en las que la decisión acerca de lealtades se deja a los individuos, a la manera en que nos advirtió Schmitt?

Considero que si entendemos, con Mouffe y en consonancia con lo expuesto anteriormente respecto a Maquiavelo y Montesquieu, que el consenso en las democracias se da alrededor de valores ético-políticos que constituyen los principios de legitimidad del Estado democrático y las instituciones en que esos valores se inscriben, y no alrededor de ideas sustantivas del bien y la vida buena, debemos responder negativamente.<sup>210</sup> Los diversos agentes sociales deben reconocer la particularidad y limitación de sus reivindicaciones si es que han de participar en una discusión pública, pues la democracia es una conquista que hay que defender constantemente y no algo definitivamente adquirido (como será expuesto en el siguiente capítulo, cuando tratemos el concepto de tradición). Aunque se requieren principios democráticos y sobre derechos del hombre (igualdad, libertad, etcétera), pueden existir muchas interpretaciones en pugna acerca de ellos: –Precisamente en la tensión entre consenso –sobre los principios- y disenso –sobre su interpretación- es donde se inscribe la dinámica agonística de la democracia pluralista”.<sup>211</sup> Y en esta discusión sobre los principios de una democracia y su interpretación es donde se alcanzará una definición de ciudadanía democrática.

Ahora bien, me parece de suma importancia resaltar los valores democráticos no son neutrales ante toda doctrina comprensiva, ante otras ideas sustantivas del bien, definiciones culturales, éticas, económicas, etcétera, que las corporaciones particulares que integran el Estado sostienen.<sup>212</sup> Sin embargo, no se trata de que el ciudadano decida entre lealtades. Si

---

<sup>210</sup> Mouffe, Ch., 1999: 16-17.

<sup>211</sup> Mouffe, Ch., 1999: 21.

<sup>212</sup> En el capítulo cuarto desarrollo más ampliamente esta idea.

bien no es posible alcanzar la neutralidad moral o ética buscada por los teóricos liberales al plantear principios de justicia universales, lo que hace de nosotros ciudadanos de un régimen democrático es un conjunto específico de principios políticos: –Ser ciudadano es reconocer la autoridad de tales principios y las reglas en las que se encarnan, hacer que sean ellas las que den forma a nuestros juicios y a nuestras acciones”.<sup>213</sup> Mouffe propone una forma de ciudadanía democrática liberal. Sin pronunciarnos a ese respecto, podemos resaltar que ella entiende la ciudadanía, no como estatus legal, sino como una forma de *identidad* política: algo a construir y no empíricamente dado: –Puesto que siempre habrá interpretaciones enfrentadas de los principios democráticos de igualdad y libertad, también habrá interpretaciones enfrentadas de la ciudadanía democrática”.<sup>214</sup> De esta manera, mediante el pluralismo agonístico, se salva la pluralidad a la vez que se define específicamente en qué consiste la actividad política, para no enfrentar lealtades a corporaciones distintas.

Como ya hemos dicho, la aceptación de tales principios democráticos no es neutral ante las concepciones del bien de los diversos grupos o corporaciones. Sin embargo, y mediante la distinción que realizamos de dos formas de multiculturalismo, podemos decir que las minorías que no acepten participar en el procedimiento democrático serán consideradas como hostiles a estos principios. El problema es que, entonces, no contamos con un método de resolución de los conflictos ante minorías hostiles a la democracia, por lo que la pregunta de Sartori es absolutamente pertinente:

¿Puede una comunidad mantenerse si sus miembros rechazan cumplir las reglas del juego?  
¿Puede una comunidad (aunque sea altamente tolerante) tolerar una subcomunidad o una contracomunidad que reclame el derecho de actuar contra las reglas que definen su existencia presente?<sup>215</sup>

## 2.4 *Dos principios de la democracia*

---

<sup>213</sup> Mouffe, Ch., 1999: 96.

<sup>214</sup> Mouffe: Ch., 1999:96.

<sup>215</sup> Sartori, G., 1995: 123.

Habiendo mencionado algunas de las cualidades de los regímenes republicanos, relacionando ciertos conceptos con aquellos de la democracia griega, y avanzando hasta compararlos con el modelo agonístico de Mouffe, considero pertinente enumerar algunas de las características generales de la democracia participativa, de forma que aparezca la línea que une estas diversas tradiciones: 1) Agencia: los ciudadanos son agentes autónomos, capaces de desarrollar sus capacidades y, por tanto, de elegir autónoma y significativamente; 2) Proceso político: la política es hecha por los ciudadanos, no para ellos, y la comunidad es creada por la actividad política participativa (la *vita activa* o *acción* de Arendt); 3) Finalidad de la participación: la participación no sólo es un método político, sino también tiene una finalidad ética, que es fomentar la autonomía de los ciudadanos; 4) Contexto de la participación: el entorno es el de una comunidad que se autodetermina, y cuyos límites son sólo las capacidades cognitivas y afectivas de los participantes, por lo que este proceso es autónomo de normas externas, verdades prepolíticas o derechos naturales, cobrando legitimidad las preferencias y opiniones exclusivamente mediante la deliberación pública; 5) Mecanismos y esferas de participación: se privilegian los esquemas de participación directa sobre los representativos, y se intenta ampliar los ámbitos de participación más allá de lo exclusivamente político, hacia lo laboral, cultural, educativo y, en algunos casos, los ámbitos de carácter privado.<sup>216</sup>

Como vemos, los ideales normativos que podemos observar en las diferentes teorías de la democracia participativa o deliberativa son compatibles con una organización política basada en los conceptos de *Isonomía* e *Isegoría*, así como con el gobierno republicano a la manera anteriormente expuesta: publicidad como aparición pública; razonabilidad como voluntad para dialogar y resolver conflictos; inclusión como aparición de la pluralidad; igualdad como libre e igual oportunidad para hablar y libertad de la dominación u opresión por otro o sobre otro, igualdad para cuestionar, preeminencia de lo público sobre lo privado y porosidad del límite público-privado.

La exigencia de democratización, entonces, va en el sentido de ampliar la participación política de los ciudadanos en los diversos ámbitos en los que participan, es decir, la extensión de posibilidades acerca de las cuales deliberar, extendiendo el acceso

---

<sup>216</sup> Zamarrón de León, 2006: 51-54.

ciudadano a, y control democrático sobre, las distintas instituciones que afectan su vida política (entendiendo que los límites de la vida política pueden también sufrir cambios en su función y en la comprensión de sus límites), dirigidos a cuestionar las instituciones políticas que afectan la vida privada o no-pública de las personas;<sup>217</sup> por supuesto, todo lo anterior requiere del desarrollo de las capacidades de los sujetos para convertirse en agentes autónomos, capaces de plantear demandas ciudadanas.

Ahora bien, la realización efectiva de la democracia requiere que se consideren no sólo los aspectos formales en lo que toca a su constitución, sino también los aspectos materiales. Al respecto, existen diversas concepciones de la relación entre estos dos aspectos. Por ejemplo, C. B. Macpherson, en su pequeño libro sobre los distintos modelos de democracia liberal, *La Democracia Liberal y su Época*, menciona dos requisitos previos para el logro de la democracia participativa: que la conciencia de la gente deje de verse a sí misma como consumidores (en el sentido de la teoría económica de la democracia de Schumpeter) y comience a verse como personas que ejercitan y desarrollan sus capacidades y gozan haciéndolo; y que haya una gran reducción en la desigualdad económica y social existente. Pero para que estos dos requisitos previos puedan lograrse, él considera que es necesaria una mayor participación democrática. Entonces, la posibilidad de realizar una democracia participativa se encuentra en un círculo vicioso: ~~no~~ podemos lograr mayor participación democrática sin un cambio previo de la desigualdad social y la conciencia, pero no podemos lograr los cambios de la desigualdad y la conciencia si antes no aumenta la participación democrática”.<sup>218</sup>

El mismo problema es planteado, de forma similar, por Amartya Sen, aunque con un resultado distinto. Habiendo hecho un profundo análisis de las diversas formas de exclusión social como privación de libertades y del carácter relacional de aquéllas<sup>219</sup> —es decir, que una forma de exclusión social, como lo sería la falta de libertad para participar políticamente, genera otras formas de ésta, como podría ser la falta de libertad para influir en las decisiones acerca de los enfoques económicos o la estructuración de la educación en

---

<sup>217</sup> Bobbio, N., 2005: 63 y 64.

<sup>218</sup> Macpherson, C.B., 1997: 130.

<sup>219</sup> Sen, A., 2000.

una comunidad determinada<sup>220</sup>-, Sen nos ofrece un concepto de desarrollo distinto de aquellos que tienen un enfoque macroeconómico: “El desarrollo sólo puede ser visto [...] como un proceso de expansión de las libertades reales de que la gente disfruta”.<sup>221</sup> Así, lo que la gente puede alcanzar es influido por las oportunidades económicas, libertades políticas, poder social, la habilitación de condiciones para una buena salud, educación básica y la motivación y cultivo de iniciativas. El círculo planteado por Macpherson podría entenderse como una relación entre privaciones de las libertades de que debería gozar la gente. Pero aunque Sen también lo ve, piensa más bien que la expansión de una libertad influye automáticamente en la expansión de otra, pasando así más bien del círculo vicioso de las exclusiones a un círculo virtuoso.<sup>222</sup> El problema es que no queda claro cómo ni por dónde dejar el primero y entrar al segundo.

En relación con este mismo problema, considero necesario plantear la necesidad y pertinencia de dos principios mínimos que toda democracia debería observar: un principio formal, que postularía el derecho a la participación política de la sociedad civil como una condición imprescindible de todo sistema político democrático; y un principio material, según el cual el desarrollo (de los ciudadanos) es una condición material irrenunciable de los regímenes democráticos.

El principio formal de la democracia implica la existencia de derechos ciudadanos formales resguardados por ciertas instituciones políticas y jurídicas. Pero, aun suponiendo que dichos derechos estuvieran realmente garantizados y protegidos por las instituciones respectivas, una democracia que se detuviera aquí caería en el formalismo acartonado característico de, por ejemplo, las democracias liberales: sería una *Isonomía* sin *Isegoría*. Los derechos políticos de participación son una condición necesaria, pero no suficiente, de los regímenes democráticos. Por ello la necesidad del principio material de la democracia, del desarrollo como condición o, mejor dicho, como postulado material de la democracia: sólo se puede hablar de democratización si se habla del desarrollo de capacidades como

---

<sup>220</sup> Me gustaría resaltar la cercanía del argumento de Sen con el de Dahl, en que la privación de ciertos recursos sociales se traduce en privación de recursos políticos.

<sup>221</sup> Sen, A., 1999: 3.

<sup>222</sup> Como vemos, esta manera de entender la exclusión social puede ser complementada con la distinción de formas de opresión sobre grupos expuesta por Young. Así, una forma de opresión lleva a otras y se traducen en exclusión social.

libertad, pues el ejercicio de la democracia requiere de la satisfacción de cierta cantidad de necesidades materiales: alimento, educación, salud, vivienda, vestimenta, recreación, etcétera. En otras palabras, no podemos hablar de democratización si los sujetos agentes no pueden llevar a cabo la vida que tienen razón de valorar.

La observancia de estos dos principios establecería un círculo virtuoso como el mencionado por Sen, y presentaría el mismo problema que su argumento: la expansión de libertades de los sujetos en cuanto que ciudadanos no se alcanza sólo mediante subvenciones gubernamentales para eliminar la desnutrición, la pobreza, crear empleos o construir escuelas. Tampoco la caridad crea ciudadanos o promueve la autonomía. Más bien, ambas medidas perpetúan la pasividad política del ciudadano y, con ella, su vulnerabilidad. Este tipo de medidas, aunque en muchos casos necesarias, no son inmediatamente impulsoras de la democratización de un estado, pues pueden ser compatibles con gobiernos paternalistas, en los que la decisión ciudadana se reduzca (en el mejor de los casos) al voto en las urnas y los derechos garantizados por el principio formal mencionado se estanquen en el formalismo. Debe existir un tercer elemento que forme parte del principio material, pero que sirva de puente entre el principio material y el principio forma, que permita articularlos. Este elemento posibilitaría *la expansión de las libertades ciudadanas reales para que los sujetos ejercieran sus derechos formales de participación política*. Este elemento es, considero, la educación de los sujetos en tanto que ciudadanos: la *Paideia* democrática.

## 2.5 Conclusiones

Necesitamos, entonces, mostrar la estrecha relación entre la democracia en su vertiente participativa y ciertas formas de educación, las cuales pongan gran énfasis en la educación política como *techné*, como instrumento técnico-político, así como la postulación de un ideal de ciudadano que posea dichas habilidades. Si, como vimos con Finley, el ejercicio de la política debe enfocarse principalmente en lo hablado, ésta requiere del desarrollo de habilidades y capacidades, de la adquisición de a) una *techné* de la política, habilidad retórica para deliberar, arte de argumentar; b) la *areté* o virtud como posesión de

ciertos valores democráticos, preocupación por el “bien común” y valoración positiva de la pluralidad y el conflicto.

Los teóricos de la democracia participativa asumen una postura similar, pues para ellos la participación ciudadana en la deliberación desarrolla las capacidades humanas: “Para los demócratas participacionistas, por lo tanto, el objeto de la autodeterminación no es otro que el establecimiento de las condiciones que promuevan y hagan posible el autodesarrollo de los miembros de la comunidad. El enfoque es que las capacidades individuales no pueden desarrollarse si no es en el ámbito de lo público”.<sup>223</sup> La participación se entiende como una función educativa que desarrolla tanto los aspectos psicológicos del individuo como las habilidades democráticas, pues los individuos se vuelven “maestros de sí mismos” al participar en la formación de la ley: “La propuesta de esta autora es la de una democracia que se desarrolla a sí misma través de la extensión de la participación a todas las esferas de autoridad”.<sup>224</sup>

Sin embargo, encontramos algo así como una oposición: mientras que en Finley vemos la necesidad de adquirir ciertas habilidades (*techné*) para ser capaz de participar en la deliberación, entre los participacionistas vemos el impulso educador de la misma participación política. Ambas posturas me parecen valiosas. Pero, y aunque yo mismo considero que el propio ejercicio de la política se convierte en educación ciudadana, debemos reconocer que en el ejercicio real de la participación existen factores anti-democráticos, como son la manipulación de la opinión, la demagogia, la existencia de líderes con facilidad de palabra, la ignorancia extendida de una gran mayoría de los participantes, etcétera.<sup>225</sup> No creo que la sola posibilidad de participar en la deliberación sea un elemento suficiente para el desarrollo de las habilidades necesarias para participar *efectivamente* en la deliberación ciudadana, que la apertura y democratización del espacio público político se traduzca inmediatamente en una efectiva participación democrática.

Cornelius Castoriadis es muy claro al respecto: “Supongamos que una democracia, tan completa, perfecta, etc., como se quiera, nos cae del cielo: esta democracia sólo podría

---

<sup>223</sup> Zamarrón de León, 2006: 46.

<sup>224</sup> Zamarrón de León, 2006: 49.

<sup>225</sup> Dahl, R., 1991.

durar algunos años, a menos que engendre individuos que le correspondan, y que sean, ante todo y sobre todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. *No puede haber sociedad democrática sin paideia democrática*”.<sup>226</sup> A las estructura formales o procedimentales de la democracia, se deben añadir al menos dos juicios de sustancia: que las instituciones dadas sean compatibles con el funcionamiento de los procedimientos democráticos; que los individuos parte de una sociedad puedan hacer funcionar dichos procedimientos democráticos y defenderlos. Así, “Tales individuos sólo pueden ser formados dentro y a través de una *paideia* democrática, la cual no brota como una planta, sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones políticas”.<sup>227</sup>

---

<sup>226</sup> Castoriadis, C., 2005: 155 y 156. Sin subrayado en el original.

<sup>227</sup> Castoriadis, C., 2005: 158.



## Capítulo 3

### Pluralidad, Comunidad y Bien común: la Función Social de la Educación

#### 3.1 *Inconmensurabilidad, Tradición y Valoración*

Una de las tesis centrales de este trabajo es la de que cualquier forma de virtud cívica se inserta en o es parte de una tradición ético-política reflejada en prácticas, formas de comportamiento, organización de instituciones, valores y principios políticos, morales y ontológicos. En este tenor, una virtud cívica democrática requeriría de una tradición ético-política coherente con la democracia. Y digo coherente con la democracia y no democrática porque, como expusimos en el capítulo anterior, existe una pluralidad irreductible de grupos en las sociedades contemporáneas, cada uno de los cuales cuentan con una tradición ético-política particular, de las cuales algunas serán compatibles con la tradición democrática, mientras que otras serán inconmensurables con ésta.

Derivada de esta tesis, tenemos la presentación de la democracia como otra tradición política más, lo cual es exactamente lo que queremos decir: la democracia se presenta, no como una forma de gobierno o un procedimiento formal de toma de decisiones políticas (como lo hace la tradición liberal), sino como forma de vida sustantiva, como doctrina comprensiva (en vocabulario rawlsiano), lo cual implica que consiste en prácticas y valores que se tiene razón de valorar, en una manera de vivir concreta. Y, precisamente por esto, esta forma de vida o tradición ético-política entrará en oposición con algunas tradiciones, mientras que será conmensurable con otras.

Ahora, aprender una tradición de comportamiento político implica aprender a participar en una conversación y en la manera de vivir de los miembros que la comparten, participar en las prácticas socio-lingüísticas de los miembros, aprender su legado y sus indicios de posibilidad futura. Es decir, una parte importante (si no la más) de una tradición

es adquirida o aprendida al enfrentarnos al mundo de dicha tradición. Pero no es la única manera: la transmisión de la tradición ético-política también se realiza por medio de la educación (política) del sujeto en tanto perteneciente a la comunidad en cuestión, educación que trata de comprender y en algunos casos de cuestionar una específica manera de conducta.

En este contexto, resulta necesario explicar más detenidamente qué entendemos por “tradición”. Considero que el término adquirirá un matiz bien definido después de analizar 1) la exposición de pluriverso de tradiciones científicas o paradigmas inconmensurables y en competencia de Thomas Kuhn, así como sus conceptos de anomalía y de revolución científica; 2) la exposición del concepto de educación política de Oakeshott, que implica la definición de los conceptos de “tradición política” y de “ideología”; y 3) la exposición del concepto de “tradición” que hace Popper, y su consecuente aplicación a lo que entiende por sociedades cerradas y sociedades abiertas.<sup>228</sup> Ello nos permitirá realizar una exposición detallada de lo que entendemos por tradición ético-política *democrática* o por forma de vida democrática, y así mostrar los alcances y limitaciones a que se enfrenta en tanto que tradición.

Me parece que una de las características específicas más relevantes de la tradición democrática es la de la de partir del “desencantamiento” del mundo, es decir, que no se sustenta en nociones de inmutabilidad de la verdad sustentadas en nociones ontológicas o místicas de la realidad, desde la cual se debería organizar el mundo físico y/o social, sino desde la postura popperiana de la falsación de las afirmaciones de verdad. Es decir, es una tradición que no pretende organizar el mundo social de una vez y para siempre, a la manera platónica, sino que asume la inevitable contingencia relativa de las prácticas, instituciones, etcétera, y la necesidad constante de modificación de ellas. Será hace patente, entonces, la

---

<sup>228</sup> Si bien Oakeshott fue un autor conservador, su concepto de tradición política es coherente con la práctica democrática. Al iniciar Oakeshott con una comprensión de la experiencia como modal (perspectivista), adopta una perspectiva pluralista de las diferentes formas de experiencia y de las tradiciones políticas. Consecuentemente, concibió a la acción como condicionada por la presuposición de un contexto de experiencia. Sin compartir las tesis conservadoras que afirmará a partir de lo anterior, podemos compartir su punto de partida, así como su comprensión de lo que una tradición política es. De manera similar podemos proceder con Popper, pues si bien sus tesis políticas no son conmensurables con las que aquí desarrollaremos, su descripción de las sociedades abiertas y cerradas nos permitirán construir bases bien fundamentadas.

necesidad de una virtud cívica y de una educación ciudadana para la racionalización del cambio democrático.

Al respecto, desarrollaremos el concepto de educación en la democracia de John Dewey, para lo cual será necesario entender la diferencia entre sociedad y comunidad. Lo anterior nos ayudará a dar una definición pragmática del bien común, centrada en las consecuencias de las prácticas humanas reales (creadoras de *públicos*), y no en conceptos abstractos con tendencia utópicas. Con ello quiero hacer clara y enfática la relación entre esta forma de comprender el bien común y la comprensión republicana del mismo, analizada en el capítulo anterior.

### **3.1.1** *Thomas Kuhn: la tradición científica y el cambio científico*

Al tratar de definir el concepto de tradición política y la manera en que una tradición se estructura y funciona, curiosamente resulta iluminador el concepto de paradigma, del cual surge una tradición científica, desarrollado por Thomas Kuhn. No me pronunciaré acerca de qué tan funcional es la teoría de Kuhn para explicar el cambio científico ni si, dentro del campo de la filosofía de la ciencia, resuelve todos los problemas que una teoría debería resolver. Sin embargo, Me ocuparé de mostrar cómo los diferentes conceptos que utiliza para explicar al cambio de teoría científica o de paradigma científico a través de las revoluciones, como son el de ciencia normal, el de enigma y el de anomalía, encuentran su equivalente en la teoría política.

Un paradigma, según Kuhn, es como un marco comprensivo desde el cual un grupo de científicos responde al mundo. Es decir, un paradigma consta de ciertos presupuestos ontológicos y metafísicos, de prácticas, conocimientos, criterios, actitudes y valores que definen tanto qué es un problema de estudio, los objetos a estudiar y la manera de “ver” y seleccionar los datos, como los métodos de trabajo, las prácticas y los instrumentos que resultarán relevantes para reconocer el valor de una investigación. Todo esto junto, desde

los presupuestos y los métodos hasta las prácticas y los instrumentos, definen lo que Kuhn llama una tradición científica.<sup>229</sup>

Un paradigma será, en cierta manera, una visión del mundo que definirá, de forma más o menos arbitraria, qué será un observable, es decir, qué tipo de fenómeno natural se considerará como un problema o como un dato relevante y cuál no. Pero más allá de ello, un paradigma definirá también la manera de observar un fenómeno. Como lo hace notar claramente Kuhn a través de una inmensa cantidad de ejemplos de la historia de la ciencia, un mismo fenómeno visual puede ser “visto” como dos diferentes cosas, dependiendo del paradigma desde el cual observemos.<sup>230</sup> En consonancia con esto y oponiéndose a la posibilidad de que exista un sistema de lenguaje o de conceptos científica o empíricamente neutro, Kuhn afirma que la misma experiencia requiere de un paradigma para dar sentido a lo percibido, que el paradigma ordena la percepción: “Lo que ve el hombre depende tanto de lo que mira como de lo que su experiencia visual y conceptual previa lo ha preparado a ver”.<sup>231</sup> En otras palabras, no existe la percepción pura sin interpretación, sin pasar por el filtro de los presupuestos, prácticas, metodologías, valores y criterios de la tradición científica desde la que se observa.

Ahora, es la tradición científica entendida de esta manera la que guiará la práctica de la ciencia en condiciones estables. La “ciencia normal” sería la “[...] investigación basada firmemente en una o más realizaciones científicas pasadas, realizaciones que alguna comunidad científica particular reconoce, durante cierto tiempo, como fundamento para su práctica posterior”.<sup>232</sup> Los hombres que comparten un paradigma aprenden las bases de su campo científico a partir de los mismos modelos, están generalmente de acuerdo sobre los fundamentos y están sujetos a las mismas reglas y normas para la *práctica* de la ciencia normal. La ciencia normal se basa en un paradigma que, si bien dirige la práctica científica, requiere de mayor articulación y especificación en condiciones nuevas o rigurosas (de la misma manera como se toma una decisión judicial). Así, la ciencia normal procura articular los fenómenos y teorías que *ya* proporciona el paradigma para reformularlo de manera cada

---

<sup>229</sup> V. Kuhn, T., 2000: 176-179; Velasco, A., 1997: 133 y 134.

<sup>230</sup> El ejemplo que da es el de la Luna, que en la teoría ptolemaica era vista como un planeta, mientras que en la copernicana cambió a ser vista como un satélite, Kuhn, T., 2000: 181 y 182.

<sup>231</sup> Kuhn, T., 2000: 179.

<sup>232</sup> Kuhn, T., 2000: 33.

vez más precisa, de forma que pueda explicar y predecir una cantidad mayor de fenómenos más exacta y coherentemente, a través de la eliminación de ambigüedades, de la construcción de instrumentos más precisos, de la reformulación de teorías y el *acoplamiento de los hechos* a éstas, etcétera.<sup>233</sup>

Sin embargo, dentro de la ciencia normal surgen ocasionalmente problemas extraordinarios, anomalías -lo que no significa que se abandone el paradigma (como podría sugerir la teoría de la falsación de Popper)-, a las cuales *se intentará obligar a encajar dentro de los límites de lo preestablecido por el paradigma*. Es decir, la ciencia normal no pretende innovar, sino hacer al paradigma más extensivo a la vez que más preciso:  $\neg[\dots]$  en realidad, a los fenómenos que no encajan dentro de los límites mencionados frecuentemente *ni siquiera se los ve*. Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros”.<sup>234</sup>

Estos problemas extraordinarios ocasionales son enigmas cuya conclusión o resolución consiste en lograr lo esperado (es decir, encajar el enigma dentro del paradigma) de una manera nueva. Entonces, dentro de la ciencia normal una ambigüedad sería solamente un problema para el cual se asegura se tendrá una solución, aunque no se tenga actualmente. De hecho, el paradigma, al otorgar un criterio de selección de problemas, nos hace suponer que los problemas selectos tendrán solución. Por ejemplo, si oponemos a la física cuántica el que no proporciona una solución al problema de cuántos ángeles caben en la punta de un alfiler, se nos responderá que ése no constituye un problema para la disciplina, porque ésta ni siquiera reconoce las entidades que se presuponen en el problema. Esto significa que muchos problemas sociales, metafísicos o incluso de una tradición científica específica no constituirán enigmas o anomalías para otra tradición científica particular, debido a que  $\neg[\dots]$  no pueden enunciarse de acuerdo con las herramientas conceptuales a instrumentales que proporciona el paradigma”.<sup>235</sup> De la misma manera, un paradigma proporciona *reglas que limitan la naturaleza de las soluciones aceptables, el tipo de entidades que se presume contiene el Universo y la metodología precisa*.

---

<sup>233</sup> Kuhn, T., 2000: 52-66.

<sup>234</sup> Kuhn, T., 2000: 53. Sin subrayado en el original.

<sup>235</sup> Kuhn, T., 2000: 71.

Ahora bien, cuando se reconoce que existe un problema que va más allá de una anomalía, es decir, que se reconoce que algún fenómeno natural ha violado las expectativas que el paradigma suponía para el trabajo de la ciencia normal, comienza un etapa diferente que termina cuando se ajusta el paradigma para que lo anormal se convierta en lo esperado: –La asimilación de un hecho de tipo nuevo exige un ajuste más que aditivo de la teoría y en tanto no se ha llevado a cabo ese ajuste –hasta que la ciencia aprende a ver a la naturaleza de una manera diferente-, el nuevo hecho no es completamente científico”.<sup>236</sup> El ajuste del paradigma –que puede consistir en ajustes metodológicos, instrumentales, de categorías conceptuales, etcétera-, en muchos casos constituirá un camino para ver cosas nuevas o hacer descubrimientos que no hubieran sido posibles sin el ajuste.

Pero, cuando la anomalía no es asimilada al paradigma de alguna manera y los problemas planteados por la anomalía comienzan a ser profundos y extensos, si esto se prolonga demasiado puede entrarse en una etapa de crisis del paradigma en cuestión: se muestra una inseguridad profunda, se hacen ajustes, modificaciones y articulaciones *ad hoc* que pueden aumentar la complejidad de la teoría sin aumentar con ello su exactitud, con lo que comienzan a proliferar versiones de la teoría.<sup>237</sup> Finalmente, puede ser que surja una (o más) nueva teoría, un nuevo paradigma, que proporcione una explicación alternativa a la del paradigma en crisis. Entonces tendremos una competencia entre teorías, las cuales probablemente sean inconmensurables, pues sus presupuestos ontológicos, metodológicos, conceptuales u otros serán diferentes e irreconciliables. Es decir, explican mundos diferentes, viven en mundos diferentes o ven el mundo de manera diferente.

A pesar de ello, los científicos no renuncian al paradigma desde el cual realizan su práctica. El rechazo por parte de los científicos de un paradigma particular implica, primero, que exista otro paradigma al cual convertirse: la sola incapacidad de explicar una anomalía no es suficiente para rechazar un paradigma si no existe otro con el cual comparar el paradigma que se sustenta. La investigación con ausencia de paradigmas es, según Kuhn, imposible, pues no se contaría con el marco comprensivo desde el cual hacer la investigación. Así, los científicos pertenecientes a determinada tradición mostrarán una

---

<sup>236</sup> Kuhn, T., 2000: 93.

<sup>237</sup> Kuhn, T., 2000: 114-119.

fuerte resistencia a abandonar el paradigma y tratarán de ajustar el paradigma a la anomalía (pues en ocasiones una anomalía puede resultar en una reformulación nueva del problema). Pero si la anomalía es demasiado profunda, y ante la proliferación de versiones del paradigma, el aflojamiento de las reglas o incluso ante el surgimiento de nuevos paradigmas alternativos, los miembros de la tradición científica (generalmente, dice Kuhn, los más jóvenes) comenzarán a *convertirse* a otro paradigma o dejarán de estar del todo de acuerdo con el paradigma actual.<sup>238</sup>

He aquí la parte central del argumento que retomaré posteriormente: Kuhn trata de explicar el cambio de teoría científica como un proceso de competencia entre paradigmas y como una decisión de tipo *conversión* por parte de los miembros de las distintas tradiciones científicas. Sus críticos lo han atacado por reducir, en varios pasajes, la fidelidad a un paradigma a una cuestión de fe,<sup>239</sup> con lo que parece borrar toda racionalidad del proceso de selección de teorías. Cuando dos teorías están en competencia, no es suficiente el que las teorías expliquen la naturaleza desde su propia perspectiva, ni que discutan acerca del mismo fenómeno: al comparar teorías diferentes, por más que se trate de explicar los mismo fenómenos, no se cuenta con un lenguaje común neutral, por lo que no se tienen criterios comunes que les permitan evaluar cuál paradigma es mejor ni llegar a conclusión alguna.<sup>240</sup> Ninguna de las teorías en competencia puede dar por sentadas todas las suposiciones no empíricas que necesita la otra teoría para su explicación: “La competencia entre paradigmas no es del tipo de batalla que pueda resolverse por medio de pruebas”.<sup>241</sup>

A esto es a lo que Kuhn llama la “incomensurabilidad de las tradiciones científicas”: los proponentes de los paradigmas no están de acuerdo respecto a la lista o naturaleza de los problemas, tienen diferentes criterios de la que es ciencia, postulan entidades distintas, entienden diferentes cosas ante el mismo término, etcétera: “Por ello, antes de que puedan esperar comunicarse plenamente, un grupo o el otro deben experimentar la conversión que hemos estado llamando cambio de paradigma”.<sup>242</sup> Y esta conversión, piensa Kuhn, tiene que ver más con técnicas de persuasión o argumentación

---

<sup>238</sup> Kuhn, T., 2000: 128-148.

<sup>239</sup> Kuhn, T., 2000: 224 y 225.

<sup>240</sup> Kuhn, T., 2000: 207, 229 y 230.

<sup>241</sup> Kuhn, T., 2000: 230.

<sup>242</sup> Kuhn, T., 2000: 233.

que con la presentación de pruebas irrefutables o con la posesión de algún criterio “algorítmico” para resolver controversias: “En este sentido la racionalidad en la elección de teorías dentro de una tradición se acerca más a la deliberación moral o política sobre asuntos prácticos (*phronesis*) y menos a la demostración metodológica de la verdad o falsedad de tesis teóricas (*episteme*)”.<sup>243</sup>

De esta manera, los conversos al nuevo paradigma pueden ser vistos, por los que se resisten al cambio (y debido a que es un proceso lento y en el cual unos cuantos adeptos al nuevo paradigma comienzan a articularlo para que vaya mostrando su fuerza explicativa), como herejes. La herejía es oponerse al dogma y a la política de una religión o Iglesia: “[...] la noción de herejía tiende a definir el conjunto de los comportamientos humanos según su gravitación en torno a un eje a la vez divino y terreno, *cuyo sentido posee solamente la Iglesia ortodoxa*”.<sup>244</sup> Es decir, es una condena de lo que se aparta del recto sentido.

### 3.1.2 Tradición Política, Identidad

Me parece que la postura de Kuhn acerca de los paradigmas científicos inconmensurables pero en competencia puede ser fácilmente comparada con la problemática del pluralismo. En ambas posturas nos encontramos con una diversidad de tradiciones cuyos presupuestos no empíricos son incompatibles, tradiciones que “viven en mundos diferentes” o que ven al mundo de manera diferente. Por ello no se cuenta con criterios absolutos de resolución de conflictos y diferencias. Pero lo que en este momento me interesa resaltar es que, tanto para una tradición científica como para una tradición en sentido convencional, la fidelidad al “paradigma” se realiza desde una noción de identidad. Es decir, la tradición otorga lo que Charles Taylor llama “horizontes ineludibles” (*Inescapable Frameworks*), es decir, marcos comprensivos que condicionan nuestra concepción del mundo y desde los cuales interactuamos con éste. Como ya vimos, Taylor

---

<sup>243</sup> Velasco, A., 1997: 134 y 135. El concepto de paradigma es utilizado por Kuhn en su famoso libro *La estructura de las revoluciones científicas*, mientras que el concepto de tradición científica lo podemos encontrar en su artículo “La tensión esencial”, un poco anterior al libro.

<sup>244</sup> Vaneigem, Raoul, *Las Herejías*, México, Gandhi Ediciones, 2009: 6. Sin subrayado en el original.



hace una crítica a la pretendida neutralidad del individualismo liberal que sería fundamentalmente la misma que la que hace Kuhn de los lenguajes neutrales. De hecho, Taylor defiende una teoría de los campos semánticos, en que un término adquiere su significado por las relaciones semánticas que establece con otros términos dentro de un campo de sentido: “[...] Taylor nos recuerda que el vocabulario que empleamos para caracterizar el sentido experiencial [*experiential*] de situaciones tiene su significado particular sólo como parte de un campo semántico, un juego de conceptos relacionados aunque en contraste. Cada término en el campo deriva su sentido de los contrastes que existen entre él y otros términos en el campo”.<sup>245</sup>

La formación de la identidad tiene un carácter dialógico, sólo cobra significado contra un horizonte lingüístico de sentido. Entonces, la identidad es entendida por Taylor, en su acepción general, como lo que sitúa al sujeto en el mundo o paisaje moral. A partir de la identidad el agente puede saber lo que es importante para él y lo que no.<sup>246</sup> Es decir, y haciendo la analogía con la teoría de Kuhn, la identidad define qué considerar como valioso y qué no, qué será y qué no será un problema moral, qué prácticas serán alentadas y cuáles desalentadas, etcétera. La identidad proporciona presupuestos ontológicos y morales, define prácticas, lenguajes y problemas, y se traduce necesariamente en alguna forma de organización social, en instituciones o asociaciones. Esto último podría parecer problemático, pues no es inmediatamente evidente el que una identidad se refleje en formas de organización, pero queda claro cuando consideramos el carácter dialógico de la formación de la identidad: “Ésta queda definida siempre en diálogo, y a veces en lucha, con las identidades que nuestros otros significativos quieren reconocer en nosotros”.<sup>247</sup> Los lenguajes necesarios para la autodefinición sólo son accesibles a través del intercambio con los otros significativos, y éste mismo es el caso de una tradición científica: los términos adquieren un sentido propio dentro de una tradición, en relación con otros términos o, lo que es lo mismo, al estar insertos en un campo semántico, en una ontología específica: “Las cosas adquieren importancia contra un fondo de inteligibilidad. Llamaremos a esto horizonte. Se deduce que una de las cosas que no podemos hacer, si tenemos que definirnos

---

<sup>245</sup> Mulhall, S., Adam S., 1996: 109.

<sup>246</sup> Taylor, Ch., 1996: 10 y 11.

<sup>247</sup> Taylor, Ch., 1994: 69.

significativamente, es suprimir o negar los horizontes contra los que las cosas adquieren significación para nosotros”.<sup>248</sup>

De acuerdo con lo anterior, la investigación científica y el cambio de paradigma, como son descritos por Kuhn, pueden compararse con estructuras de tipo ético o, en el caso que a nosotros no interesa, político; y el tipo de racionalidad inherente a este tipo de transición es más prudencial -más cercana a la razonabilidad- que racional o apodíctica.

Esto se muestra claramente al comparar la forma en que hemos definido las tradiciones científicas con el análisis que hace Oakeshott de las tradiciones políticas.

Oakeshott entiende por política “[...] la actividad de atender las formas de organización generales de un conjunto de personas quienes por suerte o por voluntad se han unido”,<sup>249</sup> Así, la actividad de ejercer la política implica alguna forma de educación política. Para evitar las interpretaciones de “educación política” que la reducen al reblandecimiento de la mente por la fuerza, el temor o la repetición somnolienta, o a la sumisión de poblaciones enteras mediante el adoctrinamiento, Oakeshott considera importante investigar cuál es la naturaleza de la educación política y averiguar la clase de conocimiento que implica, pues si tal conocimiento es parte esencial de la actividad política, ello implica que ésta no es posible sin aquél.<sup>250</sup>

Oakeshott considera que la política en tanto que actividad requiere que la acción vaya precedida y guiada por alguna forma de actividad ideológica:

[...] una ideología política pretende ser un principio abstracto, o un conjunto de principios abstractos, que han sido concebidos independientemente. Proporciona, antes de emprender la actividad de atender las formas de organización de una sociedad, un fin establecido para ser alcanzado, y al proceder así ofrece un medio para distinguir entre los deseos que deben alentarse y los que deben suprimirse o reorientarse.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> Taylor, Ch., 1994: 72.

<sup>249</sup> Oakeshott, M., 1999: 280.

<sup>250</sup> Oakeshott, M., 1999: 280-282

<sup>251</sup> Oakeshott, M., 1999: 284 y 285.

Sin embargo, el conocimiento que nos proporciona una ideología es un conocimiento demasiado abstracto y generalizado de una forma concreta de actividad, es un resumen de “[...] una forma concreta de conducta en que esos propósitos ya se encuentran ocultos”.<sup>252</sup> Por ello, Oakeshott no cree que la ideología política anteceda a la actividad política (si bien sí guía al acto empírico), pues los principios que conforman una ideología no pueden ser un esquema premeditado de fines. Más bien, estos principios se extraen de la forma en que las personas *ya* enfrentan la actividad de atender las formas de organización de sus sociedades. Los principios, esquemas de fines y sistemas de derechos y deberes que dan forma a una ideología son resultado de la meditación sobre una forma de actividad política, pero no son pre-meditados.<sup>253</sup> Son resultado de la reflexión sobre algo que *ya* se manifiesta en una forma concreta de comportamiento. Tales principios, esquemas de fines y sistemas de derechos y deberes, de los que una ideología es un resumen, son lo que Oakeshott llama una *tradición política*.

Hay un paralelismo entre producción ideológica y actividad política: la forma en que las personas enfrentan la actividad de atender sus formas de organización, o en otras palabras, sus prácticas, métodos, normas e instituciones, y la producción ideológica se encuentran siempre en una relación de co-dependencia. Sin embargo, posiblemente pueda compararse la ideología como resumen, a la manera en que la describe Oakeshott, con la forma en que Kuhn describe el libro de texto, en el que las realizaciones de una comunidad científica particular son relatadas, aunque no en su forma original, para exponer el cuerpo de la teoría aceptada, ilustrando sus aplicaciones y mostrando experimentos y observaciones *ejemplares*<sup>254</sup>:

Salvo ocasionalmente en sus introducciones, los libros de texto científicos no describen las clases de problemas que es posible que el profesional tenga que resolver, como tampoco la gran variedad de técnicas para solucionarlos. Lejos de ello, en estos libros aparecen soluciones a problemas concretos que dentro de la profesión se vienen aceptando como paradigmas, y luego se le pide al estudiante que resuelva por sí mismo, con lápiz y papel o

---

<sup>252</sup> Oakeshott, M., 1999: 289.

<sup>253</sup> Oakeshott, M., 1999: 287 y 288.

<sup>254</sup> Kuhn, T., 2000: 33.

bien en el laboratorio, problemas muy parecidos, tanto en el método como en sustancia, a los que contiene el libro de texto o a los que se han estudiado en clase. Nada mejor calculado para producir ‘predisposiciones mentales’ o *Einstellungen*.<sup>255</sup>

Esta manera de entender la ideología en comparación con el libro de texto daría a la primera un carácter pedagógico. Una ideología, así, podría servir como modo de presentación de una tradición política, como una iniciación a los problemas y conceptos, a los valores y formas organizacionales que implica el ejercicio de la política dentro de determinada tradición.

No obstante, Oakeshott insiste en que la distinción entre tradición política e ideología es de suma importancia, pues no es suficiente el conocimiento de una ideología – eliminando las complejidades de la tradición mediante el resumen o la abreviación- para entender la actividad de atender las formas de organización de una sociedad, sino que se requiere comprender la tradición política en su totalidad.<sup>256</sup> Así, aunque en cierta manera – por ejemplo, la pedagógica- el resumen en ideas abstractas o principios generales que realiza una ideología pueda ser de utilidad, debemos estar al tanto de que una ideología puede convertirse en una guía falsa y engañosa cuando, en lugar de extraer sus principios a través de la reflexión sobre una forma de comportamiento concreta, se trata de acomodar las formas de organización de la sociedad para que concuerden con la ideología mediante la exageración de los principios como meta incondicional.<sup>257</sup> Por el contrario, una tradición no es fija ni inmutable, sino un flujo de ‘propensiones’ que puede ser interrumpido, desviado, restringido, detenido, etcétera, por influencias internas o externas a la tradición, de manera que irrumpa una *crisis*. Toda crisis política surge *dentro* de una tradición, y la salvación de ella proviene de los recursos ‘no dañados’ de la misma tradición, aquellos recursos que aún dan cuenta de las prácticas reales ocurriendo dentro y alrededor de una sociedad.<sup>258</sup>

---

<sup>255</sup> Kuhn, T., 1996: 252.

<sup>256</sup> Oakeshott, M., 1999: 289-292.

<sup>257</sup> Oakeshott, M., 1999: 293-295.

<sup>258</sup> Oakeshott, M., 1999: 296. Es importante señalar que Oakeshott no pretende aislar a las distintas tradiciones políticas, pero considera que cuando una tradición política realiza algún cambio por influencias externas es porque tiene la capacidad de asimilar dicha influencia exterior, es decir, sus recursos internos le permiten hacerlo. Los recursos de una tradición que no puede asimilar los cambios o acoplarse a ellos, es

La similitud con la entrada en crisis de un paradigma es suficientemente clara como para tener que decir demasiado acerca de ello. Sin embargo, quiero resaltar el hecho de la *fluides* tanto de una tradición política como de una científica. Ambas tienen un núcleo fuerte de suposiciones y presupuestos, a los cuales difícilmente renunciarán sus miembros. Así, podemos equiparar “ciencia normal” con “normalidad” dentro de una tradición, lo cual sería algo así como la circunstancia en que la forma de organización social, valores y presupuestos ontológicos resultantes de una tradición responden eficazmente a las inquietudes, creencias y necesidades de sus miembros, así como a las prácticas reales de los miembros de una sociedad entre ellos y con los miembros de otras tradiciones.

La influencia externa o la incapacidad de solucionar problemas que se les presenten desviarán o alterarán el curso normal de la tradición, enfrentando a ésta a un problema (anomalía) que, si no es resuelto o no lo es satisfactoriamente, podría desembocar en una crisis. La salvación mediante los recursos “no dañados” de la tradición puede entenderse como la resistencia de los miembros de una tradición a renunciar a ella. La fe en que la posibilidad de adecuación de la tradición a las circunstancias nuevas podrían salvarla de la extinción, será lo que guíe la práctica de sus miembros en adelante. Mas si los recursos habían sido dañados y no son adecuados a la nueva situación, probablemente no sobreviva o se convertirá en una tradición decadente que realizará un ejercicio de ocultamiento ideológico, pues cuando los principios ideológicos y las relaciones reales entre los miembros de la tradición no correspondan, intentará adecuar la realidad a la ideología mediante modificaciones *ad hoc*. Por el otro lado, si los recursos no habían sido dañados, probablemente podrán adecuarlos a las nuevas circunstancias, haciendo los cambios coyunturales necesarios.

### 3.1.3 *Pluralidad y Criterios de Valoración*

---

decir, los recursos ideológicos que no corresponden con las prácticas reales, son recursos dañados. El resumen ideológico se intenta imponer sobre la práctica y, como quedará claro en el capítulo quinto, se realiza una práctica de ocultamiento. Es evidente que una sociedad que valore la perpetuación de valores y formas de conducta difícilmente estará preparada para recibir influencia externa, como veremos con la distinción entre sociedades abiertas y cerradas, de Popper, más adelante en este capítulo.

Evidentemente, no existe una sola tradición política, sino que distintas tradiciones compiten entre ellas y, en muchas ocasiones –debido a sus supuestos ontológicos, epistemológicos, lingüísticos, antropológicos o de otro tipo- son inconmensurables. Ya vimos cómo Kuhn rechaza que existan criterios algorítmicos de selección entre paradigmas científicos. Mucho menos podríamos encontrarlos para las ciencias sociales. Kuhn compara la fidelidad a una tradición científica con la fe, y el cambio de paradigma con la conversión. De la misma manera, comparamos nosotros el abandono de un paradigma con la herejía. Así, ante aquel que se resista al cambio de paradigma, no hallaremos punto alguno en que la resistencia sea ilógica o no científica.<sup>259</sup> Entonces, sin poseer ningún criterio para la selección de tradiciones, ¿toda tradición posee el mismo valor? ¿No existe manera de discriminar entre ellas?

Esta pregunta se asemeja a la planteada en el capítulo anterior, cuando tratamos el tema del multiculturalismo no hospitalario a los principios liberales (en que no se aceptan criterios externos de valoración) y el multiculturalismo liberal (en que el criterio lo constituyen los principios liberal-democráticos). Aquí nos enfrentamos al mismo problema: si las diferentes tradiciones son inconmensurables y no reconocen las suposiciones o el lenguaje del otro, ¿por qué deberían aceptar sus criterios? La tesis que adelantaré (y que desarrollaré en lo que sigue de este capítulo) es que, si bien existen diferentes tradiciones dentro del campo de la ciencia, los que la han practicado tienen al menos un criterio valorativo mínimo para poder definir, si bien con ambigüedades, lo que es ciencia y lo que no. Cuando menos existen casos paradigmáticos de lo que no es ciencia, como por ejemplo el del arte o la especulación filosófica. Si pretendiéramos encontrar un criterio de valoración para todo campo de la producción humana, entonces estaríamos en un aprieto mayor.

Las críticas dirigidas a Kuhn van en el sentido de que parece, por un momento, que él no aceptaría criterios como los mencionados en el párrafo anterior. Sin embargo, en un artículo titulado “Objetividad, juicios de valor y elección de teoría”, Kuhn sugiere que en el campo científico existen ciertos criterios de elección que deben ser entendidos no como reglas, sino como *valores*, como lo son la precisión, la coherencia, la simplicidad, la

---

<sup>259</sup> Kuhn, T., 2000: 246.

amplitud, etcétera, que guían a los científicos en la selección de teoría, de manera similar a como lo hacen los valores morales ante una disyuntiva moral. Como vemos, estos criterios pueden llegar a oponerse en algunas ocasiones al sugerir criterios de acción encontrados -al igual que lo hacen valores morales ante alguna circunstancia específica-, lo cual no significa que los valores no desempeñen función alguna. Al contrario, el invocar determinados valores altera la naturaleza del proceso de decisión.<sup>260</sup> Y aunque diferentes tradiciones científicas puedan poner diferente peso en los diferentes valores científico, o incluso tener una visión del valor distinta que otra tradición, la paleta de valores que comparten los hace miembros de una tradición más amplia:

En situaciones particulares, dos hombres comprometidos profundamente con los mismos valores tomarán, a pesar de ello, decisiones diferentes. Pero tal diferencia de resultado no debiera sugerir que los valores compartidos por los científicos tienen menos importancia crítica que sus decisiones o que el desarrollo de la empresa en la cual participan. Valores como la precisión, la coherencia y la amplitud pueden resultar ambiguos al aplicarlos, tanto individual como colectivamente; esto es, pueden no ser la base suficiente para un algoritmo de elección *compartido*. Pero sí especifican mucho: lo que cada científico debe tomar en cuenta para llegar a una decisión, lo que puede considerar pertinente o no, y lo que puede pedírsele legítimamente que comunique como base de la elección tomada. Cámbiese la lista, por ejemplo agregando como criterio la utilidad social, y habrá algunas elecciones que serán distintas, más parecidas a las que se esperan de un ingeniero. Quítese de la lista la precisión y el ajuste a la naturaleza, y la actividad que resulte tal vez no se asemeje a la ciencia, pero sí a la filosofía. *Las diferentes disciplinas creativas se caracterizan, entre otras cosas, por conjuntos diferentes de valores compartidos.*<sup>261</sup>

Esta cita me parece suficientemente clara: una tradición comparte determinados valores y discrimina a otras tradiciones de acuerdo con ello. La ciencia, de esta forma, se puede entender como una tradición específica que comparte métodos, prácticas, instrumentos, etcétera, reconocidos por la mayoría de los miembros a esta tradición, es decir los

---

<sup>260</sup> Kuhn, T., 1996: 354.

<sup>261</sup> Kuhn, T., 1996: 355. El segundo subrayado es mío.

científicos, y estos valores son lo que los distingue de otros campos, como por ejemplo el del arte o la filosofía.

En consonancia con lo anterior, pretendo sostener que, al igual que la tradición de la ciencia discrimina (a través de su paleta de valores) algunas prácticas de otras para considerarlas científicas o no, ante la variedad de tradiciones existentes –y al no poseer criterios objetivos de valoración- la discriminación entre tradiciones ético-políticas debe hacerse sobre la base de si son democráticas o no, es decir, si se comprometen con una paleta mínima de valores propios de la tradición democrática. Volveré sobre el punto más adelante. Antes quiero, sin embargo, centrarme en una de las características más importantes de la democracia: el que se desenvuelve en un mundo “desencantado”.

### ***3.2 Hacia una Epistemología de la Toma Democrática de Decisiones***

#### ***3.2.1 Desencantamiento del mundo: punto de partida de la democracia***

La democracia, desde nuestra perspectiva, funciona desde un universo “desencantado”. Taylor tiene una visión negativa de este “desencantamiento” moderno del mundo, debido a que en la modernidad, mediante el énfasis en la capacidad de elegir del individuo como característica esencial de éste, se ha hecho ver a los horizontes comprensivos como si fueran opciones a elegir de acuerdo con la predilección propia, mientras que para Taylor estos horizontes son marcos ineludibles, estándares mediante los cuales estas elecciones son tomadas.<sup>262</sup> Más aún, el desencantamiento del mundo ha llevado, piensa, al predominio de la razón instrumental sobre el mundo visto como medio para nuestros propósitos. En contraste y plena oposición, la ordenación significativa del universo (*cosmos*) es lo que Taylor ha llamado un *logos óntico*: “En tanto que el orden de las cosas encarna un logos óntico, las ideas y valoraciones son vistas también como localizadas en el mundo y no sólo en los sujetos. De hecho, su locus privilegiado está en el

---

<sup>262</sup> Taylor, Ch., 2001<sup>1</sup>: 20.



cosmos, o tal vez más allá de él, en el mundo de las Ideas del cual ambos mundo y alma participan”.<sup>263</sup>

Así, el canadiense entiende el término “desencantamiento” en el sentido weberiano, como “[...] la disipación de nuestro sentido del cosmos como un orden significativo, [el cual] supuestamente ha destruido los horizontes en que la gente vivía su vida espiritual previamente”.<sup>264</sup> De esta forma, “El mundo, de ser un locus de ‘magia’, o de lo sagrado, o de las Ideas, pasa simplemente a ser visto como un dominio neutral o un medio potencial de nuestros propósitos”.<sup>265</sup> El problema estriba, para Taylor, en que no tener un horizonte significativo significaría caer en una vida espiritualmente desprovista de significado. Por el contrario, el canadiense asegura que todo sujeto posee, necesariamente, un horizonte significativo, lo articule y reconozca o no.

Pero quiero volver sobre la idea de que la democracia funciona desde un universo desencantado. Esto quiere decir que la democracia no puede partir de un logos óptico. Un horizonte significativo del tipo de una teogonía o una metafísica conlleva consigo una teoría del conocimiento, en la que el conocimiento será la identificación del sujeto con el objeto: “[...] el conocimiento y la valoración humana correctos provienen de conectarnos correctamente al significado que las cosas ya poseen ópticamente”.<sup>266</sup> Tanto Taylor como Kuhn se opondrían a esta teoría del conocimiento, partiendo una de la noción de *paradigma*, el otro de la de *horizontes significativos*, los cuales –ambos– construyen una visión propia y particular del mundo. Desde esta perspectiva, una concepción óptica del mundo se opone a la democracia, debido a que en esta última se parte de la potencial falibilidad de las afirmaciones de verdad, mientras que en las otras se parte del carácter absoluto de la verdad, y de la falibilidad del hombre para hallarla. El tomar una postura o la otra distinguirá lo que Popper llamó “Sociedades cerradas” y “Sociedades abiertas”.

### 3.2.2 Sociedades cerradas vs sociedades abiertas

---

<sup>263</sup> Taylor, Ch., 2001<sup>1</sup>: 186. La traducción es mía.

<sup>264</sup> Taylor, Ch., 2001<sup>1</sup>: 17. La traducción es mía.

<sup>265</sup> Taylor, 2001<sup>1</sup>: 500. La traducción es mía.

<sup>266</sup> Taylor, 2001<sup>1</sup>: 186. La traducción es mía.

Popper entiende a las sociedades tribales como arquetípicas de las sociedades cerradas.<sup>267</sup> En ellas, la magia y la irracionalidad juegan un papel supremo en la vida social y la rigidez de las costumbres:

Su principal elemento lo constituye la falta de diferenciación entre las uniformidades convencionales proporcionadas por la costumbre de la vida social, y las uniformidades provenientes de la *'naturaleza'*, y esto va acompañado, a menudo, de la creencia de que ambas son impuestas por una voluntad sobrenatural.<sup>268</sup>

Esta falta de diferenciación se traduce en rigidez en las formas sociales, y son los tabúes los que dominan todos los aspectos de la vida. Es claro que una sociedad tribal se organiza alrededor de un *logos óntico*, por lo cual la organización social se comprende como dada de una vez por todas y para siempre: en este tipo de sociedades, el estrato social y el horizonte resultante de esta pertenencia estaban claramente definidos por un orden: "[...] el horizonte no era lo propio del individuo, sino antes bien lo propio de su grupo, de su clase, de su rango, de su sexo, etc."<sup>269</sup> Los horizontes ya estaban establecidos, eran enteramente dados y existía como destino o hecho objetivo. En este sentido, la división social y la moral se conciben como dadas de antemano y como verdaderas e inmutables: "La actitud correcta siempre se halla claramente determinada [...]. Y la fuente determinante reside en los tabúes, en las instituciones tribales mágicas *que no pueden convertirse en objeto de consideraciones críticas*".<sup>270</sup> El orden jerárquico cósmico, la "cadena del Ser", define las

---

<sup>267</sup> Es necesario aclarar que no sólo las sociedades tribales son sociedades cerradas. Cualquier sociedad que conciba su forma de organización como determinada por un orden ontológico, por la voluntad divina, un papel en la historia, la estructura de la realidad, un destino de clase, principios universales, etcétera, será cerrada si no puede introducir el concepto de cambio o evolución dentro de sus principios. Veremos en el quinto capítulo que uno de los problemas de la teoría marxista ha sido la de plantear el papel de la clase obrera en la transformación de la sociedad como destino, de manera mecanicista y, en muchas ocasiones, acrítica. Algo similar ocurre con ciertas derivaciones liberales del kantismo que pretenden cristalizar la estructura de la sociedad alrededor de principios axiomáticos de justicia. Ello es suficiente para dejar en claro que no sólo es cerrada la sociedad tribal, no obstante lo cual es arquetipo de este tipo de sociedades y es, por ello mismo, utilizada como referente.

<sup>268</sup> Popper, K., 1957: 169.

<sup>269</sup> Taylor, Ch., 1996: 12.

<sup>270</sup> Popper, K., 1957: 170.

jerarquías sociales, y éstas limitan el campo de acción de los individuos, definen los comportamientos esperados en cada rango.<sup>271</sup>

Conuerdo con Popper en que ésta es la diferencia entre una sociedad cerrada o tribal y una abierta. Ahora bien, la transición de la primera a la segunda

[...] tiene lugar cuando se reconoce conscientemente, por primera vez, que las instituciones sociales son hechas por el hombre y cuando se discute su modificación voluntaria en función de la mayor o menor conveniencia para el logro de los objetivos o finalidades humanas. O, para decirlo en forma menos abstracta, la sociedad cerrada se derrumba cuando el temor sobrenatural que inspira el orden social da paso a una activa interferencia y a la prosecución consciente de intereses personales o colectivos.<sup>272</sup>

Una sociedad abierta se diferencia de una tribal en que en la primera existe (y se concibe como deseable) la posibilidad de reflexión acerca de la forma de vida, las costumbres, los tabúes, con lo que se abre la posibilidad de transformación de la sociedad. En una sociedad tribal, como vimos, los estratos están definidos de una vez y para siempre, mientras que en la sociedad abierta existe la movilidad, es decir, los miembros de una clase pueden luchar por elevarse socialmente.

Popper explica esta diferencia mediante la referencia a un cambio de tradición que tuvo lugar en la Grecia jónica, el nacimiento de la filosofía (o del pensamiento crítico), cuya característica específica no es el hecho de querer explicar el mundo –pues también las explicaciones míticas tenían esta finalidad-, sino el hecho de comenzar a discutir estas cuestiones, el espíritu crítico derivado de esta actitud: las explicaciones dejaron de verse como absolutas, definitivas e inmutables, se les retiró el carácter de sagradas o de tabúes. Con ello, los filósofos jónicos inventaron, piensa Popper, una nueva tradición: la de adoptar una actitud crítica frente a los mitos y las explicaciones de los fenómenos naturales, así

---

<sup>271</sup> Taylor, Ch., 1994: 38-40.

<sup>272</sup> Popper, K., 1957: Nota 6 al capítulo 10, p. 543.

como la de ponerla a consideración de los otros filósofos.<sup>273</sup> Así, la ciencia, para Popper, se diferencia de los mitos, no en que ofrezca una visión del mundo más real, verdadera u objetiva, sino en que los mitos de la ciencia van acompañados de una tradición de segundo orden: la discusión crítica del mito. Las tradiciones de primer orden (los mitos) serían esenciales para transmitir el conocimiento heredado, pues no podemos comenzar todo de cero. Es decir, la tradición es necesaria para el avance científico. Pero no es suficiente, pues es necesaria esta nueva tradición de segundo orden que proporciona una actitud crítica para la liberación de los tabúes y prejuicios, que implica o una aceptación reflexiva de la tradición de primer orden, o su rechazo crítico.<sup>274</sup>

Respecto a estos dos niveles de las tradiciones en la teoría de Popper, el doctor Ambrosio Velasco comenta que las tradiciones de primer orden son pasivas, pues proporcionan el material para la evaluación crítica sin llevarlo a cabo ellas mismas; y plurales, pues pertenecen a contextos históricos específicos. En contraste, la tradición de segundo orden es única, invariable y de alcance universal, pues consiste más bien en una actitud y metodología críticas; y activa, pues es la que realiza la crítica de las tradiciones de primer orden, fomentando con ello su cambio.<sup>275</sup> La distinción es iluminadora y, sin embargo, podemos poner en duda el carácter de *universal* y *única* que se le atribuye a la tradición de segundo orden. ¿No constituiría, más bien, una tradición más amplia, la cual detenta determinados valores como criterios de selección? Un cambio de valores nos introduciría, inmediatamente, en otra tradición, con otro lenguaje y afirmando otros valores. La distinción entre sociedades cerradas y abiertas es, desde esta perspectiva, un criterio valorativa dentro de una tradición de pensamiento y, por ello mismo, particular. La explicación Kuhniana sobre los criterios de discriminación entre tradiciones me parece más explicativa, y es compatible con la pluralidad de explicaciones del mundo y de tradiciones científicas y políticas.

---

<sup>273</sup> Es interesante observar que Popper considera las explicaciones científicas de los fenómenos del mundo como “mitos” que explican, de mejor o peor manera, dichos fenómenos. Cada vez son más precisos, pero eso no les quita su carácter de “invenciones”, Popper, K., 1957: 163-166. No es muy diferente a la postura de Kuhn, en que los paradigmas constituyen una manera de “ver” el mundo. De hecho, la teoría de la “falsabilidad” de las afirmaciones científicas será un punto de referencia para entender el surgimiento de la teoría Kuhniana.

<sup>274</sup> Popper, K., 1957: 162-167.

<sup>275</sup> Velasco, A., 1997: 128 y 129.

Regresando a Popper, al igual que los mitos (las tradiciones de primer orden) son una forma de explicación u ordenación del mundo natural, las tradiciones juegan un papel similar en el mundo social: ordenan y crean regularidades a las cuales ajustarnos. Sin ellas, viviríamos en un estado de ansiedad y temor constante. Ahora bien, la modificación y crítica de una tradición son necesarios para lograr el cambio social. Pero no podemos prescindir de toda tradición, pues el cambio sólo es posible pasando de una tradición a otra: no se puede partir de cero. En este sentido, las sociedades cerradas se caracterizan por tomar una postura *tradicionalista*, lo cual quiere decir que muestran intolerancia al cambio y a lo diferente. El surgimiento de la tradición científica o racionalista, piensa Popper, significa reemplazar la tradición intolerante y tabuística de los tradicionalistas por una tradición de la tolerancia y el examen crítico,<sup>276</sup> pero a fin de cuentas es ir de una tradición a otra. De hecho, y de manera similar al papel desempeñado por la anomalía en Kuhn, Popper piensa que, para que se dé un cambio en una tradición, debe existir algo así como un cisma, una crisis que ponga de manifiesto que la tradición actual no responde a las necesidades sociales emergentes, lo que significa que la tradición debe acoplarse a dichas condiciones o ser sustituida.<sup>277</sup>

No de otra manera interpreta Popper la transición de la sociedad cerrada y tribalista griega a la sociedad democrática ateniense: el crecimiento poblacional, el comercio y el contacto con otros pueblos hizo imposible continuar con el tipo de instituciones hasta ese entonces funcionales. El capítulo décimo de su libro *La sociedad abierta y sus enemigos* (del mismo nombre) es un recuento filosófico de esta crisis y de la resistencia espartana (tradicionalista) al cambio. En él, Popper interpreta el mismo surgimiento de la filosofía como reacción ante el derrumbe de la sociedad tribal y sus tabúes: “Es ella una tentativa de reemplazar la perdida fe en la magia por una fe racional; ella modifica la tradición de transmitir una teoría o un mito, fundando una nueva tradición: la de contrastar las teorías y mitos y analizarlos con espíritu crítico”.<sup>278</sup>

Lo que quiero proponer es que este espíritu crítico se reflejó, si bien no de manera inmediata, en el surgimiento de la democracia ateniense. La falta de diferenciación entre las

---

<sup>276</sup> Popper, K., 1957: 167-170.

<sup>277</sup> Popper, K., 1957: 173 y 174.

<sup>278</sup> Popper, K, 1957: 184.

uniformidades morales y sociales y las uniformidades naturales significó que una crisis en la explicación mítica de la naturaleza conllevara consigo una crisis en la explicación social, es decir, la crisis del logos óptico significa una crisis de todo lo que éste subsume: tanto la explicación natural como la social. El surgimiento de una nueva tradición crítica significó, quiero sostener, la aparición de dos formas de ella: la “ciencia”, por el lado natural, y la democracia, por el social. Ambas, sin embargo, comparten una característica que nunca podrá ser olvidada (si bien sí se hará caso omiso de ella): la potencial falsación de las afirmaciones de verdad.

### 3.2.3 *Relación entre Democracia y Verdad*

Después de realizar este rodeo popperiano, cuyo objetivo fue fundamentar la opinión de que la democracia –así como la ciencia- procede en un universo desencantado, podemos afirmar con mayor seguridad que en una democracia toda afirmación de verdad deberá ser tomada como provisional. De hecho, hablar de *Verdad* -en un sentido estricto- dentro una tradición democrática podría ser considerado como una anomalía. El carácter provisional de la *verdad* democrática es lo que la separa de cualquier otra forma de organización política, pues la democracia no se fundamenta ni en una comprensión óptica del universo, ni en una historicista-teleológica. La democracia, al igual que la ciencia, es heredera de la tradición crítica y, por ello –y por más contradictorio que pueda sonar- es la tradición de lo mudable, de lo contingente. O, dicho de otra manera, es la tradición de ejercer la crítica y contrastación constante de los programas, instituciones, formas de organización, valores, etcétera, lo que fomenta el cambio razonado (y por lo mismo, ordenado) en todo ello.

La búsqueda de la *Verdad* no forma parte de los objetivos de la democracia, pues éstos se basan en una constante deliberación y discusión: lo consensuado en la democracia no es verdadero, sino pragmático, coyuntural, dependiente del contexto social, cultural, lingüístico y, por supuesto, político. Así, la verdad de una creencia no depende de su correspondencia con una realidad isomórfica, sino de cómo se entrelace con una red de ideas y conceptos previamente aceptados como “verdaderos”, dentro de un contexto

lingüístico-semántico específico. Lo único que podemos esperar de la democracia es que, mediante la discusión constante de la experiencia presente y pasada, en un contexto particular, demos sentido a esta experiencia y podamos proyectar a futuro con menor incertidumbre que si lo hiciéramos a ciegas, partiendo de cero.

Lo anterior no quiere decir que la democracia rechace que existan otras maneras de encontrar la Verdad, pero tampoco afirma que las haya. Sin embargo, debemos tener bien claro que lo que es científico no es democrático, ni lo que se considera verdad revelada, fundamentada en una explicación óptica o metafísica. En el caso de la ciencia podemos deliberar acerca de las aplicaciones de los descubrimientos científicos, pero no acerca de la *Verdad* de dichos descubrimientos. Eso lo harán los grupos científicos mediante sus propios criterios o valores. Respecto a “verdades reveladas”, la deliberación democrática no tiene nada que decir, ni le debe interesar hacerlo.

Sin embargo, el que la democracia no se pronuncie respecto a las cuestiones de verdad o falsedad de ningún horizonte significativo, no significa que sea neutral ante las diferentes tradiciones y sus doctrinas comprensivas (por usar el término de John Rawls). La democracia misma es una tradición comprensiva que sustenta determinados valores y necesita igualmente de un horizonte de significado. ¿Cómo podemos justificar, entonces, la afirmación hecha antes de que la discriminación entre tradiciones ético-políticas debe hacerse sobre la base de si son o no democráticas? ¿No es esto una manera de imponer una tradición sobre otras? En este momento, quiero sugerir que sí es una imposición, si bien sustentada en una concepción de control social a través del reconocimiento de los intereses mutuos y en la equidad participativa. Sin embargo, para responder estas preguntas deberé dar un rodeo más para explicar la diferencia entre “sociedad” y “comunidad”, desde la perspectiva de John Dewey, la cual dejará en claro la manera en que creemos que se deben atender las relaciones entre grupos y entre ellos y un Estado democrático. Para poder hacer esto, debemos recordar el concepto de “público” del estadounidense.

### **3.3** *¿Por qué una Educación para la Democracia?*

#### **3.3.1** *Del Público a la Comunidad*

Para empezar, Dewey parte de la observación de actos humanos (actos individuales ejercidos en asociación con otros). El punto de partida de Dewey son las consecuencias que los actos humanos tienen en los demás, sean estas consecuencias voluntarias o involuntarias.<sup>279</sup> De manera similar, Popper considera que “Los problemas característicos de las ciencias sociales sólo surgen de nuestro deseo de conocer las *consecuencias inesperadas* y, más especialmente, las *consecuencias no deseadas* de nuestras acciones”.<sup>280</sup> Es decir, prever tanto las consecuencias directas como las indirectas, para asegurar unas (las deseables) y evitar otras (las no deseables). Las consecuencias, según Dewey, son de dos tipos: “las que afectan a las personas directamente implicadas en una transacción, y las que afectan a otras distintas de las inmediatamente implicadas”.<sup>281</sup> De esta distinción obtenemos la división entre lo privado y lo público. El público organizado políticamente funciona de esta forma:

Los afectados indirecta y seriamente para bien o para mal forman un grupo lo bastante distintivo como para exigir un reconocimiento y un nombre. El nombre escogido es El Público. Este público se organiza y se hace efectivo mediante los representantes que, como guardianes de las costumbres, como legisladores, como ejecutivos, jueces, etc., se ocupan de sus intereses específicos, utilizando para ello unos métodos con los que se pretende regular las acciones conjuntas de los individuos y los grupos. Entonces, y en este sentido, la asociación se procura a sí misma una organización política, y nace algo que viene a constituir el gobierno: el público se constituye como un Estado político.<sup>282</sup>

La forma en que se organice un Estado será temporal y geográficamente determinada, así como la división entre lo público y lo privado. Por ejemplo, en una sociedad tribal, la irreligiosidad o la blasfemia se consideraban de carácter público, mientras que en la actualidad, en las sociedades occidentales, son problemas del ámbito privado. La demarcación, entonces, no obedece a ningún criterio dado de antemano, sino que se tiene que descubrir experimentalmente.

---

<sup>279</sup> Dewey, J., 2004: 63.

<sup>280</sup> Popper, K., 1957: 161.

<sup>281</sup> Dewey, J., 2004: 63 y 64.

<sup>282</sup> Dewey, J., 2004: 75.



Ahora, si bien siempre han existido públicos -pues la acción humana siempre ha tenido consecuencias indirectas no previsibles-, no siempre han sido conscientes de que lo eran. Un público puede estar eclipsado o inarticulado, en primer lugar, porque la atribución de poderes a los representantes se ha hecho por razones ajenas a consideraciones políticas (raza, clase, edad, género, etcétera) para perpetuar intereses dinásticos o de clase.<sup>283</sup> En segundo lugar, el eclipse del público se puede deber a la reducción de la actividad política del individuo a la elección entre candidatos, al alejamiento del público de la maquinaria política y a que, consecuentemente, el público no pueda siquiera ver los órganos a través de los que se supone intervenga en la acción política y el gobierno. Así, los representantes no se hacen responsables ante el electorado y la opinión pública llega a manejarse de tal manera que son los fondos de partido, la habilidad de quienes organizan la maquinaria, la imagen del candidato u otras circunstancias irrelevantes, las que deciden la tendencia política. En tercer lugar, la especialización política tiende a tornar los asuntos gubernamentales en asuntos técnicamente complicados que sólo los expertos pueden entender a cabalidad y, por lo mismo, dirigir. Todo lo anterior, obviamente, alimenta la indiferencia y la apatía, reflejo del hecho de que el público está inarticulado.<sup>284</sup>

Aunados a los tres puntos anteriores, en nuestros días la era mecánica, las relaciones internacionales y el comercio han intensificado y ampliado tanto las consecuencias indirectas de las acciones humanas que el público no puede identificarse. Más bien, nos encontramos ante una diversificación, ante un solapamiento de asociaciones. Es decir, existe una “sociedad”, pues podemos ver *relaciones sociales* entre grupos e individuos, pero ella no está integrada: las consecuencias de las acciones de pequeños grupos afectan a un número comparativamente grande de personas, y tales acciones no están siendo reguladas: “[...] las formas y disposiciones políticas y legales existentes son incapaces de abordar la situación. Porque esta situación es el producto conjunto de la actual constitución del Estado político y de la actuación de fuerzas no políticas que realmente no se ajustan a

---

<sup>283</sup> Dewey, J., 2004: 98 y 99.

<sup>284</sup> Dewey, J., 2004: 121-123. Este diagnóstico coincide, curiosamente, con la evaluación que los “realistas políticos” hacen de la democracia elitista y con el estudio de Toqueville en *La Democracia en América*. A su vez, es similar al diagnóstico de las democracias contemporáneas que realiza Bobbio en *El Futuro de la Democracia*.

las formas políticas”.<sup>285</sup> Así, Dewey piensa que se requiere que las fuerzas realmente políticas se organicen para transformar las estructuras políticas existentes a través de la integración de los públicos desarticulados: “Un público potencial es capaz de organizarse sólo cuando se logran percibir las consecuencias indirectas, y cuando es posible proyectar instancias que controlen su acción efectiva”.<sup>286</sup>

Entonces una sociedad es, para Dewey, simplemente la vida de grupos que se asocian por las relaciones provocadas por las consecuencias directas e indirectas de sus acciones, pero sin integrarse lo suficiente como para regular tales consecuencias (positivas o negativas). En cambio, la vida en comunidad es

[...] una actividad conjunta cuyas consecuencias se juzguen buenas por todas las personas particulares que intervienen en ella, y donde la consecución de ese bien produzca un deseo firme y un esfuerzo decidido por conservarlo justamente como lo que es, como un bien compartido por todos [...]. La clara conciencia de una vida comunitaria, con todas sus implicaciones, constituye la idea de democracia.<sup>287</sup>

Entonces, un público organizado, en la época actual, se constituye como una comunidad y, por ello mismo, debe fundamentarse en los valores de la democracia.

Dewey entiende que la realización de la democracia debe afectar todos los niveles de la vida, desde la organización política, hasta la familia, la escuela y la industria. Es decir, Dewey piensa en la democracia como una forma de vida, más que como forma de gobierno. De esta forma, sólo en una comunidad adquieren sentido las concepciones, los valores tradicionalmente asociados con la democracia: la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Así, en una comunidad la fraternidad se entiende como los bienes apreciados derivados de la asociación en que todos participan y a través de la cual la conducta de cada uno cobra sentido. En contraste, la hermandad disociada de la comunidad se termina

---

<sup>285</sup> Dewey, J. 2004: 126.

<sup>286</sup> Dewey, J. 2004: 127.

<sup>287</sup> Dewey, J., 2004: 138.

utilizando de manera sentimental o es definitivamente ignorada. De igual forma, la igualdad en una comunidad democrática se entiende como la participación equitativa y sin trabas de cada miembro en las consecuencias de la acción asociada; es el fruto de la comunidad cuya acción se dirige como comunidad. Disociada de la comunidad, la igualdad se convierte en “heredo de una identidad mecánica”, y el bien común es común sólo en el sentido de ser algo medio y vulgar. En cuanto a la libertad, se entiende como liberación y cumplimiento de las potencialidades personales, el poder ser un yo individualizado que, sin embargo, aporta a y disfruta de su asociación en la comunidad. Sin embargo, entendida de forma aislada de la comunidad, la libertad es comprendida como independencia de las ataduras sociales, como individualismo y disolución de las asociaciones significativas.<sup>288</sup>

### 3.3.2 *El Público y el Bien Común*

Después de ver la manera en que se entienden estos valores como parte de la vida comunitaria, se deja ver con mayor claridad el por qué decimos que la democracia es una tradición, un horizonte significativo particular. En una comunidad como la que describe Dewey existe la actividad asociada, que es física y orgánica, pero la vida comunitaria se debe sostener consciente y emocionalmente, es decir, es moral.<sup>289</sup> El reconocimiento del valor de dicha vida comunitaria, la integración del público organizado, podría considerarse como lo que se ha denominado como bien común. Es decir, la integración y conservación de este público -mediante el cual las consecuencias indirectas de las acciones humanas (individuales o como grupos) son reguladas- podría ser considerado como el bien común.

¿Qué significa esto? Tanto los individuos como los grupos pertenecientes a una comunidad más amplia tendrán una doble agenda: por un lado, perseguir los intereses de la comunidad en sí; por otro, perseguir los intereses particulares. Esta segunda acción, generalmente, tendrá consecuencias indirectas que afectarán a otros individuos u otros grupos –o a la misma comunidad general- de forma positiva o negativa. El bien común consistirá, entonces, en el resultado de la deliberación pública en que se tome la decisión de

---

<sup>288</sup> Dewey, J., 2004: 138 y 139.

<sup>289</sup> Dewey, J., 2004: 139.

regular ciertas prácticas de un grupo o promover otras. Para lograrlo, debe existir un conjunto de significados compartidos, lo cual permite la comunicación. Estos significados se comparten a través de símbolos, que expresan y transmiten los resultados de la experiencia conjunta en tanto comunidad:

Entonces, las necesidades y los impulsos se ven vinculados a significados comunes y, de ese modo, se transforman en deseos y propósitos que, puesto que implican un significado común o mutuamente interpretado, ofrecen nuevos vínculos, y convierten una actividad conjunta en una comunidad de interés y acción. Así se genera lo que, metafóricamente hablando, podría denominarse una voluntad general y una conciencia social: deseo y decisión por parte de los individuos en aras de unas actividades que, mediante los símbolos, son comunicables y compartibles por todos los implicados. Una comunidad, por tanto, constituye un orden de energías que se transmuta en un orden de significados con valor, unos significados que cada uno de los individuos remite mutuamente a todos aquellos otros que toman parte en una acción conjunta.<sup>290</sup>

No otra cosa quiere decir la definición de bien común republicana y su contraparte, la corrupción: el bien común está sobre los bienes particulares sólo en el sentido de que, si la consecución de un bien particular no permite el libre desarrollo de determinados individuos de otro grupo o afecta negativamente a la comunidad, deberá ser desalentado mediante los recursos institucionales de la comunidad. La corrupción, como señalamos en el capítulo anterior, no consiste en perseguir un interés particular cuyas consecuencias resultan en una afectación negativa e involuntaria al bien común, pero sí hacerlo a sabiendas de que ocurrirá. Volveré a señalar el hecho de que la decisión de desalentar ciertas prácticas no se toma de una vez y para siempre: en una comunidad democrática los límites que corresponden a la distinción de lo público y lo privado (o, al menos, lo no-público) siempre están abiertos a la deliberación, son porosos y pueden ser constantemente redefinidos.

Es en este sentido en que afirmamos que la discriminación entre tradiciones ético-políticas debe hacerse sobre la base de si son o no democráticas, es decir, si determinada

---

<sup>290</sup> Dewey, J., 2004: 140.

tradición es compatible con los valores sustentados por la comunidad democrática y si sus prácticas interfieren o no con las de la comunidad en tanto que democrática. En consonancia con la descripción hecha en el capítulo anterior de las características de una comunidad democrática, debemos señalar que la libertad de investigación, la publicidad plena sobre asuntos de interés para el público, la libertad de expresión y la participación pública son todas ellas condiciones imprescindibles de la existencia de un público democrático.<sup>291</sup>

Una de las fallas más comunes y graves en los regímenes (auto) denominados democráticos es la incapacidad o falta de voluntad de fomentar la participación. Y esto debido a que la capacidad de participar depende de que el conocimiento de las consecuencias de las relaciones establecidas entre los miembros de la asociación se distribuya de manera equitativa: “Éste es el significado de la afirmación de que nos enfrentamos a un problema moral que depende de la inteligencia y la educación”.<sup>292</sup> La educación significa enseñar a los jóvenes las tradiciones -tanto las particulares como la comunitaria, la democrática-, las actitudes e intereses de la comunidad. Esta instrucción, para ser significativa, debe conectarse con los fenómenos de la asociación pública y de la vida en comunidad. Pero, me parece que debe ir más allá de ello, pues también implica el distribuir determinadas habilidades técnico-políticas en ausencia de las cuales la participación no puede ejercerse de manera eficiente. La educación así entendida tendrá una función social invaluable.

### *3.3.3 La educación en Oakeshott y en Dewey*

Oakeshott considera que una educación política adecuada nos permitiría exponer, defender, aplicar y posiblemente renovar una tradición ético-política, a través del conocimiento –tan profundo como sea posible- de nuestra tradición de conducta política. A pesar de que una tradición de conducta no es fácil de aprender debido a su contingencia (puesto que todo es temporal y no hay nada fijo ni se tiene un núcleo inmutable, un

---

<sup>291</sup> Dewey, J. 2004: 147 y 148.

<sup>292</sup> Dewey, J., 2004: 141.

propósito soberano o una dirección invariable), Oakeshott piensa que sí existe una identidad de ésta, pues no todo cambia al mismo tiempo: una tradición tiene un principio de continuidad, está en movimiento pero es estable, todo es temporal pero nada es arbitrario.<sup>293</sup> “Lo que se tiene que aprender no es una idea abstracta o un conjunto de artificios, sino *una manera de vivir concreta y coherente* con todos sus aspectos intrincados”,<sup>294</sup> con todos sus detalles.

Aprender una tradición de comportamiento político implica, entonces, más que aprender la tradición: es aprender a participar en una conversación, en una manera de vivir, aprender las prácticas y el legado sin dejar de percibir los indicios de posibilidad. La educación política, entonces, comienza participando en una tradición, observando e imitando a los mayores, forjando nuestra conciencia a través de lo que nos vamos encontrando en el mundo de nuestra tradición, con conciencia del pasado y del presente, así como del posible futuro: los proyectos que tenemos son producto de nuestra tradición. Así, la parte más importante de nuestra educación política es adquirida al enfrentarnos al mundo de nuestra tradición, lo cual no implica que no sea posible abordarla de otra manera: podemos, y es apropiado hacerlo, abordarla también desde la perspectiva del estudio académico para aprender a entender una manera concreta de conducta.<sup>295</sup>

La tradición política se aprende estando dentro de ella, viviéndola, ejerciéndola y tomando parte en las prácticas que implica pertenecer a ella, pero también meditando sobre ella. Así, “Los frutos de una educación política aparecerán en la forma en que pensemos y hablemos sobre política y quizá en la forma en que conduzcamos nuestra actividad política”.<sup>296</sup> Una sociedad democrática, o una que pretenda serlo, necesita preocuparse por que la conducta de sus ciudadanos -su forma de vida y sus prácticas- se organice de tal manera que en ella se reflejen los principios de la democracia, así como buscar los indicios para la realización de ésta cuando la tradición de conducta no hubiese aún alcanzado a conformarse alrededor de principios democráticos. La educación política del ciudadano es un medio eficaz en la meditación acerca de las tradiciones políticas (democráticas) para

---

<sup>293</sup> Oakeshott, M., 1999: 298 y 299.

<sup>294</sup> Oakeshott, M., 1999: 299. Sin subrayado en el original.

<sup>295</sup> Oakeshott, M., 1999: 299 y 300.

<sup>296</sup> Oakeshott, M., 1999: 303.

impulsar comportamientos y prácticas que promuevan el bien común, o para encontrar indicios o tendencias de cambio, es decir, para transformar la comunidad cuando sea necesario.

De manera similar, para John Dewey el conocimiento no es una función de una mente o conciencia individual en contacto con los objetos, sino una función de la asociación y la comunicación que depende de la tradición, de los métodos y herramientas transmitidos, desarrollados y sancionados socialmente.<sup>297</sup> Como vemos, tanto Oakeshott como Dewey son muy claros respecto a la función social de la educación y su importancia esencial para la vida social: la educación es el medio de transmisión, mediante la comunicación, de la experiencia de las prácticas en la comunidad para convertirla en posesión común.<sup>298</sup> Así, toda organización social tiene un efecto educativo: “Al realizar su participación en la actividad asociada, el individuo se apropia el propósito que la motiva, se familiariza con sus métodos y materias, adquiere la destreza necesaria y se satura de su espíritu emocional”.<sup>299</sup>

Dewey critica en su libro algunas formas de entender la educación, las cuales están basadas principalmente en dos prejuicios: a) el dualismo espíritu/cuerpo que se traduce en dualismos epistémicos y metodológicos, despreciando ciertos conocimientos en beneficio de otros y haciendo una separación tajante entre los medios y los fines; b) un concepto de educación como adiestramiento o como acumulación progresiva de conocimientos.<sup>300</sup> A ellos opone el concepto de una educación como reconstrucción, es decir, como constante reorganización o reconstrucción de la experiencia: ningún estadio es superior o inferior a otro (por ejemplo, la edad adulta a la niñez), pues en cada estadio se aprende el valor de la experiencia para dar sentido a dicha experiencia y permite dirigir experiencias futuras.

Así, Dewey alcanza una definición técnica de educación que nos servirá también para describir el sentido de la experiencia política y moral en un contexto de educación política: “Es aquella reconstrucción o reorganización de la experiencia que da sentido a la

---

<sup>297</sup> Dewey, J., 2004: 143.

<sup>298</sup> Dewey, J., 1967: 17 y 18.

<sup>299</sup> Dewey, J., 1967: 31.

<sup>300</sup> Dewey, J., 1967: Capítulo VI. Como veremos en el quinto capítulo, esta distinción se corresponde con la crítica hecho por Paulo Freire a la educación bancaria.

experiencia, y que aumenta la capacidad para dirigir el curso de la experiencia subsiguiente”.<sup>301</sup> Con la experiencia adquirida aumenta la percepción de conexiones y continuidades de las actividades a que nos dedicamos, así como los actos relacionados a estas conexiones, por lo que entendemos qué ocurre y podemos dirigir las consecuencias, anticipar y prepararnos de antemano. Una educación acumulativa que no ponga énfasis en el sentido de la experiencia y de las conexiones existentes entre fenómenos e ideas, entre el método empleado y los resultados, es una educación “aprichosa” que conduce a hábitos “aprichosos”, automatizados por la repetición y limitantes del horizonte significativo.

Por el contrario, la educación como reconstrucción identifica el resultado con el proceso: la experiencia ocupa tiempo, los periodos completan periodos anteriores y el último periodo completa su parte anterior y saca a la luz conexiones inadvertidas anteriormente, revelando el sentido de las etapas anteriores y convirtiéndose, a la vez, en una etapa de algún periodo posterior.<sup>302</sup> Me parece límpidamente clara la manera en que una comprensión tal de la educación puede ser aplicada a la educación política: “[...] la reconstrucción de la experiencia puede ser tanto social como personal”.<sup>303</sup> La educación, en este sentido, significa aprender e interpretar los signos o símbolos de los resultados de la experiencia conjunta de la práctica de la comunidad, por lo que es clara la importancia que tiene para la realización y/o transformación contextual del bien común, a la manera que antes lo describimos.

En este sentido, y coincidiendo en lo esencial con la distinción entre sociedades abiertas y cerradas de Popper, Dewey hará una distinción absolutamente pertinente entre sociedades estáticas y progresivas, identificando a las últimas con las sociedades democráticas. Así, las sociedades estáticas son aquellas que se esfuerzan por mantener las costumbres ya establecidas, y tal mantenimiento de hábitos y costumbres es su medida de valor. Por el contrario, las sociedades progresivas “[...] se esfuerzan en formar las experiencias de los jóvenes de tal modo que en vez de reproducir los hábitos corrientes, se formen mejores hábitos y la sociedad adulta futura sea así un mejoramiento de la suya

---

<sup>301</sup> Dewey, J., 1967: 87 y 88.

<sup>302</sup> Dewey, J., 1967: 88 y 89.

<sup>303</sup> Dewey, J., 1967: 90.



propia”.<sup>304</sup> La educación, desde esta perspectiva, es un procedimiento para mejorar la sociedad, es una función social por medio de la cual cada generación va dando sentido de su experiencia (social, moral y/o política) y asegura el desarrollo de los seres inmaduros mediante su participar en la vida del grupo. Dependiendo de la cualidad de vida de un grupo variará la educación que se otorgue: “[...] una sociedad que no sólo cambia sino que tiene también el ideal de tal cambio poseerá normas y métodos de educación diferentes de aquella otra que aspire simplemente a la perpetuación de sus propias costumbres”.<sup>305</sup>

Es de esperarse, entonces, que las sociedades que no sólo asumen el cambio y la pluralidad, sino que además tienen una valoración positiva de ambos, se sustentarán en principios políticos diametralmente opuestos a los de alguna otra sociedad que valore positivamente la homogeneidad e interprete la inflexibilidad de sus instituciones y la perpetuación de los valores compartidos como símbolo de estabilidad y poder. Las formas de educación política que se pueden esperar de una y otra sociedad serán sumamente diferentes, pues responderán al horizonte significativo o tradición ético-política de la que emanen.

### 3.3.4 Democracia y educación

En cuanto a la educación dentro de la tradición ético-política democrática, John Dewey considera que uno de sus objetivos es el poder extraer los rasgos deseables de la forma de vida de la comunidad en que vivimos (o de otras externas, pero siempre teniendo en cuenta que se sustentan en comportamientos) y emplearlos para criticar los rasgos indeseables y mejorarlos de ser posible. En este sentido, Dewey analiza cuáles son ciertas condiciones mínimas para poder hablar de una democratización: “Para tener un gran número de valores en común, todos los miembros del grupo deben poseer una oportunidad equitativa para recibir y tomar de los demás. Debe haber una gran diversidad de empresas y experiencias compartidas. *De otro modo, las influencias que educan a algunos para señores educarán a otros para esclavos*”.<sup>306</sup> Esta reciprocidad es necesaria para evitar el

---

<sup>304</sup> Dewey, J., 1967: 90.

<sup>305</sup> Dewey, J., 1967: 92.

<sup>306</sup> Dewey, J., 1967: 95.

aislamiento y exclusividad de los grupos que ponen sus ~~in~~tereses propios” sobre los de la comunidad más amplia, así como la exclusión de los grupos en desventaja: ~~El~~ punto esencial es que el aislamiento produce la estructura formal y rígida de la vida, los ideales estáticos y egoístas dentro del grupo”.<sup>307</sup> Una sociedad estática pone barreras internas y externas al libre intercambio de la experiencia, sus miembros no pueden participar en sus bienes en igualdad de condiciones y sus instituciones no permiten el reajuste flexible mediante la interacción de diferentes formas de vida asociadas.<sup>308</sup>

Por el contrario, una sociedad democráticamente constituida significa *el reconocimiento de los intereses mutuos* como un factor de control social, así como la interacción más libre entre los grupos sociales, cambio en los hábitos sociales y un reajuste continuo que afronte las nuevas situaciones producidas por el intercambio. No es negar la existencia de corporaciones, grupos y asociaciones al interior de la colectividad más amplia, sino insistir en que, a la vez que se *reconoce* la existencia de diversas identidades, se exige que sean flexibles o movibles, que puedan reajustarse a las situaciones cambiantes de una democracia.

Por esa razón, una sociedad democrática debe estar más interesada que otras sociedades en organizar una educación *deliberada y sistemática*: no sólo se trata de que los ciudadanos puedan ejercer el sufragio y la participación exitosamente a través de la educación, sino también que vivan de forma democrática, ejerciendo las virtudes ciudadanas (valores e ideales<sup>309</sup>) característicos de una democracia. Esta forma de educación daría a los individuos un interés personal en las relaciones y el control sociales, así como en los procesos de cambio social sin desorden. Esta educación, así, implica la supresión de barreras de clase, raza, territorio, etcétera, que impiden a los sujetos percibir la plena significación de sus actividades, de manera que se creen puntos de contacto que ~~Aseguran una liberación de las capacidades que permanecen reprimidas en tanto que las incitaciones a la acción sean parciales [...]~~.<sup>310</sup> La estratificación es fatal, principalmente la de clases, por lo que se debe procurar que las oportunidades intelectuales sean accesibles a

---

<sup>307</sup> Dewey, J., 1967: 97.

<sup>308</sup> Dewey, J., 1967: 110 y 111.

<sup>309</sup> Entiendo estos valores de manera similar a como Kuhn entiende los valores que definen la tradición científica.

<sup>310</sup> Dewey, J., 1967: 98.

todos, es decir, lo que llamaremos las ~~herramientas~~ "herramientas técnico-políticas" necesarias para ejercer la ciudadanía democrática, así como el conocimiento crítico de los valores de la tradición propia. De otra forma, unos cuantos se apropiarán de los resultados de la actividad ciega y externamente dirigida de los otros.

Sin embargo, la educación en la democracia no significa homogeneizar mediante la imposición de ciertos valores morales y cívicos, como he insistido a lo largo del capítulo. La educación en una democracia, para ser efectiva, debe tomar en cuenta el hecho de que "[...] las capacidades originarias [de los hombres] son infinitamente numerosas y variables", y que "[...] en la medida en que una sociedad ha llegado a ser democrática, la organización social significa la utilización de las cualidades específicas y variables de los individuos, no la estratificación de las clases"<sup>311</sup> ni el aislamiento de los grupos. Así, Dewey nos ofrece lo que él considera la verdadera idea de la educación: "[...] liberación de las capacidades individuales en un crecimiento progresivo dirigido a fines sociales. De otro modo, sólo puede aplicarse inconsistentemente un criterio democrático de la educación".<sup>312</sup>

Como vemos, la educación consiste en 1) liberar las capacidades individuales de los ciudadanos para 2) poder tener una vida democrática en común, constituyendo la comunidad de manera que sean los rasgos deseables los que predominen sobre los indeseables, y que podamos criticar y mejorar estos últimos, es decir, producir una nueva sociedad. Esta educación, piensa Dewey, dependería de la actividad de los Estados, pues el movimiento en favor de la democracia implica un movimiento en favor de las escuelas dirigidas y administradas públicamente. Es necesaria la existencia de un agente administrativo que dirija el proceso de instrucción. Sin embargo, para no caer en el adoctrinamiento típico de sociedades de tipo dictatorial, Dewey nos advierte en contra del identificar la finalidad social de la educación con la finalidad nacional, pues ello sólo oscurece el sentido de la primera.<sup>313</sup>

---

<sup>311</sup> Dewey, J., 1967: 102.

<sup>312</sup> Dewey, J., 1967: 110.

<sup>313</sup> Dewey, J., 1967: 105-109. En el capítulo quinto problematizaremos y cuestionaremos la acción educativa de este agente administrativo estatal.

### 3.4 Conclusiones

Resumiendo, podemos entender a la democracia como una tradición ético-política que establece ciertos valores como imprescindibles, que se traduce en determinadas prácticas e instituciones, que fomenta ciertos comportamientos mientras desalienta otros. Esta tradición, como pudimos ver con el análisis popperiano, es heredera o compañera de la tradición crítica creada en Grecia, y sustenta como uno de sus principios el que ninguna afirmación puede considerarse verdadera e inmutable, dada de una vez y para siempre: toda afirmación de verdad es falseable y falible (incluyendo ésta), y el método para la verificación de su pertinencia o falibilidad es el de la crítica sistemática. Por supuesto, sólo comparte hasta este punto con el método científico, pues en una democracia la crítica sólo se puede hacer mediante la deliberación pública. Así, una exitosa deliberación pública sólo será posible si los participantes cuentan con una distribución equitativa de las herramientas conceptuales y prácticas, técnico-políticas para hacer el análisis de los fenómenos sociales y sus consecuencias, sus alcances, etcétera.

En este sentido, analizamos qué significa que una educación sea democrática, qué condiciones se requieren y qué tipo de capacidades son inculcadas para que un ciudadano sea capaz, a través de la adquisición de un sistema de significados compartidos por una comunidad política y en posesión de una tradición ético-política particular, participar efectivamente en la comunidad democrática. Esta exigencia de una educación determinada necesaria para una participación equitativa en la comunidad democrática podría resumirse en la frase de Castoriadis antes citada: “No puede haber sociedad democrática sin *Paideia* democrática”. O, parafraseando, no puede haber comunidad democrática sin *Paideia* democrática.

Considero que lo anterior fue bien comprendido por los atenienses, quienes tenían en gran estima la educación como desarrollo de determinadas capacidades que un ciudadano debería tener. Sin embargo, no toda forma de educación entre los griegos fue democrática, puesto que algunas escuelas tenían ideales más bien aristocráticos, como la Academia de Platón. Por ello, me parece de especial importancia la educación ofrecida por los filósofos sofistas. Si bien la tradición platónico-aristotélica nos ha heredado una imagen negativa de ellos, también podemos encontrar opiniones, como la de Jaeger, quien piensa

que fueron ellos los educadores de la democracia griega. Así, encuentro necesario estudiar la forma de enseñanza de los sofistas, su *Paideia* democrática y los supuestos que implicaban. Espero que ello nos otorgue una visión más precisa de en qué debería consistir una educación de tipo democrático.

## CAPÍTULO 4

### Enseñanza Sofística y Democracia:

#### Fundamentos Epistemológicos de la Práctica Democrática

*The most merciful thing in the world, I think, is the inability of the human mind to correlate all its contents. We live on a placid island of ignorance in the midst of black seas of infinity, and it was not meant that we should voyage far.*

H. P. Lovecraft

#### **4.1 Fijación o Derramamiento de Sentido: Episteme vs. Doxa**

Debemos tomar en serio a los sofistas. No sólo en tanto que rétores y maestros de oratoria. No únicamente en cuanto a su ingenio y su erudición. Ni tampoco limitarnos a tomarlos en serio en tanto que pedagogos. Si queremos dar una base epistemológica a la práctica de la política democrática, debemos tomarlos en serio en tanto que filósofos. Y es justamente ésta la primera tesis que pretendo defender en este capítulo, y que podría ser resumida en estas pocas palabras: los sofistas defendían tesis filosóficas escépticas que políticamente se podrían traducir en instituciones democráticas, pues consideraban que todo saber, que todo *logos*, pertenece al ámbito de la *doxa*. En

oposición se encuentra la postura de que la filosofía trata de saber en tanto que *episteme*. Derivando de la tesis anterior, quisiera sostener que si bien la búsqueda de conocimientos de esta naturaleza es uno de los objetivos más nobles de la filosofía, políticamente ha tendido a traducirse en instituciones de tipo excluyente -aristocráticas en el mejor de los casos- que pretenden *sellar* el significado de *lo dicho* y limitar el alcance del *decir* (realizar una clausura de la significación) a través de una maquinaria en acción. Es decir, se fija el sentido mediante convenciones e instituciones que producen un discurso *ad hoc*, haciendo caso omiso de la fragilidad del orden discursivo, dilema de lo político y objeto de la retórica.<sup>314</sup>

En este capítulo sugiero que la práctica de la democracia requiere de una tradición política específica expresada a través de las prácticas políticas de los individuos que conforman la comunidad, de las instituciones en que se inscriben dichas prácticas y de los valores (éticos y epistémicos) que fundamentan su ejercicio. Más allá de la valoración positiva que Werner Jaeger hace de los sofistas en tanto que pedagogos, afirmo que su práctica pedagógica –como maestros de *areté*- se sostenía tanto en la posibilidad real de participar en la asamblea, como en una teoría epistemológica como mínimo relativista, haciendo necesaria así la confrontación de argumentos. Existe una relación directa entre la teoría filosófica de los sofistas, su práctica pedagógica y el ejercicio de la ciudadanía en la Atenas democrática.

Para mostrar esto, es necesario tener en mente lo dicho en el capítulo anterior sobre el concepto de tradición, en el sentido de que toda tradición ético-política detenta determinados valores que pueden ser traducidos en prácticas, instituciones, etcétera, que definirán en qué consiste la virtud cívica dentro de dicha tradición. Paralelamente, cualquier forma de virtud cívica requiere, para su transmisión, de una tradición ético-política que preserve las prácticas, formas de comportamiento, organización de las instituciones, valores y principios políticos, morales y ontológicos en que tal virtud se basa. Un énfasis en una virtud cívica democrática requeriría, según esta lógica, de una tradición ético-política coherente con la democracia.<sup>315</sup> La democracia es una tradición ético-política entre otras, lo cual significa exactamente eso: la democracia se presenta no sólo como una forma de gobierno o como procedimiento de toma de decisiones, sino como forma de vida sustantiva, lo cual implica que consiste en prácticas y valores que se tiene razón de valorar, en una manera de vivir concreta. Y, precisamente por esto, esta forma de vida o tradición ético-

---

<sup>314</sup> Martínez, A., 2001: 8.

<sup>315</sup> Digo coherente con la democracia y no democrática porque en las sociedades contemporáneas existe una pluralidad irreductible de grupos, cada uno con una tradición ético-política particular, de las cuales algunas serán compatibles con la tradición democrática, mientras que otras serán *incommensurables* con los valores y principios por éstas izados.

política entrará en oposición con algunas tradiciones, mientras que será conmensurable con otras. Resulta reveladora, para entender la relación entre diferentes tradiciones, la similitud que existe, en este sentido, entre la pluralidad de tradiciones ético-políticas y el pluriverso de tradiciones científicas o paradigmas en competencia, como lo entiende Thomas Kuhn.

Como señalamos en el capítulo anterior, una sociedad será denominada como cerrada cuando crea que las costumbres de la vida social tienen una base natural o sobrenatural. Es decir, una sociedad se considerará cerrada bien cuando no alcance a ver la distinción entre *nomos* y *physis*, entre lo convencional y lo natural; o bien cuando se organice alrededor de un *logos óntico* o un orden cósmico significativo, dando con ello un fundamento “verdadero e inmutable” a la manera de organización de la sociedad.<sup>316</sup> Una sociedad abierta se diferencia de las cerradas –de las cuales la sociedad tribal es paradigmática– en que en la primera existe (y se concibe como deseable) la posibilidad de reflexión acerca de la forma de vida, las costumbres, los tabúes, con lo que se abre la posibilidad de transformación de la sociedad y de movilidad entre clases.

Charles Taylor ha mostrado que para la teoría platónica el Estado debe ser organizado a partir de la Razón, entendida ésta como una entidad óntica que posee una existencia independiente de nuestras concepciones y, más bien, las define, así como también a los estratos sociales y al lugar de cada cual en el mundo.<sup>317</sup> Popper hace lo mismo en “La sociedad abierta y sus enemigos” –décimo capítulo del libro homónimo–, poniendo además énfasis en el carácter de clase de las teorías platónicas y en sus ataques a la democracia. Considero que podemos decir, con base en lo expuesto antes, que una sociedad organizada alrededor de un saber considerado como *episteme* será una sociedad cerrada al cambio, al ser el saber *epistémico* un saber tenido por “verdadero e inmutable”: Platón “No puede contentarse con acuerdos más o menos duraderos entre bandos opuestos. De hecho, lo que pretende es definir una ciudad en la que la concordia sea natural y anterior a toda división”.<sup>318</sup> Lo más que se podría decir es que es una sociedad perfectible, tanto como el conocimiento humano se pueda perfeccionar.

Este tipo de metafísicas objetivistas y sistemáticas que presumen conocer las formas de acceder a la verdad absoluta y exterior a los asuntos humanos pretenden estabilizar el sentido, la significación, crear una máquina política o *archivo oficial* del sentido común, a la vez que hacen caso omiso del carácter plástico y la condición retórica de la lengua, y de que *no podemos estar seguros* de que el lenguaje pueda escapar de su propio horizonte al reflexionar sobre sí mismo

---

<sup>316</sup> Popper, K., 1957: 162-167; Taylor, Ch., 2001: 38-40.

<sup>317</sup> Taylor, Ch., 1999: 229 y 230; Taylor, Ch., 2001<sup>1</sup>: Capítulo Segundo..

<sup>318</sup> de Romilly, J., 1977: 194.



(como pretenden las teorías del meta-lenguaje). En este sentido, y puesto que el decir depende del lenguaje, y –Se dice, en buena medida, lo que la lengua nos permite y obliga a decir”,<sup>319</sup> las metafísicas objetivistas características de sociedades cerradas intentan *sellar* el significado de *lo dicho*, la tradición, y mienten y se engañan al no percibir el carácter retórico de su propio vocabulario.

Por el contrario, la pluralidad de tradiciones pone en duda la posibilidad de encontrar un criterio universal que nos permita definir, de una vez por todas, criterios de verdad. La democracia trabaja en un mundo –desencantado”, en el sentido de que no se sustenta en ninguna concepción óptica u ontológica del mundo, sino que asume la postura popperiana de la falsabilidad de las afirmaciones de verdad. Esto significará también asumir el hecho de que la ordenación social es convencional, por lo que se espera de sus miembros que, a partir de la reconstrucción de la experiencia recibida, mejoren la sociedad y, si es necesario, la cambien. Una comunidad democrática será progresiva y abierta, pues ello significa *el reconocimiento de los intereses mutuos* como un factor de control social, así como la interacción más libre entre los grupos sociales, cambio en los hábitos sociales y un reajuste *continuo* que afronte las nuevas situaciones producidas por el intercambio. La identidad de una comunidad democrática, así como las identidades reconocidas dentro de ella, deberán ser flexibles o movibles si es que pretenden ser democráticas.

Como hemos visto, el trabajo en un mundo desencantado no implica la ausencia de determinados valores que se traduzcan en prácticas, instituciones, concepciones del hombre y del mundo, etcétera. Por el contrario, es necesario especificar en qué consisten los valores de una tradición democrática, lo cual quedará claro cuando analicemos el trabajo de los sofistas. Sin embargo, aquí se han mostrado dos cosas: a) en qué no consiste una tradición democrática; y b) que una tradición democrática no es neutral ante las diferentes tradiciones ético-políticas existentes, que incluso puede ser inconmensurable con ellas y con los valores cívicos por ellas asumidos y, por tanto, que el único criterio que podemos tener para discriminar una tradición de otra es el de si son o no tradiciones democráticas o conmensurables con la democracia (lo cual no las coloca axiológicamente ni sobre ni bajo de la tradición democrática, sino sólo fuera de ella).

No existe criterio alguno con que demandar al no-demócrata que afirme los valores democráticos. Éste podrá incluso pensar que se está mejor fuera de la democracia, y tendrá sus razones. Sin embargo, existe una exigencia performativa en la propia práctica del que se declara demócrata, pues una comunidad democrática que no esté dispuesta a dialogar con aquellos que se

---

<sup>319</sup> Martínez, A., 2001: 31.

oponen a la democracia socava sus propios fundamentos. Al respecto, me atrevo a ir tan lejos como para decir que son los enemigos de la democracia quienes le han hecho el mayor favor a aquélla. ¿No tienen los partidarios de la democracia que rehacer, volver a fundamentar, resignificar o desplazar el significado de la práctica democrática ante la negativa externa? ¿No es una aporía de la democracia el que no pueda sellar el sentido de la práctica democrática teóricamente –aunque sí de forma pragmática y coyunturalmente- so pena de realizar una exclusión a todas luces no-democrática?

No es a través del enfrentamiento entre practicantes de la democracia que el sentido se expande (si bien es como se estabiliza), se *derrama*, pues la exigencia puesta en los bordes - simbólicos, semánticos y/o prácticos- es menor entre ellos que ante la extranjería. La confrontación con lo extraño, lo externo, lo extranjero, sacude los lindes de sentido de las prácticas que *contienen* a los significados; este enfrentamiento resquebraja los bordes y derrama el sentido hasta que una nueva hegemonía realiza una nueva clausura *kairótica*,<sup>320</sup> siempre contingente, siempre práctica. En contraste, los intentos de clausura universalizable a través de una maquinaria institucional pretenden poner la referencia de sentido de la práctica democrática más allá de ella (o alrededor de ella, rodeándola, conteniéndola), sean éstos del tipo que sean -tradicionalistas, fundamentalistas, liberales, marxistas, etcétera- y recurran a los recursos que recurran -algún principio de justicia, una teoría iusnaturalista, la razón o la razonabilidad, la ley divina, le esencia de clase, la necesidad histórica, etcétera-. Por el otro lado, mas de forma análoga, los enemigos de la práctica democrática que se rehúsan a entablar diálogo realizarán una operación de clausura similar, recurriendo a argumentos con base ontológica, metafísica, tradicionalista, etcétera.

Como ya dijimos, existe un auto-engaño en esta forma de concebir la verdad como *episteme*, como verdad absoluta más allá de la *praxis* humana (y a la cual la última se debe acomodar), pues ocultan la propia retórica de sus vocabularios. Es necesario, así, desenmascarar la retórica de la antirretórica. Para ello, hay que rescatar a aquellos que hablaron a favor de las palabras, de la comunicación entre los individuos y sus vocabularios.<sup>321</sup> Por ello, analizaremos la importancia de la educación para la democracia y el papel que los sofistas jugaron en la constitución de la democracia ateniense.

## 4.2 La Enseñanza Sofística

---

<sup>320</sup> Del concepto de tiempo griego *kairós*, en oposición al de *Kronos*. Más adelante se desarrollarán ambos.

<sup>321</sup> Martínez, A., 2001: 14.

#### 4.2.1 La democracia ateniense y el papel de los sofistas

La filosofía jónica tiene una doble influencia en el pensamiento de los llamados sofistas: por un lado, pone en crisis la visión mítica del mundo para tratar de entenderlo de manera racional. Por otra, muestra incipientemente los trazos de un nuevo método de investigación y cuestionamiento. Sin embargo, la fe en la razón y en la capacidad del hombre para alcanzar la “Verdad” que yacía –innombrada– detrás de dichas teorías, se resquebraja por la pluralidad de teorías opuestas que surgen y que no pueden ni conciliarse ni mostrar que su contraria sea falsa. Más aún, el auge de la clase comerciante y la apertura comercial se traducen en el conocimiento y estudio de nuevas costumbres (–bárbaras”, extranjeras).<sup>322</sup> Por último, no debemos olvidar que el crecimiento de la clase social de los comerciantes y la urbanización se reflejan en la demanda de expansión de la ciudadanía (derecho de participación política) y en la exigencia de que todos los ciudadanos participen activamente en la vida pública y cumplan con sus deberes políticos (completamente distintos a los relativos a la esfera privada). El enriquecimiento de los ciudadanos ajenos a la nobleza condujo a la exigencia de leyes escritas por el pueblo, para nivelar la lucha de clases mediante el derecho (*diké*).<sup>323</sup> Este derecho escrito equivalía al derecho igual para todos, antecedente de la *isonomía*. El hombre adquiere una especie de segunda existencia, distinguiendo entre lo “idiotia” y lo “político”, lo propio y lo común: aparte de su destreza profesional, el ciudadano requiere poseer una virtud general ciudadana o *areté política*, a través de la cual se relacione con los demás, coopere con ellos.<sup>324</sup>

No es de sorprender que, partiendo de estos fenómenos, tanto la objetividad de la verdad como la del derecho y la moral se pongan en duda y se planteé, primero, un escepticismo religioso y teológico; segundo, la incapacidad del hombre finito y con sentidos defectuosos de conocer la verdad de manera objetiva y, por tanto, un relativismo de la verdad; tercero, un cuestionamiento

---

<sup>322</sup> Algunos sofistas realizan una incipiente etnografía, describiendo tales costumbres, *Cfr.* El estudio introductorio de Melero, A., 2003, a cargo de Eugenio R. Luján.

<sup>323</sup> *Diké* es justicia, pero Jaeger la entiende como derecho en el sentido de que a partir de éste se hace la justicia.

<sup>324</sup> Jaeger, W., 2009: 105-115. Aunque es verdad que, por un lado, la ampliación de la ciudadanía griega se dio mediante una extensión del concepto de la comunidad de sangre y, por el otro, los sofistas no eran educadores del pueblo en sí, sino que educaban más bien a los caudillos, hechos ambos que limitan el alcance democrático de la enseñanza sofística y de los cambios políticos, no podemos desconocer la importancia de la ampliación del derecho de participación política en la antigua Atenas, ni el hecho de que el ideal de ciudadano que nacerá de esta educación es de fundamental relevancia para la consideración de la democracia contemporánea. Guardadas las proporciones, considero que podemos afirmar que el movimiento educativo que los sofistas iniciaron fue un movimiento promotor de la equidad, democrático o democratizador, pues aunque la educación que ellos impartían estuviese disponible sólo a aquellos que pudieran pagar, la clase social y el *status* heredado dejaban de tener relevancia, es decir, podemos ver una especie de secularización.

acerca de la naturaleza de la ley y del hombre en cuanto ser que vive en sociedad. Los sofistas surgen de una necesidad social y son resultado de conflictos que cuestionan la naturaleza de la educación y el saber, de la ley y del gobierno, con lo que se da un cambio radical en los conceptos humanos y políticos: –Su actividad es el testimonio de la ideología y de la política de la Atenas de su tiempo. Su tarea [...] fue decisiva para la creación de aquel ciudadano ateniense que habría de jugar un papel importantísimo en la cambiante sociedad de la época de Pericles y su política”.<sup>325</sup>

La enseñanza sofística tenía la finalidad de permitir que los ciudadanos, más allá de acatar las leyes, pudieran crearlas. Pero la participación y la apertura del espacio público, la práctica política, no eran suficientes, sino que se requería de la adquisición de habilidades que los sofistas estaban dispuestos a enseñar. La *areté* cambia su significado por *areté* política, entendida como aptitud intelectual y oratoria, y es en este sentido que la *areté* política es entendida como una *techné* política, sin por ello perder su carácter de virtud del buen ciudadano.<sup>326</sup> Los sofistas satisfacen una necesidad de orden primordialmente práctico, y es con ellos que la *paideia* recibe un fundamento racional y se vuelve una teoría consciente de la educación. Así, los sofistas enseñaban, principalmente, el “arte de hablar” o retórica, gramática y dialéctica, pero no por ello excluían la poesía o la música, considerándolas fuerzas formadoras del alma. Ahora, la importancia fundamental de los sofistas es que eran “humanistas”, pues su pensamiento se enfocaba en el ser humano y en la condición humana.<sup>327</sup> Jaeger entiende este “humanismo” de los sofistas como “la idea de la formación humana”, conectada con la idea del estado y de la sociedad,<sup>328</sup> y más allá, un análisis del hombre que los llevó a la acuñación de un tipo ideal de hombre: el hombre político. Sólo entendiendo esto podemos comprender la relevancia de los sofistas para el desarrollo de la democracia griega.

#### 4.2.2 La pedagogía sofística como formación humana

Cornelius Castoriadis es muy claro respecto a la necesidad de la educación ciudadana:

Supongamos que una democracia, tan completa, perfecta, etc., como se quiera, nos cae del cielo: esta democracia sólo podría durar algunos años, a menos que engendre individuos

---

<sup>325</sup> Piqué, A., 1985: X.

<sup>326</sup> Jaeger, W., 2009: 267, 274.

<sup>327</sup> Joyal, et al, 2009: 60.

<sup>328</sup> Jaeger, W., 2009: 275.

que le correspondan, y que sean, ante todo y sobre todo, capaces de hacerla funcionar y de reproducirla. *No puede haber sociedad democrática sin paideia democrática.*<sup>329</sup>

A las estructura formales o procedimentales de la democracia, se deben añadir al menos dos juicios de sustancia: que las instituciones dadas sean compatibles con el funcionamiento de los procedimientos democráticos; que los individuos parte de una sociedad puedan hacer funcionar dichos procedimientos democráticos y defenderlos. Así, –Tales individuos sólo pueden ser formados dentro y a través de una *paideia* democrática, la cual no brota como una planta, sino que debe ser un objeto central de las preocupaciones políticas”.<sup>330</sup>

No de otra forma lo entendieron los antiguos griegos. Para ellos, la educación no es diferente de –la estructura histórica objetiva” de la vida espiritual de su nación, es decir, eran conscientes de que la educación es el medio idóneo para conservar y transmitir su peculiaridad, de que la educación es una función natural y universal de la comunidad para imprimir su carácter en los miembros individuales y constituirse como fuente de toda acción y conducta.<sup>331</sup> De esta forma, la educación griega trabajó en la vida –sobreindividual” de la comunidad, y el –ideal” de hombre que se transmitió fue el del hombre considerado como un ser político.<sup>332</sup>

La educación griega estuvo siempre ligada, de una forma u otra, al concepto de la *areté*, y con el desenvolvimiento histórico el ideal de la *areté* humana experimenta cambios relacionados con el todo social, yendo de la más antigua concepción aristocrática de este ideal hasta el ideal del hombre político vinculado a un estado de derecho.<sup>333</sup> Los cambios políticos requerían de un giro educativo, pues –la *areté* no podía ni debía depender de la sangre noble, si la admisión de la masa en el estado, que parecía ser ya incontenible, no había de ser considerada un falso camino”.<sup>334</sup>

---

<sup>329</sup> Castoriadis, C., 2005: 155 y 156; sin subrayado en el original.

<sup>330</sup> Castoriadis, C., 2005: 158.

<sup>331</sup> Jaeger, W., 2009: 2 y 3. Para Jaeger, “[...] toda educación es el producto de la conciencia viva de una norma que rige una comunidad humana [...]”, p. 3. El término “sobreindividual” es tomado del mismo Jaeger.

<sup>332</sup> Jaeger, W., 2009: 11-14. Existe continuidad entre el concepto de la *areté* de la época homérica, que debía ser conseguida mediante la *acción*, mediante las grandes obras en el campo de batalla o las grandes palabras, y la del ciudadano que participa en la asamblea y ejerce la *vita activa*: ambos son ideales *agonísticos*: “Los griegos denominaron *agón* a los debates judiciales, porque tenían la impresión de que se trataba de la lucha entre dos rivales”, Jaeger, W., 2009: 288. También ver Arendt, H., 1998: 7-46; Mouffe, Ch., 1999: 16-21.

<sup>333</sup> Jaeger, W., 2009: 263.

<sup>334</sup> Jaeger, W., 2009: 264.

Y es ésta la cuestión que Platón retrata constantemente en sus diálogos: los sofistas se llaman a sí mismos “maestros de virtud”, y la pregunta de Sócrates a Protágoras en el diálogo del mismo nombre es: “¿De qué es conocedor el sofista?, ¿en qué consiste la virtud que promete enseñar?”.<sup>335</sup> La respuesta de Protágoras es que su instrucción consistía en hacer a los estudiantes mejores ciudadanos, siendo que el buen ciudadano poseía “habilidad política” (*political skill*).<sup>336</sup> En palabras del Protágoras de Platón:

Mi enseñanza es la prudencia sobre los asuntos familiares: cómo podría administrar su propia casa de manera ejemplar, y sobre los asuntos políticos: cómo podría ser el más influyente de la ciudad tanto en palabra como en obra.<sup>337</sup>

Sócrates encuentra paradójico que el político sólo requiera de una educación general, de contenido bastante indeterminado (a diferencia del saber técnico de los oficios). Pero existe una confusión entre la esfera del trabajo -relativa a la profesión y actividad privadas-, mediante la cual producimos productos durables; y la de la acción, la única actividad que se da *entre-los-hombres* (sin intervenir en ella las cosas o la materia) y que está relacionada con los deberes ciudadanos y su participación activa (*vita activa*) en la creación de las leyes: la acción “Corresponde a la condición humana de la pluralidad”.<sup>338</sup> La *areté* política se consideraba un “saber hacer” esencial para la democracia, pues es la manera en que se transmite y democratiza el *ethos* griego, su específica forma cultural o espiritual.

Esta distinción es clara en el mito de Epimeteo y Prometeo que encontramos en el *Protágoras* (del cual se piensa que podría corresponder fielmente a las ideas de Protágoras): el sofista parece decir que es el arte (*techné*) político entregado por Zeus a todos los hombres (a diferencia de la *techné* de los oficios, repartida de forma inequitativa entre ellos) el que evita que ellos se dispersen y el que crea vínculos de amistad y ordena las ciudades.<sup>339</sup> A diferencia del saber técnico que Prometeo roba para darlo a los hombres –el cual les permite el desarrollo de una

---

<sup>335</sup> *Protágoras*, 312c-313c

<sup>336</sup> Joyal, *et al*, 2009: 63.

<sup>337</sup> *Protágoras*, 318e. Otra versión es la citada en Joyal, *et al*, 2009: 64: “El propósito de mi instrucción es enseñar buen juicio, primero en el manejo de los asuntos privados, de forma que él [el estudiante] pueda llevar su hogar de la mejor manera posible, después en el manejo de los asuntos del estado, de forma que él pueda alcanzar el más alto nivel de competencia en su acción y su discurso en el dominio público”.

<sup>338</sup> Arendt, H., 1998: 7.

<sup>339</sup> *Protágoras*, 322b-c.

vocación o de una profesión por ser un saber técnico especializado-, que pertenece a la esfera privada del trabajo, el don dado por Zeus del derecho y la justicia es una *areté política* que pertenece a la esfera de lo público y es común a todos. Es esta *techné* política lo que los sofistas llamarán *areté*, y es lo que pretenden enseñar a sus discípulos.

El tipo de educación que ofrecen los sofistas es un humanismo, en el sentido de que educan al humano –general”, tanto en su vida privada como en cuanto miembros de la comunidad y en relación con sus condiciones sociales. La *paideia*, entendida de esta manera, abarcará “[...] todas las formas y creaciones espirituales y el tesoro de su tradición [...]”,<sup>340</sup> es decir, la tradición griega. Los sofistas son los creadores de la conciencia cultural del espíritu griego, y sólo con ellos recibe un fundamento racional la *paideia* como teoría consciente de la educación. Entre ellos, principalmente Protágoras, existe un optimismo pedagógico que se opone a las ideas aristocráticas de la virtud heredada por la sangre. Los sofistas esbozan una pedagogía y una concepción intelectual de los fines de la educación acorde con la tendencia general de la época y la evolución de la democracia. En este sentido, para Protágoras las instituciones sociales que organizan la vida humana social y de la comunidad no tendrían razón de ser si no se toma como premisa la posibilidad de educar. La educación tiene una fundamentación sociológica y se toma como un postulado social y político.<sup>341</sup> Es la *techné política* que enseñan el vínculo espiritual que mantiene unida la comunidad y la civilización humanas.

#### 4.2.3 Los sofistas y los contenidos de la enseñanza

Los cambios sociales antes mencionados y el desarrollo de lo que se ha llamado “la ilustración griega”, tienen como consecuencia la puesta en duda tanto de la capacidad humana para conocer la verdad como de la naturaleza del orden político. Entre los sofistas se desarrollan teorías escépticas o relativistas, que cuestionaban no sólo los fundamentos del orden político y las leyes, sino también las explicaciones míticas del mundo. Protágoras desarrolla la teoría del *homo mensura*, una teoría relativista de la verdad, y Gorgias plantea un escepticismo tan radical que se ha llegado a denominar como nihilista. Más tarde abordaremos los aspectos epistemológicos de dichas teorías; por ahora, limitémonos a sus consecuencias prácticas.

---

<sup>340</sup> Jaeger, W., 2009: 278.

<sup>341</sup> Jaeger, W., 2009: 496-498.

Las enseñanzas de los sofistas son valoradas en su tiempo por los frutos que pueden dar: el sistema democrático permite la participación de todos los ciudadanos<sup>342</sup> en la vida pública, y el debate en la asamblea y el discurso ante los tribunales son los dos ámbitos donde este derecho se puede utilizar y donde se puede mostrar la capacidad de argumentar. Sin este hecho, las enseñanzas sofisticas no hubieran tenido razón de ser. El espacio público es uno de confrontación de *logoi*, es decir, donde se presentan argumentos contrarios acerca de un mismo tema. Existe, entonces, también un relativismo político que lleva a la necesidad de acuerdo entre los hombres, de manera que pueda asegurarse la convivencia.<sup>343</sup> Los sofistas serán los encargados de desarrollar y enseñar las “armas” de la retórica, la erística y la antilógica, para defender una opinión propia. Preparaban a los ciudadanos con elementos para poder participar en política: “Todas las ventajas y los inconvenientes de esa participación residían en las armas de la palabra y la persuasión”.<sup>344</sup>

La educación sofisticada tenía una doble vertiente: la retórica, que consistía en una preparación para salir airoso de los debates forenses y políticos; y la política, un método para asegurar la recta administración de los asuntos propios y de la ciudad.<sup>345</sup> Los sofistas, según Melero Bellido, vienen a sustituir una deficiencia en la educación superior de los ciudadanos, y es éste el reproche Socrático: la virtud, si bien se puede enseñar, no tiene por qué enseñarse mediante la impartición de clases: los jóvenes, frecuentando a los ciudadanos virtuosos, pueden convertirse ellos mismos en buenos ciudadanos, y la ciudad misma es una escuela de ciudadanía. Pero, en realidad, el escándalo radicaba en que la pregunta sobre si la virtud es enseñable o no conlleva la de “¿quién está capacitado para participar en y dirigir la vida pública?”.<sup>346</sup> El carácter aristocrático de la oposición a los sofistas se hace cada vez más evidente.

Ahora, la vertiente política presupone que la virtud ciudadana es el fundamento del estado, y que ninguna sociedad podría subsistir sin un mínimo grado de desarrollo de aquélla. Las instituciones del estado, como ya expusimos, tienen una función educadora aparte de la socializadora. Para Protágoras, el estado jurídico y legal es una fuerza educadora y tiene un influjo sistemático sobre sus ciudadanos. Las leyes mismas del estado educan en la *areté* política. Así, el joven que entra en la vida pública aprende a vivir de acuerdo con su modelo. En el caso de la democracia ateniense, la ley no se concibe como un descubrimiento de antiguos legisladores ni

---

<sup>342</sup> Entendiendo que no todos los habitantes del territorio tenían el estatus de “ciudadano”, como mujeres, esclavos, etcétera.

<sup>343</sup> Melero, A., 2003: XIV-XVII.

<sup>344</sup> Piqué, A., 1985: XI.

<sup>345</sup> Melero, A., 1996: 10.

<sup>346</sup> Melero, A., 1996: 12 y 13.



como un conjunto de normas naturales, divinas o de una naturaleza inmutable. Por el contrario, se considera que la virtud ciudadana consiste en la participación en la creación y cambio de dichas leyes.<sup>347</sup>

Así, el tipo de enseñanza que ofrecían, si bien es muy diferente de un sofista a otro, consistía generalmente en el dominio de la retórica, en ejercicios de erística y antilógica, en gramática y el arte de decir buenos discursos u oratoria. Parecería que nos encontramos ante una serie de enseñanzas de carácter puramente técnico o instrumental, sin contenido ético alguno y más bien inclinadas hacia un tipo de enseñanza proclive al cinismo político. Al menos es la opinión que se ha sostenido: Jaqueline de Romilly sugiere que si bien es cierto que la crisis de la democracia ateniense se debía a otras causas, los sofistas proporcionaron armas para amoralismo de su tiempo, minando la religión, enseñando a defender cualquier argumento y a discutir cualquier cosa y mostrando la convencionalidad de las leyes.<sup>348</sup> Más aún, desde Platón y Aristóteles se ha creído que los sofistas contribuyeron a la corrupción de las costumbres y a la creación de doctrinas favorables al escepticismo, la erosión de la ley y la subversión al orden establecido.<sup>349</sup>

Pero, ¿no es necesario, en una democracia, el considerar a las leyes como convencionales y abiertas al cambio? ¿No es consecuente con la teoría de la relatividad de la verdad el que consideraran a las leyes como convencionales? ¿No es cierto que son los regímenes teocráticos los que más fuertemente asocian la forma política adoptada con la verdad? ¿No es democrática la secularización de la política? ¿No es necesario, en cuanto se asume una postura relativista de la verdad (y más en política), que el ciudadano esté preparado para defender su propia postura, sea ésta la que fuere, por lo que requiere aprender determinados saberes que se lo permitan? ¿No son los sofistas quienes proporcionan tales saberes? Como se ha visto, pretendo defender que así es.

### **4.3 Democracia y Retórica**

#### **4.3.1 La relevancia de la enseñanza sofística para la democracia**

Me parece que no se ha sabido apreciar la importancia que los sofistas tuvieron para la democracia ateniense y, por lo tanto, la relevancia que para la democracia contemporánea puede tener estudiarlos. Para empezar, sin intención de desestimar las opiniones de aquellos que los han

---

<sup>347</sup> Jaeger, W., 2009: 282-287.

<sup>348</sup> de Romilly, J., 1977: 109-114.

<sup>349</sup> Piqué, A., 1985: XII y XIII.

atacado, creo que sí debemos considerar quiénes lo hacen y por qué. Cito *in extenso* a Piqué Angordans por falta de mayor precisión conceptual:

No es de extrañar que la crisis necesitara sus explicaciones y que éstas fueran halladas en los sofistas. Cuando las cosas no van bien el poder consigue siempre la referencia precisa a su conveniencia. Por esto, no es de extrañar que los escritores más conservadores, como Jenofonte [y Platón], consideraran abominables ciertas manifestaciones del pueblo supuestamente conducido por las ideas de los sofistas. Es el caso, sin embargo, que este mismo poder no suele hallar palabras para denunciar el inmoralismo de toda la maquinaria de las instituciones. Tan sólo <<ciertos>> individuos son perversos.<sup>350</sup>

Por otro lado, se les ataca como impíos, ateos y destructores de la religión a través de sus enseñanzas, con las que socavan los fundamentos del orden moral y político. En su época, y en parte debido a su influencia, tiene lugar la escisión entre religión y política, con lo que ocurre una relativización de las normas tradicionales. Más aún, el espíritu crítico somete a análisis el <<conglomerado heredado>>, entendido como “[...] todo el cúmulo de creencias, normas de conducta y sistemas de vida, sobre los cuales se basaba la vida de la ciudad”.<sup>351</sup> Debemos recordar que el régimen político propuesto por su crítico más acérrimo, Platón, tiene un espíritu profundamente religioso: “[...] el primero de todos los objetivos propuestos es la imitación de la ley divina y el deseo de ser amado de los dioses gracias a la práctica de las virtudes. La unión de la ciudad platónica se funda, pues, a fin de cuentas, menos sobre la solidaridad de los hombres que sobre la idea de la unidad del Bien, que es de esencia divina”.<sup>352</sup> Constantemente recurre Platón a mitos escatológicos para mostrar la permanencia de la verdad y la necesidad de llevar un comportamiento virtuoso, de acuerdo con una Idea trascendente del Bien.

De manera similar, el argumento en contra de los sofistas que los ataca por socavar los fundamentos del estado y de la ley mediante su cuestionamiento de la legitimidad del poder establecido y el análisis de las instituciones, en el sentido de si son por convención (*nomos*) o por

---

<sup>350</sup> Piqué, A., 1985: XIV y XV.

<sup>351</sup> Melero, A., 1996: 43.

<sup>352</sup> de Romilly, J., 1977: 202.

naturaleza (*physis*), se revela retrógrada y reaccionario. La oposición *nomos/physis* es esencial para el ejercicio de una democracia progresiva.<sup>353</sup>

Por último, los sofistas, a diferencia de Platón o Aristóteles, defienden un modelo de *vita activa* claramente opuesto al de la vida contemplativa socrática. La diferencia radical entre métodos, siendo uno alcanzar el conocimiento (*episteme*) y después aplicarlo a la *polis*, y el otro el de tener una opinión (*doxa*) y tratar de defenderla en el espacio público, determina sobremanera la forma de proceder políticamente. La diferencia es fundamental, pues nos encontramos ante una disyunción entre el carácter público o comunicacional de la “verdad” y el carácter absoluto, sistemático y formal de ella.

Con esto nos damos cuenta de cuál es la relevancia de la sofística para la práctica democrática. Al contrario de lo que se ha creído, el cuestionamiento de la religión por parte de los sofistas no responde a un espíritu cínico ni utilitarista, sino a uno ilustrado y crítico. Los sofistas secularizan la política de su tiempo, lo cual es indispensable en una comprensión de la democracia: una democracia sustentada en una concepción religiosa tiene un carácter contradictorio, pues la democracia funciona desde un universo *desencantado*.<sup>354</sup> Esto quiere decir que la democracia no puede partir de un *logos* óntico, pues un horizonte significativo del tipo de una teogonía o una metafísica conlleva consigo una epistemología en la que el conocimiento será la identificación del sujeto con el objeto, de la representación con el hecho, de la cosa con la palabra: —[...] el

---

<sup>353</sup> Es cierto que hubo sofistas que se opusieron a la democracia, como el tío de Platón, Critias, quien participó en el gobierno de los Treinta Tiranos y que, a partir de la oposición entre la ley como *nómos* y la *physis* como ley del más fuerte, sostenía una concepción aristocrática del gobierno. Sin embargo, me parece necesario señalar que la misma estructura democrática de la *polis* griega es la que permite que estas discusiones, que podrían considerarse peligrosas para la democracia, tuvieran lugar. La democracia puede, en ocasiones, ser peligrosa para sí misma, pero no es pertinente pretender acabar con dicho mal, pues eso significaría acabar también con la libertad democrática. En este sentido, y sirviendo como contraejemplo de lo afirmado, podemos decir que los juicios a filósofos y sofistas por el cargo de impiedad, entre ellos Sócrates, respondían a una lucha de intereses, a una división en el seno de la sociedad política entre aristócratas y demócratas y, por tanto, a una cacería de brujas durante la crisis del régimen democrático, ver de Romilly, J., 1977: 170-175. La intolerancia religiosa se infiltró en el espíritu de un estado tolerante por naturaleza, como era la democracia ateniense, a través del dogmatismo de las religiones místicas y las heterías en conflicto con los demócratas, Cfr. Nota al pie 12 en el *Protágoras, Diálogos III*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1997, p. 84.

<sup>354</sup> Agradezco el comentario hecho durante el Seminario de Filosofía Política de la Universidad de Barcelona por Luis Pla, en el sentido de que hay que dar cuenta de los distintos estados más o menos democráticos que funcionan, a su vez, de manera confesional. A ello, podemos tomar esta práctica en el sentido Kuhniano, como anomalía de un paradigma que podrá seguir manteniéndose mientras no vuelva decadente al paradigma, lo cual sólo puede saberse coyunturalmente. En tal caso, se resolverá la anomalía (secularización) o se abandonará el paradigma.

conocimiento y la valoración humana correctos provienen de conectarnos correctamente al significado que las cosas ya poseen ópticamente”.<sup>355</sup>

Esta concepción de la verdad como identificación sujeto-objeto, representación-hecho, cosa-palabra, implica una reducción de la naturaleza alegórica o retórica de la lengua a través del método sistemático-formal, de forma que la significación sea sellada, clara y sencilla, y muestra que los filósofos de la *episteme* no se percataron de que lo que consideramos existente no es independiente del lenguaje que utilizamos, que ello puede ser producto o efecto de la persuasividad del idioma sobre los hechos. Es decir, que no existe percepción sin interpretación y que lo que vemos está condicionado por los mecanismos, instrumentos o instituciones lingüísticos desde los que partimos. Por el contrario, los sofistas verán que la lengua no posee ningún recurso para pensarse con verdad fuera de sí misma y que la retórica no puede garantizar su propia verdad. Ellos verán en la lengua un instrumento para el control y dirección de la “objetividad”, es decir, la concebirán pragmáticamente, como algo con lo que hacemos algo, con lo que sostenemos trato y que, sin embargo, no logra ser totalmente domesticado: la lengua siempre es oscura, alegórica, indomesticable. Consecuentemente, verán en la retórica una teoría de la acción verbalizada, una herramienta de administración de la fuerza persuasiva desbocada de la lengua que siempre corre el peligro de la desmesura.<sup>356</sup>

Los sofistas, así, comprenden que la lengua es un comportamiento comunitario, que comunicar es un acontecimiento práctico realizado entre sujetos con una pretensión de verdad, y que por ello mismo un sano escepticismo es el fundamento de la conversación, pues: examina e interroga los presupuestos y pretensiones de la comunicación; *suspende* la credibilidad en la existencia de factores ontológicos o naturales que protejan (sellen, fijen) el sentido y la interpretación; busca en la conversación o diálogo una nueva fundación del sentido de la interpretación; no privilegia una interpretación y desnaturaliza las existentes; y muestra que la interpretación es producto imperfecto de la historia, no resultado natural del uso de la razón, y que por tanto tiene una dimensión política y ética.<sup>357</sup>

En este sentido, la enseñanza de los sofistas a defender el argumento propio, a convertir el argumento débil en el fuerte, responde a la necesidad de confrontar las posturas, los *logoi* contrarios acerca de un mismo tema. Si la epistemología de los sofistas no se basa en una concepción de la Verdad, del conocimiento como *episteme*, entonces es tarea de los hombres –y principalmente en

---

<sup>355</sup> Taylor, Ch., 2001: 186. La traducción es mía.

<sup>356</sup> Martínez, A., 2001: 14-33.

<sup>357</sup> Martínez, A., 2001: 102-104.

cuestiones políticas- *llegar a acuerdos* que les permitan organizarse y vivir en sociedad. La educación sofística se sustenta en la creencia en la pluralidad de *logoi* -visiones del mundo, tradiciones, culturas, opiniones-, ninguno de los cuales tiene un estatuto superior dado de antemano, por lo que la adquisición de herramientas o técnicas de argumentación retórica serán de gran utilidad para el ciudadano. De hecho, la tan criticada Antilógica practicada por los sofistas permitía, según Melero Bellido, “[...] ponderar mejor las situaciones, analizar en detalle los conflictos, examinar las distintas responsabilidades. En este sentido, el método antilógico trasciende los límites de la retórica práctica, para convertirse en un poderoso instrumento de análisis y de conocimiento”.<sup>358</sup>

Antes de pasar a analizar las teorías escépticas de dos de los más importantes sofistas, a saber, Gorgias y Protágoras, es importante señalar la relevancia que tiene la práctica de la retórica como ejercicio de la ciudadanía, como praxis ético-política, y de qué manera esta forma de ejercicio es digna de ser considerada virtuosa. En este sentido, el concepto de temporalidad subyacente a esta práctica, el tiempo como ocasión (coyuntura) o *kairós*, como momento crítico o táctico, implica la comprensión del carácter circunstancial de la argumentación retórica, una comprensión de la circunstancia en la que se discute. Pero también, y por lo mismo de que la verosimilitud de lo que se diga depende en gran medida de la coyuntura u ocasión, se pone una gran exigencia moral en el orador, pues éste debe tener credibilidad moral y política, y se demanda, de alguna manera, un espíritu crítico en el oyente.

#### 4.3.2 *El tiempo como kairós en la argumentación retórica*

La argumentación más fuerte y mayormente repetida en contra del uso de la retórica es su ambigüedad moral. El oficio de la retórica, según Cicerón, es persuadir, y su fin, persuadir mediante la dicción. Este instrumento, empero, puede ser utilizado para el bien en manos de unos, para el mal en las de otros:

[...] hay que estudiar la elocuencia, aunque algunos abusan de ella tanto en privado como en público; pero ciertamente con más ahínco por esto: porque los malos no puedan muchísimo con gran detrimento de los buenos y ruina común de todos, en especial cuando esto es lo único que máximamente concierne a todas las cosas, las públicas y las privadas [...]. En efecto, de aquí

---

<sup>358</sup> Melero, A., 1996: 27 y 28.

vienen muchísimas conveniencias a la república, si a la mano está la moderadora de todas las cosas, la sabiduría.<sup>359</sup>

Como vemos, la retórica sí tiene el inconveniente de la ambigüedad moral, pero su colocación en el espacio político del bien común, en el espacio público de deliberación, implica una apropiación de ella por parte del ciudadano que pretende persuadir y convencer al otro.<sup>360</sup> La utilización pública de la retórica (su *publicidad*) le carga una exigencia ética, no sólo entre los griegos, sino también en la educación cívil de los jóvenes romanos: estos últimos la consideran un arte de servicio, en contraste con los artes de lujo como la música. Es decir, es un instrumento de acción en la vida social. De esta forma, el bien de la sociedad depende de la virtud (o ausencia de ella) de los que ejercen la retórica.<sup>361</sup> La retórica es considerada, por Cicerón, como un género de virtud o fuerza de ánimo, pues su campo abarca todos los ámbitos de la sociedad donde quepa la discusión acerca de la utilidad de algo y su aplicación. Es decir, la retórica va más allá del análisis de las figuras del lenguaje. De hecho, implica tener un profundo conocimiento del hombre y del tiempo, así como manejar recursos morales y lógicos.<sup>362</sup>

Así, Cicerón afirma: —Brevemente te expondré las razones tanto de alabar como de vituperar, que valen no sólo para decir bien sino también para vivir honestamente [...]”.<sup>363</sup> Con esta afirmación, que podemos equiparar sin gran dificultad a la sentencia del Protágoras platónico antes mencionada acerca de los objetivos de la educación sofística, podemos afirmar que los principios de la retórica son válidos no sólo para hablar bien, sino también para vivir honestamente. La enseñanza del rétor, como la del sofista, era una enseñanza que orientaba a sus alumnos hacia la vida práctica, hacia el foro.<sup>364</sup> Así, —[...] el que se arma con la elocuencia, de modo que pueda no combatir las conveniencias de la patria, sino pelear a favor de ellas, ése me parece que habrá de ser un hombre utilísimo por razones tanto suyas como públicas, y amiguísimo ciudadano”.<sup>365</sup> La imagen pública del orador será esencial para alcanzar la benevolencia, docilidad y atención del

---

<sup>359</sup> *De la Invención Retórica*: I, 5.

<sup>360</sup> Martínez, A., 2001: 20.

<sup>361</sup> Cfr. el estudio introductorio a *De la Invención Retórica*, por Bulmaro Reyes, p. XIV, nota al pie 14.

<sup>362</sup> Cfr. el estudio introductorio a Cicerón, *De la Partición Oratoria*, por Bulmaro Reyes Coria, pp. LXII, LXXXVI-LXXXVII.

<sup>363</sup> *De la Partición Oratoria*, XXI, 70.

<sup>364</sup> Recordemos que en la época Republicana de Roma, la educación superior descasaba fundamentalmente en la retórica, y que es sólo con la caída de la república que se priva a la elocuencia (retórica) de su poder político y se la limita a ser materia de ornato o instrumento preceptivo, Cfr. el estudio introductorio a *De la Partición Oratoria*, p. XIII.

<sup>365</sup> *De la Invención Retórica*, I, 1.

oyente, por lo cual hay una exigencia ética y política sobre el orador: para tener autoridad, el orador tiene la obligación de ser un hombre bueno, un hombre virtuoso. ¿En qué consiste esta bondad, esta virtud? La misma relatividad moral que implica la retórica hace difícil, si no imposible, responder esta pregunta positivamente. Sin embargo, podemos parafrasear negativamente y decir que el orador tiene la obligación de no ser corrupto, siendo la corrupción el poner los intereses particulares sobre los comunes a sabiendas de que ello atentaría contra el interés común.<sup>366</sup> Así, esta honestidad (más que bondad) suministra a su palabra el poder de la persuasión.

Pero la relevancia ética de la retórica va mucho más lejos, pues si su utilización puede lograr que “los malos no puedan muchísimo con gran detrimento de los buenos”, podemos pensar que ella plantea una responsabilidad pública ante la comunidad, que exige que lo excluido tenga voz, que regrese. La apertura del sentido que implica la utilización de la retórica abre el espacio para que el subalterno, el oprimido, pueda hablar.<sup>367</sup> La conversación retórica se convierte en apertura, en deseo y condición perpetua de “expectancia” de una significación por venir que se abre a lo otro, a lo diferente y diverso, para construirse. La comunicabilidad retórica abre la posibilidad de existencia de un mundo humano en común, con lo que las consideraciones ético-políticas prevalecen sobre las epistemológicas.<sup>368</sup> Comunicar es, así, un acontecimiento de orden práctico, una actividad humana realizada en común. De esta forma, podemos ver que la preocupación por la retórica es una preocupación por la realidad práctica, una preocupación por la realidad política para la protección de la comunidad en que se vive, de manera que se viva de forma justa, buena, honesta - términos que, en primer lugar, entran a la discusión retórica de forma coyuntural, pues por más que se pretenda sellar la significación de estos términos, su sentido se desborda y muestra su contingencia-.

Así, el límite de la interpretación (que no puede ser definido de antemano) es el momento, la ocasión, la oportunidad, la accidentalidad y singularidad. Es decir, la interpretación, la significación, siempre vive en un tiempo como *kairós*. La sabiduría, de acuerdo con esto, es “[...] búsqueda de la *palabra siempre oportuna, prudentemente introducida en la conversación, con*

---

<sup>366</sup> Por supuesto, no en toda ocasión. Cuando la persecución del interés particular no está en abierta oposición con el bien común, o en el caso de las zonas grises en que no es claro, la cuestión debe ser analizada coyunturalmente. Pero ello sigue planteando la exigencia de no ser corrupto deliberadamente, o una exigencia de explicación en casos problemáticos, para lo cual la retórica es una gran herramienta.

<sup>367</sup> Martínez, A., 2001: 109.

<sup>368</sup> Martínez, A., 2001: 105-107.

oportunidad de un evento singular y por ende irreplicable”.<sup>369</sup> Otra vez vemos, como en los momentos de crisis de Kuhn y como entre los sofistas, el carácter prudencial.

Los sofistas, en su enseñanza de utilizar el argumento adecuado en la ocasión oportuna, inscribirán su práctica en el tiempo como *kairós*, si bien no son los únicos en utilizar este término. El dios *Kairós*, de acuerdo con los griegos, sólo tenía cabello en la frente, por lo que sólo podía ser agarrado cuando estaba de frente. Si nos daba la espalda, se había perdido la ocasión.<sup>370</sup> En contraste con el tiempo medible y regular, divisible y controlable (Cronos), construido por el conocimiento, *kairós* es tiempo abierto a la acción y constituido por la ocasión, tiempo peligroso, caótico e indomable. A diferencia de Cronos, tiempo cuantitativo, *kairós* es tiempo cualitativo, singular e irreplicable.<sup>371</sup> Es tiempo coyuntural.

Pero a la vez es tiempo abierto, histórico, y si “Historia se opone a origen”,<sup>372</sup> a ontología, es tiempo sin clausura, expectante del otro. Es el tiempo que se opone al totalitarismo mediático de la significación, escéptico. La relevancia que este tiempo tiene es que podemos pensar que la significación se va realizando a través de una dialéctica entre estabilidad de sentido y fragilidad de sentido, entre clausura de la significación y su resignificación o refundación. El sentido muestra, así, todo su carácter convencional, y esta dialéctica es “resuelta” mediante hegemonías provisionales y coyunturales. La relevancia y oportunidad de la *lucha* política, del enfrentamiento público, y la posibilidad de articulación y de rescate de los discursos silenciados, se develan como posibles, pero bajo determinadas condiciones: el que se pueda ver al dios *Kairós*, que se le sepa encontrar, es decir, se plantea la exigencia de una educación que arme al ciudadano con las herramientas necesarias para ejercer su ciudadanía democráticamente, participando en el foro de manera que denominaré *kairótica*.

Considero que hemos mostrado, con suficiencia, la relevancia que tuvieron –y tienen– los sofistas en tanto que educadores de la democracia ateniense, es decir, la importancia de tomarlos en serio en un sentido pedagógico. Mas no hemos mostrado aún, si bien queda sugerido en diferentes puntos de la argumentación anterior, las razones para considerar a los sofistas seriamente en tanto que filósofos. En el siguiente apartado me abocaré a dicha tarea, con el objetivo mayor de que mostrar la seriedad de sus teorías fortalezca el fundamento epistemológico que sustenta la práctica de la política democrática como la he venido defendiendo.

---

<sup>369</sup> Martínez, A., 2001: 13.

<sup>370</sup> Lopes, A., 2004: 17 y 18.

<sup>371</sup> Lopes, A., 2004: 19.

<sup>372</sup> Martínez, A., 2001: 47.



### 4.3.3 El fundamento epistemológico de la práctica democrática

Platón, en el *Gorgias*, opone la vida del filósofo a la del sofista o el orador, e incluso a la del ciudadano de la democracia griega: “[...] de qué modo es preciso vivir, si conforme a como tú me invitas: hacer las cosas propias de un hombre, hablar en las asamblea y ejercitar la retórica y participar en los asuntos públicos del mismo modo en que vosotros lo hacéis ahora, o si conforme a la vida que se da dentro de la filosofía, y en qué se distingue ésta de aquella”.<sup>373</sup> La oposición es tajante, a tal grado que Sócrates se considera entre los pocos atenienses que se dedica al auténtico arte político, que es el de *conocer* lo justo e injusto, para después ocuparse de los asuntos políticos. Por el contrario, considera que aquél que “sin tener nunca la misma opinión”, se ocupa de los asuntos políticos, se comporta como un joven inexperto.<sup>374</sup>

Platón ataca la retórica como un arte mediante el cual alguien que no sabe lo que es el bien y el mal, pero que ha estudiado las opiniones de la gente, puede llevarlos a hacer el mal como si fuera el bien.<sup>375</sup> Si bien en el *Fedro* no ataca a los sofistas, sino a Lisias, un político demócrata y orador, se entiende que reprueba tanto el realizar discursos sin *episteme*, como enseñar a hacerlo sin enseñar lo que es el Bien, lo Bueno y la Justo.

Aquél que conoce lo Bueno y lo Justo, no comete injusticias, pues no sólo la *doxa* persuade, también lo hace la *episteme*, y de una manera más efectiva. Por el contrario, la retórica, piensa Sócrates, produce *doxa* y se basa en la adulación que se fija en lo agradable y lo desagradable, es decir, en la apariencia, y no en lo verdadero y superior<sup>376</sup>: “Para Platón *philodoxos* es el amante de las bellas voces, colores hermosos, cosas que se encuentran a medio camino entre el ser y el no ser. La *dóxa* es verdadera y falsa al mismo tiempo. Es, pues, una forma de conocimiento que conviene al mundo del cambio, al movimiento, a la ambigüedad, a la contingencia”.<sup>377</sup>

---

<sup>373</sup> *Gorgias*, 500c.

<sup>374</sup> *Gorgias*, 527d

<sup>375</sup> *Fedro*, 260c.

<sup>376</sup> *Gorgias*, 454b-e, 464-465.

<sup>377</sup> Melero, A., 1996: 36. Es cierto que Platón critica los excesos retóricos de los sofistas, es decir, la “sofistiquería”. Pero eso también lo hacen demócratas como Demóstenes o Lisias: ellos no se oponen a la democracia, a la que admiran. Sin embargo, escriben contra los desórdenes de su tiempo, oponiéndose al desprecio por las leyes que se había hecho patente, criticando el hecho de que las condenas no siempre tuvieran efecto y abogando por la fuerza de la ley. Critican la ilegalidad y la impunidad, que permitían a los demagogos hacer lo que querían. Sin embargo, defienden una forma de democracia que no es la que viven, de Romilly, J., 1977: 123-134. Platón no sólo critica a los sofistas: el *Fedro* parte de un ataque a Lisias y a los escritores de discursos. Pero Platón es lo suficientemente astuto como para banalizar dicha práctica al

Desde esta perspectiva, la falta de compromiso con la búsqueda de la verdad como *episteme* desacredita al pensador en tanto que filósofo. Asume, por un lado, que la política implica una aplicación de un conocimiento previamente aprendido y, por lo tanto, desestima el carácter práctico (*praxis*) del quehacer político; por el otro, que el quehacer filosófico es contemplación. La tradición filosófica se ha alimentado de este juicio adverso y lo ha perpetuado, reduciendo la influencia de los sofistas a la pedagogía y a la oratoria. El mismo Jaeger, que tanta importancia les da en tanto que pedagogos, considera un error colocar a los sofistas al lado de los filósofos, ya que los primeros se ocupaban más de cosas prácticas y de la vida, y no de temas filosóficos, pues se alejan del espíritu racionalista, científico y naturalista de los investigadores griegos.<sup>378</sup> Más aún, considera que las ideas de los sofistas sobre el hombre, el estado y el mundo carecían de la seriedad y profundidad metafísica de los filósofos del estado ático.<sup>379</sup>

La tesis que sostengo es que la ocupación pedagógica y las enseñanzas de los sofistas no adquieren su sentido total si no asumimos que toman fundamento en una tesis filosófica seria, que son el resultado práctico de un escepticismo o un relativismo consecuencia de una reflexión profunda acerca de las posibilidades humanas de conocer. Es decir, que las enseñanzas de los sofistas y su énfasis en la retórica como medio de defensa de un argumento tienen un fundamento epistemológico compatible con la práctica democrática. Es más, podríamos afirmar que más que compatible, tal fundamento tiene un gran potencial democratizador.

#### 4.4 *Protágoras y Gorgias como filósofos*

Si pudiéramos reconstruir los razonamientos de los sofistas, probablemente en algunos casos encontraríamos teorías filosóficas que sustentaran las ideas sueltas que han llegado a nosotros. Probablemente, en otros, sufriríamos una decepción. Sin embargo, me parece que, al menos en el caso de Protágoras y de Gorgias, no sólo lo podemos hacer, sino que ha sido hecho.

##### 4.4.1 *Protágoras y la homo mensura*

---

hacerlo hablar de los favores ofrecidos por el amado al amante, y no de los temas relevantes a la democracia de su tiempo. No es la tesis de Platón la de que existen *doxas* prudentes, por una parte, y excesos retóricos, por otra. Ésa sería la tesis de un Demóstenes, en dado caso. El sistema de Platón incluye una epistemología que excluía la deliberación democrática. Así, no es a Sócrates a quien debemos oponer ante los políticos parlamentarios de nuestro tiempo, sino a Demóstenes o a Lisias.

<sup>378</sup> Jaeger, W., 2009: 269-271.

<sup>379</sup> Jaeger, W., 2009: 302.

Comenzando con Protágoras, la reconstrucción se ha hecho a partir de sus famosas afirmaciones: –el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son, en cuanto que no son”;<sup>380</sup> y –Sobre los dioses no puedo tener la certeza de que existen ni de que no existen ni tampoco de cómo son en su forma externa. Ya que son muchos los factores que me lo impiden: la imprecisión del asunto así como la brevedad de la vida humana”.<sup>381</sup>

De estas afirmaciones podemos extraer que Protágoras proponía un relativismo del conocimiento, basado en una teoría subjetivista según la cual los hombres particulares no percibimos los factores reales que existen en las cosas, sino aquellos que son causa de la percepción. Es decir, la percepción no es de lo que es, es decir, no se percibe la existencia, sino cualidades. Lo anterior no significa una negación de la realidad objetiva, sino sólo la imposibilidad de conocerla directamente.<sup>382</sup> Me parece relevante la distinción entre la percepción de la existencia y la de las cualidades, que podríamos referir, guardadas las proporciones, a aquella entre la *cosa en sí* y el fenómeno.

Ahora, esta limitación del conocimiento se refleja también en la imposibilidad de pronunciarse acerca de los dioses, que es tanto como decir que no podemos hablar acerca de la naturaleza de la divinidad o, llevando las cosas más lejos, podría ser una crítica de la razón en el sentido de plantear los límites epistemológicos de la razón humana: las cuestiones relativas a la metafísica no son cognoscibles para el hombre.

La limitación del conocimiento y la percepción subjetiva de las cualidades de las cosas se traducen en que el criterio del conocimiento es lo que a cada uno *le parece*. Las interpretaciones simplistas de esta afirmación han derivado en teorías anárquicas o interpretaciones libertinas de la *homo mensura*. Sin embargo, la teoría de que no existan disposiciones del alma u opiniones más verdaderas que otras y la de que la percepción sea infalible –en el sentido de que no puede ser ni falsa ni verdadera, pues es sólo percepción–, no implica, según los comentaristas de Protágoras, que no haya disposiciones más o menos perniciosas o benéficas, dependiendo de la circunstancia (*kairós*). Es necesario hacer un juicio al respecto, y lo hacemos: en el *Teeteto*, Platón pone a decir al sofista que “[...] lo que a cada ciudad le parezca justo y bello, lo es efectivamente para ella, en tanto sea valorado como tal” (167ss).<sup>383</sup>

---

<sup>380</sup> Fragmento de *Esbozos Pirrónicos*, de Sexto Empírico, 216ss. Todas las citas a fragmentos de Gorgias y Parménides provienen de Melero, A., 1996.

<sup>381</sup> Fragmento de Diógenes Laercio, IX 51, en Melero, A., 1996.

<sup>382</sup> Melero, A., 1996: Nota al pie 61, p. 116.

<sup>383</sup> Melero, A., 1996: 165.

¿Qué significa esta multiplicidad de las percepciones de una misma cosa? ¿Qué conclusiones podemos sacar de ello? Protágoras se caracterizaba por hacer ejercicios de Antilógica, defendiendo primero una postura y después la contraria, no por diversión o exclusivamente como estrategia de mercadotecnia para atraer clientes. El sofista pensaba que acerca de cualquier cuestión existen dos (o más) discursos o *logoi* mutuamente opuestos, y que a todo razonamiento (*logos*) se puede oponer otro contrario, con igual validez.<sup>384</sup>

¿Cuál sería la relevancia de esta teoría para la democracia? Protágoras no cree que los hombres se queden con su percepción y desestimen las demás. Los hombres tienen la capacidad del diálogo y la discusión, y en los ejercicios en que él enseña a oponer razonamientos podemos ver un sistema de preguntas y respuestas en que las razones opuestas se confrontan, descubriendo las razones de los hombres y convirtiéndose en un instrumento de análisis y “conocimiento” poderoso. Más aún, mediante la *techné* política, los hombres se organizan y ponen de acuerdo a través de la oposición de *logoi*, como expresa el mito de Prometeo y Epimeteo.

#### 4.4.2 Gorgias y la incomunicabilidad del pensamiento

Cuando leemos el *Gorgias*, nos sorprende encontrarnos con una persona que, gozando de tanta fama como la de él, sea tan pasivo y -¿por qué no decirlo?- tan incompetente como es retratado el sofista. Se pregunta uno qué tan fiel es el retrato que hace Platón, y según nos cuenta Ateneo (fragmento XI 505d), cuando el sofista leyó el texto platónico se limitó a decir: “¿Qué bien sabe burlarse Platón!”.<sup>385</sup> Surge entonces la curiosidad de saber exactamente cuál era su postura.

Gorgias es famoso por su fragmento acerca de las posibilidades del conocimiento y la incomunicabilidad del pensamiento: “a) El Ser no existe; b) si el Ser existe, no puede ser conocido; y c) si el Ser puede ser conocido, no puede ser comunicado”.<sup>386</sup> Lo que podemos extraer de esto es que Gorgias planteaba una distinción entre objeto, pensamiento y palabra. La tesis es que se pueden comunicar palabras, pero que ellas no son lo mismo que los pensamientos y, por ende, tampoco expresan la realidad de las cosas –de la cual, por cierto, no podemos saber nada-. La palabra, como

---

<sup>384</sup> “Protágoras afirma que sobre cualquier asunto es posible defender, con la misma validez, una tesis como su contraria, incluso a propósito de esa misma proposición, dado que cualquier asunto puede ser defendido en un sentido o en su contrario”, Séneca, *Carta*, 88, 43, en: Melero, A., 1996: 104. Protágoras es consecuente con su afirmación, afirmando que incluso a su teoría se puede oponer un *logos* opuesto. El hecho de oponer otro *logos* a su teoría significa una afirmación performativa de ella.

<sup>385</sup> Melero, A., 1996: 163.

<sup>386</sup> Tomado de Walters, F., 1994: 151. La traducción es mía.

*imagen* de la realidad, tiene un carácter artificial. Lo único que comunicamos son *logoi*, los cuales son distintos de las cosas reales, pero también de los contenidos de nuestros pensamientos y de nuestras percepciones.<sup>387</sup> Toda ciencia, por ende, *es ciencia del discurso*, pues se expresa a través del *logos*.

Pero hasta aquí, lo único que tenemos es a un sofista escéptico o relativista, pero no aún al filósofo. Para ello, me remito a un artículo de Frank D. Walters, quien plantea que los sofistas fueron epistemólogos que ponían el discurso (*speech*) en el centro de su teoría del conocimiento. Él los considera como filósofos que reflexionan acerca del Ser, como herederos que son de los filósofos de la naturaleza.<sup>388</sup> Sin embargo, difieren de ellos en que afirman una existencia epistémica del Ser, siempre relacionada con el lenguaje, más que una existencia esencialista con prioridad extralingüística.<sup>389</sup> Es lo que Walters llama Fundacionalismo Epistémico.

La teoría es que el Ser sólo puede ser conocido en y a través del lenguaje, es decir, del discurso o *logos*. Donde no hay discurso, no puede haber conocimiento. Sin embargo, y de la misma manera que lo vimos con Protágoras, existen muchos discursos o *logoi* acerca de un mismo tema. Entramos de nuevo al razonamiento acerca de la antilógica. Walters hace una defensa de la antilógica, en que expone las diferencias entre ella y el método dialéctico platónico:

<b>Dialéctica platónica</b>	<b>Antilógica</b>
<p>De dos tesis opuestas, se asume que una será verdadera y otra falsa.</p> <p>Una vez que se encuentra la verdad, la búsqueda termina.</p> <p>El conocimiento es considerado como total (irrefutable).</p> <p>Aunque en la dialéctica se muestra la diversidad en las tesis opuestas, su finalidad es eliminar la diversidad al unificar el conocimiento alrededor de una sola idea, en una singularidad.</p> <p>Se presupone un fundamento esencialista de la verdad, en el cual se basa el conocimiento.</p>	<p>De dos tesis opuestas, ninguna puede afirmar ser verdadera, pero su oposición produce una especie de conocimiento con el que se puede vivir y trabajar.</p> <p>Todo conocimiento adquirido es un nuevo <i>logos</i> al que se puede oponer otro <i>logos</i> opuesto para continuar el proceso.</p> <p>El conocimiento nunca es total (irrefutable).</p> <p>La comprensión de las dicotomías de los conceptos revela ya una forma de conocimiento, si bien no es absoluto ni existe certeza.</p> <p>Se basa en un fundamento epistemológico de la verdad que asume que es imposible saber con absoluta certeza, pero que a través del discurso,</p>

<sup>387</sup> Melero, A., 1996: Nota al pie 140, p. 206.

<sup>388</sup> De hecho, se considera que Gorgias fue alumno de Empédocles o de Zenón.

<sup>389</sup> Walters, F., 1994: 144.

	el hombre puede llegar a saber qué no puede afirmar con absoluta certeza. <sup>390</sup>
--	--

La tesis es, entonces, que todo intento de relacionar los discursos con el Ser implica un fracaso trágico, pues todo discurso es engañoso ya que no existe manera de verificar la correspondencia entre las palabras y el Ser. Un *logos* propone, siempre, la existencia de una cosa y la de su antítesis. Ahora, ante esta realidad contradictoria, *uno tiene que hacer un juicio para poder saber –algo*”. Y, sin embargo, debemos estar conscientes de que no existe certeza absoluta de que el juicio que hacemos esté del lado de la verdad: *–Hacer un juicio es trágico, pues el juicio nunca emana del conocimiento del Ser, sino sólo del engaño de las mismas palabras*”.<sup>391</sup> El juicio anula la contradicción en tanto que se elige entre dos *logos* coyunturalmente, provisionalmente, pero ello no asegura la verdad.

La tesis se basa, como vimos, en la imposibilidad de la referencia lingüística, es decir, en que lo que comunicamos no son cosas, sino un *logos*, que es algo diferente de las cosas a las que intenta (de manera fallida) referir;<sup>392</sup> más aún, el *logos* no expresa ni siquiera los contenidos de la mente ni las percepciones, pues es algo diferente de ellos. Ante esta concepción del conocimiento y del discurso, ¿qué nos queda?: *–Para Gorgias, el discurso se vuelve indagación filosófica al liberarse a sí mismo en una atmósfera de indagación de sondeo [probative inquiry], en la que la construcción de conocimiento tiene precedencia sobre la demostración de la verdad. La construcción de conocimiento es preeminentemente una actividad filosófica y retórica*”.<sup>393</sup> El fundacionalismo epistémico de Gorgias implicaría, entonces, una validación de plausibilidades, más que la validación de la verdad o la falsedad. En ese sentido, la contrastación constante de *logoi* es la condición de posibilidad de poder efectuar tal validación.

Como podemos ver de la exposición de las teorías de Protágoras y de Gorgias, una teoría epistemológica como la de estos sofistas fundamenta la utilización de recursos retóricos como la antilógica para poder alcanzar algún tipo de *–saber*” que nos permita hacer y vivir. Esta teoría

<sup>390</sup> Walters, F., 1994: 145 y 146.

<sup>391</sup> Walters, F., 1994: 150 y 151. La traducción es mía. Es importante señalar que la opción del silencio en tanto que ausencia de juicio es considerada como parálisis intelectual, en tanto que el juicio es sólo indeterminación intelectual.

<sup>392</sup> “Si los conceptos de la mente no son realidades, la realidad no puede ser pensada”, fragmento de *On Nature*, de Gorgias, citado en Walters, F., 1994: 152. La traducción es mía.

<sup>393</sup> Walters, F., 1994: 154. Sin subrayado en el original.

epistemológica justifica la práctica pedagógica de los sofistas, en que enseñan justamente la utilización de estos recursos a los hombres que viven en una democracia. Y esto es lo más relevante: la democracia no se fundamenta en juicios totales y absolutos, sino sólo plausibles y en relación con el momento (*kairós*).<sup>394</sup> Son los ciudadanos los que tienen que contrastar los argumentos e ir haciendo los cambios necesarios; y más aún, son ellos los que tienen que realizar *juicios*.

#### 4.5 Conclusiones

Habiendo mostrado la continuidad entre la enseñanza de los sofistas, su teoría epistemológica y el ejercicio de la ciudadanía en la Atenas democrática, quiero ahora relacionar las dos partes de este trabajo: la necesidad de una tradición democrática que se traduzca en valores, prácticas e instituciones democráticas, y la enseñanza sofística como medio de fomentarlas.

En las sociedades contemporáneas existe, como ya señalamos, una pluralidad de tradiciones políticas (y no políticas) que, en muchas ocasiones, son inconmensurables las unas con las otras. Algunas de ellas serán conmensurables con la democracia, otras hostiles a ella. Entre ellas mismas, sostendrán *logoi* diferentes acerca de los mismos temas o, expresado en la terminología de Kuhn, tendrán visiones del mundo distintas. Después de lo expuesto en el artículo, es evidente la necesidad de que exista una tradición democrática que atraviese la comunidad política, la cual se traduzca en instituciones que promuevan una práctica democrática. Lo anterior significaría que las diferentes tradiciones dentro de la comunidad política podrían sostener un ejercicio de diálogo y confrontación de sus *logoi*, de sus visiones del mundo, no con el fin de descartar una o la otra, sino más bien para crear plausibilidades, para alcanzar una comprensión mayor de lo que implica la oposición de estas posturas, para que los participantes en las discusiones, a través del enfrentamiento *agonístico*, puedan emitir alguna clase de juicio.

---

<sup>394</sup> Se me podría objetar que la democracia sostiene como valor eterno la superioridad del debate sobre el dogma, el consenso sobre la autoridad, etcétera, y que esos valores no se defienden como algo contextual y ocasional. Pero yo quiero afirmar que esto no es del todo así: los valores sostenidos por la tradición democrática son valores propios de una tradición particular, comprensiva. No creo que debamos considerar los valores afirmados por la democracia como eternos y universales, sino como convencionales, siempre puestos a discusión. La afirmación de los valores de libertad de diálogo y la valoración de la pluralidad y el consenso dentro de la democracia no se afirman como un *a priori* conceptual de la práctica democrática, sino que se afirman prácticamente, performativamente, en la realización misma de la democracia. ¡Que se los ponga en duda, que se los cuestione! La respuesta de un demócrata debería ser: “Me parece bien: dialoguemos”.

Estas instituciones de la comunidad política democrática, sustentadas por determinados valores democráticos, requerirían entonces de una práctica democrática. Mas esto implica, necesariamente, que los participantes posean y ejerciten determinadas habilidades retóricas. Implicaría, también, la valoración positiva de un cúmulo mínimo de valores democráticos y de las leyes de la comunidad. La *areté política*, entendida como el ejercicio de la ciudadanía, implicaría entonces una educación del ciudadano, del hombre en cuanto miembro de la sociedad, y la existencia de un espacio público de discusión libre en que se puedan confrontar las posturas. Por supuesto, esto levanta la duda de si todos los habitantes de un territorio, los llamados ciudadanos, pueden ejercer la ciudadanía democrática: los derechos formales de participación no serían suficientes. Existen condiciones materiales, por un lado, e institucionales, por el otro, que impiden el ejercicio adecuado de la ciudadanía: marginación, opresión, discriminación, violencia, etcétera. El tiempo como *kairós* nos permite, así, analizar la coyuntura política, proponer los cambios necesarios, crear hegemonías contingentes. Y la retórica se revela como una herramienta política capaz de poner en crisis el archivo tradicional, los mecanismos opresivos; es capaz de desestabilizar el significado y, con ello, la perspectiva que se tiene de una comunidad, empoderando a aquellos subalternos silenciados. Es decir, pone en jaque los mecanismos ideológicos de clausura que reproducen las condiciones estructurales de subalternidad, e impele a modificar el juicio habitual, el sentido común como lo entiende Gramsci, la ideología.

La retórica, así, es capaz de crear una crisis, una puesta en cuestión de los vocabularios aprendidos que ya no alcanzan a decir lo que esperamos, a nombrar lo que ocurre históricamente. Debilita, así, las coacciones que someten los actos verbales a la *ley de lo dicho*.<sup>395</sup> Torna imposible la referencia a una universalidad y ponen énfasis en lo histórico, en lo mudable, en lo contingente y, por ello, en el lenguaje y el consenso, en la necesidad de ponerse de acuerdo y de incluir a los otros, en la necesidad de estabilización hegemónica del sentido, de forma histórica y contingente, y por ello, en la necesidad perpetua de una práctica democrática retórica.

De esta forma, una *Paideia* democrática debe tomar fundamento en la retórica como *techné* política, sí, pero también como condición de posibilidad de creación de un espacio democrático equitativo de confrontación de posturas, en el que los subalternos víctimas de mecanismos estructurales, institucionales, ideológicos de dominación u opresión, puedan hacerse escuchar para deshacer la clausura de sentido que normalmente reproduce las condiciones de subalternidad.

---

<sup>395</sup> Martínez, A., 2001: 107-114.



## CAPÍTULO 5

### De la Dominación Ideológica a la Emancipación Pedagógica

*Al leer a Gramsci descubrí que  
él había influido en mí mucho  
antes de que yo lo hubiera leído.*

Paulo Freire

#### 5.1 Hay de Retóricas a Retóricas

La teoría democrática participativa expuesta en los capítulos anteriores, para su buen funcionamiento, se basa en dos supuestos:

- a) Que las partes están dispuestas a entrar en un diálogo desde el cual ~~negociar~~ "negociar" sus intereses. Es decir, que a pesar de las dificultades que entablar un diálogo tal trae consigo, los miembros de alguna comunidad se reconocen como libres e iguales y reconocen en el otro un legítimo interés que defender, se esté o no de acuerdo con él.
- b) Que es posible, con base en la disposición de dialogar de las partes, construir un espacio público de confrontación de las opiniones y los intereses, con el riesgo

que ello implica, a saber, la posibilidad de concesión y de modificación de nuestras pretensiones iniciales.

Si alguno de estos dos supuestos no se cumple, especialmente el primero, entonces no existen las condiciones para el ejercicio efectivo de la participación, no existe la democracia participativa. Y es eso exactamente lo que me parece fundamental no perder de vista: en las actuales sociedades auto-nombradas “democráticas” no se cumple ninguna de las dos condiciones. Los grupos progresistas, las izquierdas, los demócratas, y demás, insisten constantemente en la necesidad del diálogo entre el opresor y el oprimido, entre el rico y el pobre, el agresor y el violentado. Pero las derechas y los grupos de intereses fuertes y dominantes tienen claros sus objetivos y han cerrado filas al respecto: no existe disposición para dialogar, protegen sus intereses a través de mecanismos sistémicos a todas luces anti-democráticos –no olvidemos que los Federalistas defienden los privilegios de las minorías elitistas en contra de la democracia “masificada” propuesta por los Anti-Federalistas-, y maquillan esta forma de dominación clasista, cultural, machista y, me atrevería a decir, racista, a través de una retórica legitimadora que pretende otorgar, a las prácticas propias de dichas formas de dominación, un cariz democrático.

Así, se recurre a discursos universalistas de derechos humanos mientras se desregulan los mercados y se permite la semi-esclavización de amplios sectores de la población de países con altos índices de pobreza; se defiende el voto popular como medio de control de los representantes y de participación en la toma de decisiones a la vez que las empresas multinacionales incorporan códigos de autorregulación de su conducta creados *por ellas mismas* para regular su “responsabilidad social”, pero que no son jurídicamente exigibles ante ninguna instancia judicial o administrativa; insisten en la participación de la “sociedad civil” en la toma de decisiones, en tanto que grupos de interés, cuando en realidad son las organizaciones con intereses empresariales o económicos las que, a través del cabildeo (*lobbying*), dan dirección a las políticas públicas y económicas de las sociedades, lo cual deja fuera del proceso a amplias capas de la población; hacen un elogio de la pluralidad, pero se ha llegado a considerar, como la hace Huntington en el informe de la Comisión Trilateral de 1975 sobre la crisis de la democracia, que dicha crisis se debe en parte al surgimiento excesivo de demandas y exigencias de grupos sociales y al exceso de participación -lo cual ha sobrecargado las tareas del Estado- y que, entonces, la solución consistiría en una reducción de derechos sociales y en la contención de las reivindicaciones de los distintos grupos; se ataca a las entidades públicas (universidades, hospitales, prisiones, museos, instituciones deportivas, etcétera) por su falta de transparencia y su funcionamiento burocrático y se incorporan nuevos métodos de

gestión “responsable” de ellas a través de auditorías que son efectuadas por empresas privadas cuyos criterios de evaluación no siempre son los más adecuados, pues responden a criterios mercantiles-empresariales cualitativos como la eficacia o la capacidad de innovación.<sup>396</sup>

Pero el engaño más efectivo de esta retórica es el de convencer que no es retórica: como vimos en el capítulo anterior, el efectuar una distinción entre *hechos* y representaciones es producto de una maquinaria epistemológica que sella el significado, es una retórica de la anti-retórica que no reconoce y, por el contrario, oculta el carácter retórico de su propio vocabulario.<sup>397</sup> Esta maquinaria, aplicada a la política, establece el carácter objetivo o neutral de ciertos fenómenos y la interpretación de ellos. Así podemos ver a las retóricas neoliberales de la gobernanza defender las nuevas formas de hacer política, argumentando, por ejemplo, que la implantación del modelo empresarial a los ámbitos no-mercantiles y la reducción de derechos laborales y sociales, obedecen ambas a la necesidad de rescatar a la democracia (entendida en términos liberales) y rescatar la economía, y que toda otra propuesta alternativa tiene un carácter ingenuo (utópico), injusto o, en los casos más extremos, autoritario.

En otras palabras, es la retórica que defiende que esta forma de organización -la llamada “gobernanza”, la nueva cara que presenta el capitalismo globalizado<sup>398</sup>- no responde a una determinada ideología; que la defensa del libre mercado, de la desregulación, de la propiedad privada y la privatización de servicios y recursos hasta sus últimas consecuencias, no se sustentan en un proyecto ideológico -como sí lo haría el comunismo o los regímenes no-occidentales (en sentido ideológico y no geográfico)-; que no se sustenta en una visión particular del mundo y de la vida buena como sí lo hacen aquellas ideologías que pretenden definir en qué consiste ser auténtico, qué significa ser realmente libre o cualquier otra forma que se contraponga al individualismo apolítico defendido por las clases en el poder y los grupos hegemónicos.

Existe una lucha ideológica, dominada por tales grupos, que legitima la posición privilegiada de los dominadores, de los explotadores, etcétera, y que se rige por criterios no democráticos. Existe una dominación ideológica cuyo objetivo es, parafraseando libremente a Althusser, la reproducción de las condiciones de explotación, marginación, dominación u

---

<sup>396</sup> Estévez Araujo, 2008; para un ejemplo de cómo se está utilizando la retórica de la gobernanza para gestionar entidades públicas, y el tipo de criterios empresariales sobre los que se sustenta este tipo de gestión, *Cfr.* Informe de la Comissió sobre la Governança, Universitat de Barcelona, Barcelona, 2012: p. 12-15.

<sup>397</sup> Martínez, A., 2001: 8, 14.

<sup>398</sup> Ver el Capítulo 1 para una definición más extensa del concepto de “gobernanza”.

opresión.<sup>399</sup> Es lo que Antonio Gramsci denominó hegemonía ideológica. Hasta 1989, la lucha ideológica había sido más o menos equilibrada por la existencia real de un régimen diferente o antagónico al capitalista. La Guerra Fría también fue una guerra de ideologías (basta ver la producción cinematográfica de Hollywood durante el período como muestra de ello). Pero esta batalla no se limitó a la producción de cultura popular: la legitimación de uno u otro régimen se efectuaba, también, a través de las universidades y los distintos centros de producción intelectual, a través de la escuela, la iglesia, los sindicatos, la prensa, etcétera. Es decir, a través de lo que Althusser llama aparatos ideológicos de Estado (AIE).<sup>400</sup>

En la actualidad, y desde la caída de la URSS, existe una hegemonía casi total de la ideología capitalista, lo cual no es en sí el problema. Más bien, lo que quiero resaltar es que a través de esta hegemonía ideológica se ha ocultado el carácter sectario e ideológico de esta ideología. Por ejemplo, existe un predominio en el discurso público de la manera liberal de entender la democracia, se la plantea como la única alternativa razonable y plausible para un mundo globalizado como el nuestro, en el cual la toma de decisiones implica conocimientos especializados y capacidad para considerar las causas y efectos a niveles mayores que el local o el nacional. La retórica de esta concepción particular de la democracia despierta dudas sobre la factibilidad de realizar estas tareas en una democracia republicana (en sentido humanista), pero lo que yace detrás es su oposición oculta a una participación más amplia de la ciudadanía en los procesos de toma de decisiones por razones de subordinación de la política a la economía.

Como vimos en el primer capítulo, esta forma de entender la democracia liberal y la retórica contra la participación ciudadana corresponden esencialmente con los argumentos aducidos por los defensores del modelo centralista y elitista de los Federalistas en Estados Unidos, modelo que se plasmó finalmente en la Constitución de los Estados Unidos de América durante la Convención de Filadelfia de 1787. Previa a dicha convención, se entabló una lucha ideológica en las editoriales periodísticas de ese tiempo entre Federalistas y Anti-Federalistas (ahora publicadas en ambas colecciones). Un análisis de esta lucha muestra que estas ideología respondían a factores económicos en gran medida. Por ejemplo, la ideología de los Federalistas respondía a la necesidad de crear las condiciones favorables para la expansión de la clase económica burguesa y la

---

<sup>399</sup> En Althusser encontramos una determinación en última instancia por medio de la base económica (Althusser, L., 2008). La ideología como medio de reproducción de las formas de producción no es suficiente para explicar otras formas de violencia y opresión no necesariamente económicas (como veremos con Mouffe y Laclau) por lo que retomaremos la clasificación esclarecedora de Young entre dominación y opresión, y las formas que esta segunda puede adoptar.

<sup>400</sup> Althusser, L., 2008: 26.

reproducción de la forma industrial de producción, la cual no sólo crea una ideología política particular para legitimar prácticas económicas específicas, sino que también organiza la cultura, el derecho, la educación y demás alrededor de dicha ideología, y crea los intelectuales que corresponden a ellas: los técnicos, los científicos, los economistas políticos.

Hasta el capítulo anterior, nos habíamos preocupado principalmente por la manera adecuada de ejercer una ciudadanía democrática, dando por sentado que la igualdad y libertad ciudadanas son posibles, deseables y deseadas, y que por ello es posible la construcción de un espacio de elaboración pública de la opinión política, de encuentro y confrontación dialógica de posturas. Dadas estas razones, nos preocupábamos principalmente por la cuestión de cómo puede un ciudadano ejercer esta ciudadanía democrática adecuadamente. Mostramos que sólo a través de una educación deliberada y sistemática del ciudadano o *Paideia* democrática sería posible ejercer una ciudadanía democrática de estilo participativo -evitando los peligros que los realistas políticos y otros teóricos liberales señalan de esta forma de ejercer los derechos de participación- y expusimos detalladamente en qué consistiría esta capacidad o virtud cívica, siendo fundamento de un ejercicio público de la razón bien entendido, el cual no sólo prepara al sujeto en su individualidad, sino que otorga cohesión social y permite el cambio racional en las instituciones políticas.

Así, expusimos que la participación bien ejercida requiere de la posesión de una *techné* política, entre cuyas habilidades se encuentra la retórica como medio de defender una postura y atacar una postura ajena, como medio de participación en la creación de las leyes del Estado y, por tanto, como ejercicio de *auto-nomía*. En este sentido, la retórica responde a la necesidad de confrontar las posturas, los *logoi* contrarios acerca de un mismo tema. Es tarea de los hombres –y principalmente en cuestiones políticas- llegar a acuerdos que les permitan organizarse y vivir en sociedad.

Posiblemente no hemos puesto suficiente énfasis en la importancia que la retórica tiene para el ciudadano, para el ejercicio de su participación. Veámoslo de esta forma: la manera en que se ejerce la política actual, mediante discursos rimbombantes, en unos casos, y herméticos por sus tecnicismos, en otros; y la utilización de la mercadotecnia y los medios de comunicación para hacer “política”, tienen una estructura retórica que difícilmente puede ser descifrada por el ciudadano medio, quien no tiene las herramientas técnico-políticas necesarias para ello. En el capítulo 4 ya vimos que, según Cicerón, el objetivo de la retórica es persuadir mediante la dicción; que algunos pueden abusar del uso de ella (de la elocuencia), en el ejercicio privado o el público; pero que por ello mismo no debemos evitar el uso de la retórica, rehuir de ella, sino que, por el contrario, debemos estudiarla con más ahínco. De la misma manera, el ejercicio de la política en la actualidad

levanta una exigencia moral y política de estudiar la retórica como instrumento técnico-político defensivo, de resistencia.

Existe el cinismo político: en forma de mercadotecnia agresiva y subliminal -en muchos casos-, en la de una especialización técnica del lenguaje político que lo pone a distancia de años luz del ciudadano convencional, o en la de una restricción sistémica de la participación de la sociedad civil. Es verdad que la retórica sirve para defender cualquier argumento, y que en este sentido puede ser un arma de doble filo. Sin embargo, debe ser puesta en manos de aquellos que tienen que aprender a defender *sus* argumentos frente a los cínicos, en manos de los oprimidos y los excluidos. En otras palabras, los dispositivos retóricos de las clases políticas están codificados de tal manera que se vuelven inaccesibles si no es de manera superficial. La incapacidad de decodificar estos dispositivos se traduce en persuasión no-racional de grandes sectores de la población, por lo que la posesión de determinados instrumentos técnico-políticos -de una *techné* política- podría significar la posibilidad de decodificar dichas retóricas y, de esa forma, *defenderse* de ellas a la vez que oponerles otros discursos (*logoi*). De acuerdo con esto, una equitativa distribución de las herramientas retóricas debe ser una condición necesaria de la práctica democrática.

En el capítulo 3, al analizar la perspectiva educativa de John Dewey, resaltamos la relevancia que su definición técnica de educación tiene: la educación como reconstrucción o reorganización de la experiencia, para dar sentido a esta experiencia y dirigirla consciente y voluntariamente. La educación como reconstrucción permite percibir las conexiones resultantes de las actividades que realizamos, para controlarlas. Desde su noción de *públicos*, la educación resulta necesaria para controlar las consecuencias resultantes de las relaciones establecidas entre los integrantes de ellos. Más aún, la noción de *Gran Público* implica la necesidad de reconstruir la experiencia e niveles mayores que el local o nacional. La perspectiva, como lo hemos tratado de señalar constantemente, tiene que ser global. Las retóricas elitistas, en este sentido, obstruyen la realización de esta reconstrucción a través de sus dispositivos retóricos, ocultan las relaciones reales derivadas de las relaciones establecidas entre los miembros de un público y legitiman la existencia de prácticas y relaciones de dominación y opresión.

En contraste, una sociedad democrática, según Dewey, debe estar particularmente interesada en organizar una educación deliberada y sistemática que libere las capacidades individuales de los ciudadanos para poder tener una vida democrática en comunidad. Desde su perspectiva, este tipo de educación dependería de la actividad de los estados, pues considera necesaria la existencia de un agente administrativo que dirija el proceso de instrucción en escuelas administradas y dirigidas públicamente.

Me parece ingenuo creer que una *Paideia* democrática podría fomentarse únicamente desde la escuela y mediante programas estatales. Ello no quiere decir que no considere que los sistemas educativos deben tener un carácter público, que la existencia de dobles regímenes educativos sólo perpetúan más profundamente las diferencias sociales y la estratificación. Sin embargo, cada vez se hace más evidente y aplastante el hecho de que el control de las instituciones públicas y el poder gubernamental, así como el poder fáctico, es detentado por elites económicas (y no sólo políticas), cuyos intereses se oponen a la idea de la adquisición de poder (social, económico, intelectual, cultural, etcétera) por parte de los excluidos y oprimidos, pues es mediante estas exclusiones, mediante la dominación sistémica de estos públicos, que los intereses de dichas elites se nutren. Así, la *lucha* se da contra un sistema hegemónico que ha conquistado el poder fáctico y lo ha legitimado ideológicamente mediante un sistema educativo deficiente y una alianza mal ocultada con los medios de comunicación, todo ello codificado mediante dispositivos retóricos de ocultamiento.

La democratización, como movimiento opuesto a esta tendencia, implicaría adquisición de poder o empoderamiento (*empowerment*), concepto que dirige su atención hacia las relaciones desiguales de poder. El empoderamiento [..] pretende significar un proceso inmanente de acrecentamiento de poder interno, personal, pero desde luego desencadenador de efectos objetivos en la persona, en su entorno y en sus relaciones interpersonales”.<sup>401</sup> Así, el empoderamiento requiere tanto de una percepción del control sobre uno mismo (sujeto individual), del ejercicio efectivo de tal control, como del control real sobre las condiciones contextuales económicas, políticas, sociales y culturales. Este proceso requiere, para realizarse, de una crítica y deconstrucción de los dispositivos de sujeción,<sup>402</sup> responsables en buena medida de la reproducción de las relaciones opresivas.

En este mismo sentido, para Nancy Fraser el problema de la participación tiene que ver con el de la redistribución social por un lado, mientras que la otra parte del problema es ideológica. De forma similar, Young propone lo que ha llamado una concepción habilitadora (*enabling*) de justicia, según la cual la justicia se refiere no sólo a cuestiones de distribución, sino también a las condiciones institucionales necesarias para que los sujetos puedan desarrollar y ejercer sus capacidades individuales y colectivas de comunicación y cooperación. La injusticia sería, desde esta perspectiva, causada por dos restricciones deshabilitadoras; la opresión y la dominación.<sup>403</sup> Ya hemos desarrollado estos dos conceptos en el segundo capítulo, al tratar el tema del multiculturalismo. Lo que me interesa rescatar es, más bien, es el carácter estructural de la opresión

---

<sup>401</sup> Gutiérrez, G., 2002: 99.

<sup>402</sup> Gutiérrez, G., 2002: 99-101.

<sup>403</sup> Young, I., 1990: 40.

como lo entiende Young, de manera que, a la vez que remitimos a una estructura básica desde la cual se produce y reproduce la opresión, distingamos las diferentes caras en que se puede manifestar, evitando reducir injusticias de raza o de género, por ejemplo, a los efectos de la dominación de clase, evadiendo un discurso de determinación en última instancia que nos permitirá, por un lado, retomar las teorías de Gramsci y Althusser sobre la ideología y, a la vez, ir más allá de ellos.

La distinción entre dominación como imposibilidad de participar en la determinación de los actos propios, y de opresión como estructuras que inhiben la capacidad de ciertos grupos de ejercer ciertas capacidades y habilidades, también nos permitirá entender la dominación como el carácter ideológico de la opresión. La dominación ideológica, desde esta perspectiva, permitirá la reproducción de las condiciones estructurales de opresión a través de un ocultamiento de dichas condiciones y una identificación desplazada con la identidad del opresor. De manera metafórica, podríamos decir que los grupos oprimidos sufren del síndrome de Estocolmo o, en palabras de Freire, alojan al opresor dentro de sí. La dominación ideológica y los dispositivos retóricos son encargados de fijar esta identificación.

El empoderamiento requiere, entonces, de la creación de espacios alternativos desde donde el oprimido, el subalterno, pueda pronunciarse. La posibilidad de pronunciamiento conlleva ya el comienzo de la liberación de la dominación, pues ya implica la conciencia de la falta de autodeterminación o autonomía. Fraser, por ejemplo, propone la creación de *contra-públicos subalternos*: terrenos discursivos paralelos, espacios de creación de contra-discursos, de re-interpretación de las identidades, intereses y necesidades, espacios de repliegue y reagrupamiento que mantengan una relación contestataria con los públicos dominantes.<sup>404</sup>

De esta forma, el proyecto educativo de una *Paideia* democrática, en su forma más extrema, se constituye en un proyecto de *lucha* contra-hegemónica, un proyecto de generación de una cultura política diferente y opuesta a los públicos dominantes, de emancipación de los públicos oprimidos para los que, de hecho, la educación académica está fuera de alcance. Este tipo de *Paideia* se centraría en la práctica democrática al interior de públicos o grupos que se organicen de manera democrática, pero también en la articulación con otros públicos oprimidos para realizar una *lucha* ideológica contra un sistema a todas luces anti-democrático y sustentado en la exclusión sistémica de gran cantidad de públicos o grupos.<sup>405</sup>

---

<sup>404</sup> Fraser, N., 1993: 48 y 49.

<sup>405</sup> Es importante señalar que el término *lucha*, aquí, puede dejar de funcionar como el *agón* de Mouffe, pues la oposición entre opresores y oprimidos puede dejar de ser agónica, dialógica, y convertirse en antagonica: la negación de la palabra a los oprimidos se convierte en un antagonismo en el momento mismo



Este capítulo, así, se centra en la necesidad de organizar la lucha ideológica contra los grupos opresores (sean clases, naciones, etnias, etcétera), tanto como un paso previo a la democratización de la sociedad, y como una práctica pedagógica democrática a través del ejercicio participativo en la organización de los *contra-públicos subalternos*, así como a través de la relación de los miembros de estos públicos con los intelectuales. El aprendizaje de las técnicas retóricas y el dominio del lenguaje significará, para una *Paideia* democrática, la posibilidad de los grupos oprimidos de articular el texto de la dominación y de descifrar o decodificar los dispositivos retóricos de los grupos dominantes.

## 5.2 Dominación e Ideología

### 5.2.1 La dominación: carácter ideológico de la opresión

De acuerdo con la distinción que hace Young, la dominación “[...] consiste en las condiciones institucionales que inhiben a la gente para o le impiden participar en determinar sus acciones o las condiciones de sus acciones”,<sup>406</sup> mientras que “[...] la opresión consiste en procesos institucionales sistemáticos que evitan que la gente aprenda y utilice habilidades sustanciales [satisfying] y amplias [expansive] en contextos [settings] socialmente reconocidos [...]”,<sup>407</sup> es un conjunto de fenómenos estructurales que inmovilizan o hacen menos a un grupo.

En primer lugar, abordemos con mayor precisión el concepto de opresión. Young entiende la opresión como la injusticia que determinados grupos sufren, no porque un poder tiránico los coaccione, sino a causa de las prácticas comunes de una sociedad. Es decir, la opresión es estructural, pues impone límites sistémicos sobre grupos específicos, los cuales son resultado de las prácticas comunes, de los mecanismos de mercado, de las normas no cuestionadas, hábitos, creencias y símbolos, estereotipos, asunción de reglas institucionales y demás. La opresión es estructural en otro sentido más: no se puede eliminar la opresión deshaciéndose de aquellos que actualmente la ejercen, de los “héroes”, pues la opresión se reproduce sistemáticamente a través de las prácticas e instituciones políticas, económicas y culturales.<sup>408</sup> Más aún, a un grupo oprimido no necesariamente corresponde un grupo opresor, sino que su condición puede ser causa de los efectos

---

de la toma de consciencia de la opresión: el antagonismo, entendido como “[...] una relación en que una de las partes bloquea cualquier vía de afirmación de la otra, y cancela toda posibilidad a su constitución como sujeto” (Gutiérrez, G., 2002: 73), es incompatible con la relación dialógica en condiciones de equidad.

<sup>406</sup> Young, I., 1990: 38 y 76.

<sup>407</sup> Young, I., 1990: 38.

<sup>408</sup> Young, I. 1990: 41.

de prácticas de educación, administración burocrática, producción y distribución, ejercicio del poder, etcétera. Ello no quiere decir que por cada grupo oprimido no exista un grupo privilegiado. Sin embargo, no toda forma de opresión es producto de acciones intencionales por otro grupo, si bien algunas sí lo son.

Es por estas razones que Young hace una distinción entre cinco formas de opresión: explotación, marginación, falta de poder (*powerlessness*), imperialismo cultural y violencia.<sup>409</sup> De esta forma puede explicar la pluralidad de maneras en que la opresión ocurre sin reducirlas a alguna de ellas, a alguna esencia común percibida como más fundamental que otras, como lo hace el discurso marxista, que reduce injusticias raciales o sexuales, por ejemplo, a los efectos de la dominación de clase o de la ideología burguesa; y a la vez proveer un marco teórico común o una condición general de la opresión con la que se puedan relacionar las similitudes entre formas de opresión, y explicar la manera en que ellas se traslapan (*overlap*) y/o se refuerzan.<sup>410</sup>

Lo anterior es consistente con lo ya visto en el capítulo 3 –que la opresión y la dominación deben entenderse como relaciones<sup>411</sup> entre sujetos, las consecuencias de las cuales ponen a algunos individuos pertenecientes a grupos en una situación *sistémica* de desventaja (es decir, no es una desventaja accidental)- siempre y cuando entendamos que dichas consecuencias pueden afectar a los individuos en tanto que miembros de grupos. De acuerdo con Dewey, la relación creada a través de las consecuencias de las acciones de los sujetos y sus alcances crean un público. Pero una visión individualista de esta fenómeno no es suficientemente explicativa de cómo es que un público se crea. Concebir a los sujetos como subjetividades auto-creadas (*self-making*), como una substancia a la cual se adjuntan atributos de género, raza, nacionalidad y demás, o como una conciencia anterior e independiente del contexto social y del lenguaje (a los que el sujeto –entra”), significa entender la pertenencia grupal desde el modelo del contrato. Así, se concibe la agrupación como asociación, se separa a los sujetos de su identidad, construida relacionamente -es decir de sí mismos-, obteniendo una sombra indefinida llamada individuo.<sup>412</sup> Y como consecuencia, no existe el reconocimiento de las diferencias grupales, lo cual vuelve imposible la identificación de la opresión estructural.

---

<sup>409</sup> Para una descripción de cada una de estas formas, ver el Capítulo 2.

<sup>410</sup> Young, I., 1990: 63 y 64.

<sup>411</sup> Dewey, J., 2004: 63 y 64. John Dewey habla de transacciones y no de relaciones. Me parece que utilizar el término relaciones nos permite incluir otro tipo de maneras de opresión que podrían quedar fuera si nos restringiéramos a utilizar el término “transacción”.

<sup>412</sup> Young, I., 1990: 42-48.

Desde esta lógica, si no consideramos a los grupos como constituyentes de individuos –y no viceversa-, bien podemos explicar cómo y por qué determinadas relaciones o transacciones entre sujetos afectan a determinados individuos, pero no por qué estas consecuencias crean un público, es decir, cómo se traducen en una identidad. Dicho de otra manera, en ocasiones los grupos comienzan a existir o toman conciencia de su existencia en tanto que grupo sólo porque otro grupo los excluye y etiqueta, es decir, se hacen concientes de su constitución como grupo a través de la opresión compartida.<sup>413</sup> El modelo individualista de agregación o contrato no puede dar cuenta de este fenómeno, y por lo mismo no puede hacerse cargo de las relaciones opresivas si no es a través de la formalización burocrática impersonal.

Es aquí que tiene relevancia el concepto de dominación. Existen diversas formas de dominación, en diferentes contextos espacio-temporales, que encajan con la definición arriba dada. En su forma actual, la organización burocrática del trabajo y las actividades de la vida diaria, cuyo objetivo es eliminar formas personalizadas y arbitrarias de dominación, trae consigo nuevas formas de dominación. Esencialmente, el formalismo, universalismo y racionalización de diversas áreas se ha traducido en la despolitización de la organización de dichos campos. Y, sin embargo, la misma naturaleza formal y universal de las reglas aplicadas en la burocracia implica que no existen mecanismos de aplicación inmediatos y mecánicos: al aplicar estas reglas, entran elementos subjetivos de juicio en la toma de decisiones. De esta manera, se priva a los subordinados de mucho de su poder de decisión con vistas a la creación de un mecanismo libre de valores (*value free*), neutral, que permita tomar decisiones de manera impersonal, racional y desde criterios universales. Pero en realidad se refuerza la autoridad de un grupo reducido de expertos profesionales que, se presume, poseen el conocimiento adecuado para actuar imparcialmente al tomar decisiones. La dominación en las sociedades de bienestar, burocráticas estructuralmente, tiende a extenderse más allá del lugar de trabajo, cerniéndose sobre muchas áreas de la vida diaria: hospitales, escuelas, universidades, agencias de servicios sociales, oficinas gubernamentales, bancos, museos, instituciones culturales, deportivas y otras muchas instituciones, subyugando a los ciudadanos-clientes-consumidores a redes de mico-autoridad. Los profesionales en estas instituciones prescriben el comportamiento de las personas dentro de ellas a través de disciplinas –neutrales” científicas, gerenciales o de mercado.<sup>414</sup>

---

<sup>413</sup> Young, I., 1990: 46.

<sup>414</sup> Young, I., 1990: 76-81. Desde este punto de vista, podemos ver que el fenómeno de la gobernanza es la forma globalizada de la burocracia capitalista.

Pero puesto así, parecería que la dominación también obedece únicamente a un carácter estructural, y no queda claro por qué creemos que tiene un carácter ideológico, y por qué las personas que sufren esta dominación la aceptan sin desafiarla. Young menciona tres razones: 1) estas formas de dominación parecen ser el precio de la comodidad material, lo cual sigue siendo insuficiente para explicar la pasividad de los dominados; 2) la ideología del expertismo, en donde se actúa bajo la idea que el dominio de los expertos implica el final del dominio ideológico (retórica de la anti-retórica) y la organización científica de la vida social, y según la cual las cuestiones de legislación, producción, planeación y demás son excesivamente complicadas si no es para los expertos fiscales, legales, de mercado, etcétera; 3) la esperanza de la movilidad social y profesional, la cual pone un énfasis especial sobre el desarrollo individual y “libra” al individuo de formas de dominación no-rationales, grupales o tradicionales, personalizadas, etcétera. Todo ello tiene como consecuencia la privatización de la vida social.<sup>415</sup> Es decir, la dominación es capaz de perpetuarse gracias a su carácter ideológico.

Ahora bien, no toda forma de dominación conlleva consigo alguna forma de opresión. Algunos sectores de la población (hombre blanco de clase media en un país industrializado, por ejemplo) pueden no sufrir formas de opresión y, sin embargo, sufrir dominación, pues no son capaces de determinar las condiciones de sus acciones debido a la estructura burocrática de la sociedad. Por el contrario, toda forma de opresión implica dominación, pues la primera se traduce, automáticamente, en incapacidad de auto-determinación.<sup>416</sup> Esta forma de traslaparse de estas dos realidades y la forma ideológica de reproducción de la dominación nos lleva a concluir que mientras la opresión tiene un carácter estructural, la dominación ayuda a su reproducción a través de su carácter ideológico. Si bien esta caracterización de la dominación de Young nos sirve de punto de partida, me parece que no es lo suficientemente enfática para explicar la reproducción y perpetuación de la opresión a través de los aparatos ideológicos. Para ello, en los siguientes apartados será necesario retomar algunas teorías marxistas.

Para concluir este apartado, es necesario aclarar que no podemos dar por sentada la presencia de estas relaciones: las relaciones de opresión y dominación no son evidentes. Pienso que Dewey lo ve tan claramente que sustenta su proyecto democrático en la educación. Sin embargo, la cuestión se hace más densa en cuanto consideramos el carácter ideológico de las instituciones culturales y estatales. Como ya hemos señalado y mostrado suficientemente (según me parece), al hacer política es inalcanzable la neutralidad, tanto de intenciones como de efectos. Los teóricos

---

<sup>415</sup> Young, I., 1990: 79-80.

<sup>416</sup> Young, I., 1990: 38.

liberales y el Estado liberal han expresado insistentemente esta aspiración política, la cual ha sido cuestionada no sólo por los oponentes a las políticas liberales y a los teóricos de la justicia, sino también por la realidad política y económica. Así, tenemos un Estado liberal que se ha concebido como estando por encima de las diferencias, como señalamos en el capítulo 2 al referirnos a la discusión entre multiculturalismo y pluralismo. De manera similar, pero con una retórica de lucha de clases, Gramsci denuncia la retórica del Estado liberal que pretende situarlo por encima de la competencia entre clases, esperanza ésta que le da vigor y por la cual muchos no reniegan de él ni intentan sustituirlo.<sup>417</sup>

En otras palabras, y parafraseando lo ya dicho en el capítulo segundo, la democracia liberal pone énfasis en las relaciones de ciudadano a ciudadano, en la libertad constitucional de ellos, pretendiendo dejar de lado las relaciones de opresor-oprimido, de dominador-dominado (en las que no hay igualdad ni libertad para el *subalterno*, ni existe la democracia), en muchas ocasiones por considerarlas cuestiones del ámbito privado. Se considera que la formalización del derecho a la igualdad y a la libertad de todos ante un sistema jurídico es suficiente para superar la retórica marxista de la lucha de clases, poniendo a los individuos en un nivel de igualdad abstracta y artificial para que “dialoguen” libremente en tanto que ciudadanos, *razonablemente*, utilizando el lenguaje de la razón pública -una especie de esperanto moral que tiene valor político, pero no epistémico ni moral-. Es decir, que teorías como la de Rawls funcionan mediante la asunción de abstinencia epistémica y moral, en tanto afirman que no se pronuncian sobre cuestiones de verdad ni sobre puntos de vista morales sobre la vida buena. Mediante esta abstinencia, se llegará a una concepción de justicia imparcial y correcta, a condiciones en las que los ciudadanos razonables de una sociedad democrática liberal puedan encontrar soluciones a desacuerdos morales a través del consenso traslapado (*overlapping*), mediante la traducción de sus opiniones al lenguaje neutral de la razón pública. De esta manera, las relaciones inequitativas y los problemas de desacuerdo moral sobre cuestiones políticas serían resueltos sin hacer referencia explícita y concreta a relaciones de opresión y dominación.

Ya hemos mostrado que consideramos que este tipo de pretensión es tan sólo *wishful thinking*, que la teoría liberal es otra más de las tantas concepciones comprensivas en competencia en el espacio público. Sin embargo, funciona retóricamente como espejismo que le sigue dando vigor, pues oculta el carácter ideológico de la política liberal y, de esa forma, oculta las relaciones opresivas de las que no se ha podido hacer cargo el liberalismo y que, por el contrario, alimenta.

---

<sup>417</sup> Gramsci, A., 2010: 19.

### 5.2.2 ¿Qué significa ideología?

Antonio Gramsci elabora el concepto de ideología de manera muy profunda, mostrando la relación existente entre la forma de producción, la estructura de la sociedad en que se vive y las relaciones de opresión derivadas de todo ello. Al respecto, afirma que “Las constituciones políticas están en necesaria dependencia respecto de la estructura económica, de las formas de producción y cambio”.<sup>418</sup> En otro momento, expone:

Si todo Estado tiende a crear un cierto tipo de civilización y de ciudadano (y por consiguiente de convivencia y de relaciones individuales), tiende a hacer desaparecer ciertas costumbres y actitudes y a difundir otras; el derecho será el instrumento para este fin (al lado de la escuela y de otras instituciones) y tendrá que ser elaborado para que sea conforme a este fin.<sup>419</sup>

De esta forma, el Estado tiene una función “educadora”, en el sentido de que tiende a crear un tipo de civilización específica y “conforma” a las masas respecto de un fin a alcanzar, utilizando los recursos ideológicos disponibles para desarrollar el “frente” teórico e ideológico de un grupo dominante, es decir, para hacer homogéneo al grupo dominante y crear un conformismo social útil a su desarrollo. Es lo que Gramsci llama estructura material de la ideología, que es todo lo que puede influir sobre la *opinión pública* directa o indirectamente: legislación, prensa, bibliotecas, escuelas, clubs, teatros, arte, arquitectura, música, nombre de calles, museos, etcétera.<sup>420</sup> Es decir, todo lo que pueda influir sobre la visión o concepción que un *público* (un grupo oprimido) tenga de sí mismo y de su funcionamiento.<sup>421</sup>

Esta manera de comprender la estructura material de la ideología es fiel al espíritu marxista, en tanto que para Marx la producción de la conciencia y de las ideas está directamente ligada con la

---

<sup>418</sup> Gramsci, A., 2010: 44.

<sup>419</sup> Gramsci, A., 1992: 92.

<sup>420</sup> Gramsci, A., 1992: 93-99.

<sup>421</sup> Me parece que es claro, por lo expuesto antes, que toda doctrina comprensiva tiene una base material, en el sentido de que refleja formas de organización, prácticas, instituciones de un grupo o una sociedad de grupos. De igual forma, toda doctrina comprensiva tiene un carácter ideológico que ayuda a la reproducción de esta forma de organización.

actividad material y las relaciones de los hombres y su comportamiento, con sus actividades reales, con su producción, su comercio y su organización política y social.<sup>422</sup> En este sentido,

La moral, la religión, la metafísica, y todo el resto de la ideología [en otra parte menciona al derecho, p. 114], juntamente con las formas de conciencia correspondiente, pierden con este hecho cualquier apariencia de existencia autónoma. No tienen historia ni desarrollo propio, son los hombres los que desarrollando su producción material y sus relaciones materiales modifican, junto con su existencia real, el pensamiento y los productos del pensamiento. No es nunca la conciencia lo que determina la vida, sino es la vida lo que determina la conciencia.<sup>423</sup>

Se debe partir, entonces, de la consideración de los individuos reales y concretos y sus relaciones, de la historia real, so pena de perder valor crítico en el análisis de las ideas o de realizar un ocultamiento de las contradicciones existentes en las relaciones de los individuos. Y sin embargo, ceñirse sólo a los hechos verificables no es posible. Siguiendo con Dewey y su epistemología pragmatista, tenemos que admitir que “Los hechos políticos no son ajenos al deseo y el juicio humanos”, que “Las diferentes teorías que caracterizan a la filosofía política no crecen fuera de los hechos que pretenden interpretar; son amplificaciones de factores seleccionados entre estos hechos”.<sup>424</sup> Es decir, existe una selección de hechos, un ordenamiento previo de la realidad que es la que, en realidad, nos permite el acceso a ésta.

No obstante esta aclaración, me parece que existe una analogía entre las epistemologías de pensadores pertenecientes a tradiciones tan disímiles como lo son Dewey y Marx o Gramsci. Ya Gramsci había indicado la importancia que tiene, para las posiciones pragmatistas, la filosofía de la práctica.<sup>425</sup> Mas no sólo existe una coincidencia filológica entre pragmatismo y filosofía de la *praxis*, sino que también sus posturas acerca de la verdad pueden relacionarse:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio

---

<sup>422</sup> Marx y Engels, 1985: 36.

<sup>423</sup> Marx y Engels, 1985: 37 y 38.

<sup>424</sup> Dewey, J., 2004: 60.

<sup>425</sup> Gramsci, A., 2010: 460.

sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*.<sup>426</sup>

De forma similar, el punto de partida del análisis político de Dewey es “[...] el hecho objetivo de que los actos humanos tienen consecuencias en los demás, que algunas de estas consecuencias se perciben, y que su percepción requiere un esfuerzo de control de la acción para asegurar unas consecuencias y evitar otras”.<sup>427</sup> Así, todos aquellos que se ven afectados por las consecuencias de las transacciones (relaciones) componen un público, de forma que se vuelve necesario ocuparse sistemáticamente de dichas consecuencias, pues del reconocimiento de algunas consecuencias como perniciosas y otras como benéficas nace un interés común, un público. Sin embargo, la percepción de tales consecuencias no puede ser considerada de forma objetiva, sino que depende de la previa ordenación de la realidad. Es por ello que el ocultamiento ideológico puede evitar que determinados grupos oprimidos perciban la opresión y se organicen políticamente. Esta tesis no es inconsistente con la teoría pragmática de la verdad como coherencia, donde la verdad de una creencia no depende de su correspondencia con una realidad isomórfica, sino de que se entrelace con una red de creencias que ya hemos aceptado como verdaderas. Las creencias son concebidas como hábitos de acción que dependen del lenguaje, entendido éste como práctica social cuyas reglas se determinan por los intereses de la sociedad que lo utiliza. Las tesis sobre el lenguaje y la utilización de dispositivos retóricos que hemos defendido en el capítulo 4 y en este mismo son consistentes con esta visión pragmática.

Desde esta perspectiva, una ideología que intenta ocultar la manera en que refleja las condiciones materiales básicas de las que surge es un (auto) engaño, pues en realidad oculta las relaciones reales que los individuos y los grupos establecen entre ellos. Las condiciones materiales básicas de la base (estructura) se ven reflejadas en la ideología misma y en su estructura material (superestructura), por lo que una ideología (moral, política, cultural, jurídica o religiosa) que pretenda separarse o independizarse de su base terrenal concreta realiza un acto de ocultamiento de dicha base, de las contradicciones existentes en ella. De esa manera, la ocultación de las relaciones opresivas en diferentes ámbitos –violencia, explotación, marginación, etcétera- se convierte en una

---

<sup>426</sup> Marx, K., 1985: “Segunda Tesis sobre Feuerbach”, p. 226.

<sup>427</sup> Dewey, J., 2004: 63,



superestructura ideológica de dominación, justificada y reproducida a través de dispositivos retóricos codificados que fijan la significación de la interpretación de los fenómenos sociales.<sup>428</sup>

Por el contrario, tener conciencia de las relaciones establecidas entre el hombre como individuo con los demás hombres y de éstos con la naturaleza tiende a modificarlas, pues en tanto que conocidas, cambian de aspecto. El conocimiento, en este sentido, es poder: «Existir, humanamente, es *pronunciar*’ el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a los sujetos *pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo *pronunciamiento*’.<sup>429</sup> Esta *pronunciación* transformadora es *praxis*, acción que deben llevar a cabo los oprimidos, es percepción-interpretación de la realidad concreta, pero también percepción-interpretación de la percepción anterior que descubre las relaciones dialécticas entre dimensiones de la realidad.<sup>430</sup> En palabras de Marx, «[...] los hombres toman consciencia de los conflictos que se realizan en el mundo en el terreno de las ideologías».<sup>431</sup>

La diferencia existente entre las realidades concretas, las formas de vida de los distintos grupos que conforman una sociedad, significa que cada grupo tendrá su propia concepción (comprensiva) del mundo que reflejará las primeras. Sin embargo, lo que los opresores<sup>432</sup> pretenden es transformar la mentalidad de los oprimidos, no su situación, para mantenerlos en esa misma situación de opresión o, con otras palabras, mantener el *status quo*.<sup>433</sup> Es decir, pretenden construir una hegemonía ideológica en la cual sus intereses (los intereses de una clase o grupo) se hagan pasar, o pasen desapercibidamente, por interés general.

El análisis que realiza Althusser sobre la reproducción de las formas de opresión nos ayudará a entender el proceso de dicha reproducción, a completar el cuadro que nos había planteado, de manera incompleta, Young. Sin embargo, y debido a que Althusser pone un énfasis

---

<sup>428</sup> Es necesario tener en cuenta que el discurso marxista entiende esta estructura como forma de producción, y la confrontación como lucha de clases. Ya hemos indicado que no consideramos que exista una primera instancia o una agrupación más esencial que otras. La relevancia de una diferencia u otra será siempre contextual. Sin embargo, me parece que podemos seguir utilizando la distinción entre estructura y superestructura, siempre y cuando la entendamos desde la distinción opresión/dominación arriba desarrollada.

<sup>429</sup> Freire, P., 1991: 100.

<sup>430</sup> Freire, p., 1991: 141.

<sup>431</sup> Citado en Gramsci, A., 2010: 403.

<sup>432</sup> Cuando me refiero a opresores, quiero decir grupos que ejercen y reproducen la opresión a través de la superestructura de dominación ideológica, es decir, grupos que ejercen la dominación. Las relaciones de opresión son complejas, y en muchas ocasiones grupos opresores son a la vez oprimidos en diferente contexto, y ambos utilizan retóricas de ocultamiento para reproducir la opresión mediante la dominación. A su vez, como veremos, existen grupos vulnerables a varios tipos de opresión simultánea, a la vez que son sujetos a la dominación.

<sup>433</sup> Freire, P. , 1991: 78 y 79.

predominante en la lucha de clases sobre otras formas de opresión, debemos cuidarnos de no caer en un reduccionismo esencialista como el criticado por la estadounidense. A pesar de ello, en el análisis que sigue no podremos evitar el léxico de la lucha de clases y de la economía como primera instancia.

Althusser afirma que “[...] la condición final de la producción es la reproducción de las condiciones de producción”,<sup>434</sup> es decir, de las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes. Las fuerzas productivas se reproducen mediante el aprendizaje de técnicas y habilidades no sólo en el lugar de trabajo, sino por medio del sistema capitalista de educación y otras instancias e instituciones. Paralelamente, en la escuela se aprenden también reglas de buen uso: moral, de conciencia cívica y profesional (ética del trabajo), respeto a la división social-técnica del trabajo (expertocracia) y, en general, reglas establecidas por la dominación de clase.<sup>435</sup> No sólo se requiere la reproducción de la fuerza de trabajo mediante el salario y las técnicas, sino también la sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, la sumisión a la ideología para asegurar el predominio de la clase dominante: se debe asegurar el sometimiento ideológico.

Así, el análisis del derecho, del Estado, las instituciones, la educación y la ideología en general debe ser realizado desde el punto de vista de la reproducción de la forma de producción. Althusser piensa en el Estado como Estado de clase, es decir, que tiene sentido en tanto funciona en función de objetivos de clase, en función de la toma y conservación del poder por una clase, alianza de clase o facciones de clase. El Estado es, ante todo, aparato de Estado, fuerza de ejecución y de intervención represiva: gobierno, ejército, policía, tribunales, prisiones, etcétera. En una organización política hay sólo un aparato de estado, y éste tiene el monopolio del ejercicio de la violencia, funciona principalmente mediante ella (en formas extremas, pero también en formas no físicas), y utiliza la ideología sólo secundariamente.

En contraste, existe una pluralidad de realidades, instituciones distintas y especializadas, diferentes del Estado pero funcionando con él, llamadas aparatos ideológicos de Estado (AIE). Los AIEs funcionan fundamentalmente mediante la ideología y utilizan secundariamente un represión atenuada, disimulada, simbólica, en forma de adiestramiento, censura, sanciones, selección o exclusión. Althusser nos ofrece una lista empírica de AIEs: religiosos (iglesias), escolar (sistemas públicos y privados), familiar, jurídico, político (sistema de partidos, parlamentos), sindical, información (prensa, radio, TV, etcétera), cultural (literatura, artes, deportes), por mencionar algunos. La mayoría de ellos provienen del dominio privado o no público. Entre ambos aparatos, los

---

<sup>434</sup> Althusser, L., 2008: 7.

<sup>435</sup> Althusser, L., 2008: 12 y 13.

de estado y los ideológicos, se dan combinaciones explícitas o tácitas, pero la ideología dominante, piensa Althusser, está siempre unificada y se realiza en los AIEs, a pesar de su diversidad y sus contradicciones.<sup>436</sup>

Lo anterior es importante, pues de ello depende el poder de una clase: “[...] ninguna clase puede tener en sus manos el poder del Estado en forma duradera sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los aparatos ideológicos de Estado”,<sup>437</sup> razón por la cual una revolución debe preocuparse no sólo por el poder fáctico, sino por revolucionar el aparato de Estado mediante la enseñanza para poder asegurar el futuro. Es en este sentido que Althusser nos dice que los AIEs son no sólo objeto sino también lugar de la lucha de clases: la pluralidad de ellos y su relativa autonomía los hace susceptibles de ofrecer contradicciones y ser ocasión de resistencia de clases.

Entonces, la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de las relaciones de explotados a explotadores y de explotadores a explotados, está asegurada en parte por la dominación ideológica, por la superestructura jurídico-política e ideológica: hegemonía política más hegemonía ideológica. Mas uno de los AIEs con posición dominante es el AIE escolar: la escuela inculca “habilidades” recubiertas por la ideología dominante (idioma, cálculo, ciencias, literatura) o la ideología en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía). Se provee a cada grupo la ideología conveniente al papel que debe cumplir: explotado, agente de explotación, profesional de la ideología, etcétera. Tales “virtudes” o “habilidades” son reforzadas por la familia, el ejército, la iglesia, los libros e instituciones culturales, el lugar de trabajo, los estadios y demás.<sup>438</sup> Y, sin embargo, el mecanismo más eficiente para recubrir y disimular esta ideología dominante es el de la escuela universalmente reinante, es decir, aquella que presenta a la escuela como medio neutro, desprovisto de ideología, en la que se establece un *rapport* libre y de confianza y se prepara al educando para ser libre, responsable y un buen ciudadano. Y todo se realiza de buena fe, porque muchos de los que reproducen esta práctica, los maestros, no sospechan el “trabajo” que el sistema les hace realizar.<sup>439</sup>

Dejando a un lado el léxico de la lucha de clases, la exposición de la teoría de Althusser nos ayuda a comprender la relación que se establece entre oprimidos y opresores. Así, reforzamos la teoría de Young de que la opresión es estructural, es decir, depende de la existencia de un grupo que sufre de inmovilización o es despreciado a favor de otro, en cualquiera de las formas antes

---

<sup>436</sup> Althusser, L., 2008: 22-30.

<sup>437</sup> Althusser, L., 2008: 30.

<sup>438</sup> Althusser, L., 2008: 40 y 41.

<sup>439</sup> Althusser, L., 2008: 42.

mencionadas. Ahora, debemos recalcar el que la opresión tiene que ver con prácticas, hábitos, costumbres e instituciones que reproducen las relaciones opresivas entre dos grupos. No creo que nos sirva de mucho hablar de opresión sin referirse a dichas prácticas, pues sería como hacer una metafísica de la opresión. Ésta es la deuda que tiene esta concepción de la opresión con el concepto deweyano de *público*.

Pero la teoría de Althusser nos ayuda también a aclarar qué queremos decir con que la dominación es el carácter ideológico de la opresión: en primer lugar, la concepción de la opresión como estructura nos permite entender que ésta se puede ejercer de manera no consciente, es decir, que no siempre existe un grupo opresor para un grupo oprimido, si bien siempre existe un grupo privilegiado por la opresión: la opresión no necesariamente es producto de actos deliberados. En segundo lugar -y debido a que no podemos reducir la opresión a la voluntad de poder consciente de un grupo-, se vuelve relevante el papel que la dominación ideológica ejerce para la reproducción de estas relaciones, y más aún para la reproducción inconsciente de ellas. Así, si bien existen los dominadores “nietzscheanos”, que ejercen poder de manera consciente, también existe lo que me gustaría llamar opresores “colaterales”: grupos que ejercen la opresión o se benefician de ella a través de la reproducción inconsciente de prácticas, hábitos, instituciones, etcétera.

Como puede verse, la existencia del factor ideológico es indispensable para que la opresión pueda realizarse de manera inconsciente: sin la dominación, o lo que Althusser llama Aparatos Ideológicos de Estado, las relaciones opresivas difícilmente podrían reproducirse, pues estas ideologías no sólo fijan la significación y realizan un acto de ocultamiento para el oprimido, sino que el opresor “colateral” también vive bajo este *encantamiento*. De no ser así, tendríamos que pensar en un mundo donde se actúa, constantemente, de mala fe. Es cierto que muchos de aquellos que ejercen opresión sobre otros grupos tienen argumentos con los que no sólo pretenden justificar y dignificar sus prácticas como justas, buenas, correctas, etcétera, sino que creen de corazón que lo son. En este sentido, podríamos pensar que, para muchos, adquirir conciencia de estas relaciones implicaría un cambio voluntario en las prácticas realizadas, a pesar de que ello significara la pérdida de determinados privilegios.

Así, los oprimidos son dominados ideológicamente, se adaptan a las finalidades prescritas por los dominadores que, curiosamente, entran en contradicción con su actividad real. Tienen, entonces, dos concepciones del mundo: una afirmada con palabras y que no corresponde a su quehacer, a su condición, y otra desplegada en su actividad efectiva. Pero esta contradicción no se debe a mala fe, sino que un grupo social afirma como propia una concepción del mundo que no responde a sus intereses, que perpetúa su condición de oprimido, una concepción tomada en

préstamo del grupo dominante, por razones de sumisión o de subordinación intelectual, lo cual puede provocar pasividad moral y política o hacer imposible la acción o la toma de decisiones (dominación).<sup>440</sup> Estas prescripciones impuestas por distintos medios (coercitivos, mediáticos, fomento de un individualismo apolítico o ejercicio sistémico de exclusión provocadora de pasividad) transforman a la conciencia receptora de los oprimidos en conciencia que *–aloja*” la conciencia opresora, lo que introyecta la *–sombra*” de los opresores, simbólicamente, la cual sigue actuando sin necesidad de un ejercicio activo constante. Los oprimidos actúan de acuerdo con estas pautas impuestas, no saben expulsar esta *–sombra*”, pues no tienen *–o no saben que tienen–* un contenido diferente con el cual *–henar*” el vacío que implicaría tal expulsión, ni siquiera pueden nombrarlo, enunciarlo. Los grupos subalternos tienen en el opresor su testimonio de *–hombre*”, y se resisten a abandonarlo e incluso lo defienden.<sup>441</sup>

Los oprimidos, de esta forma, se convierten en lo que Gramsci ha denominado el *subalterno*, aquel que no tiene conciencia propia y no tiene enunciación, aquel que, por su posición cultural, no es parte de la hegemonía. Los elementos más marginados de las clases subalternas no sospechan que su historia pueda tener importancia, que documentar su historia o su palabra tenga valor alguno, no sobrepasan lo que Gramsci denomina *–sentido común*” o concepción tradicional acrítica, por lo que parece que actúan de forma espontánea.<sup>442</sup> Es en este sentido que Gramsci afirma que toda relación de hegemonía es un *rapport* pedagógico: entre individuos entre sí, intelectuales y no intelectuales, gobernantes y gobernados, dirigentes y dirigidos, etcétera.<sup>443</sup> La relación pedagógica, entonces, no se reduce a relaciones escolares, pero no hay que hacer caso omiso del hecho de que la escuela es parte de la estructura material de la ideología, como hemos remarcado suficientemente.

### 5.3 Subalternidad y Lucha Ideológica: la Educación como Emancipación

#### 5.3.1 Subalternidad y Educación

Es claro, de esta manera, que la dominación es el carácter ideológico de la opresión, y que se ejerce a través de una estructura material de instituciones y prácticas compleja. Ahora bien, esto no significa que toda ideología sea dominante, pues en su significado más alto, según Gramsci, es

---

<sup>440</sup> Gramsci, A., 2010: 367-373.

<sup>441</sup> Freire, P., 1991: 36 y 37.

<sup>442</sup> Gramsci, A., 2010: 309.

<sup>443</sup> Gramsci, A., 1992: 48.

una *concepción del mundo* que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones individuales y colectivas; es una “filosofía” en relación dialéctica con una actividad práctica, que se convierte en movimiento cultural.<sup>444</sup> Toda ideología alienta ciertas prácticas mientras desalienta otras. Una ideología que ha logrado obtener la hegemonía lo hace de manera más efectiva, pues su poder político, coercitivo o dominante puede ser más amplio. De acuerdo con Gramsci, un grupo social hegemónico puede ejercer como grupo dirigente o como grupo dominante: en tanto que dirigente, lo hace mediante la dirección intelectual, mediante un contacto con las “masas” y sus necesidades, con su realidad; apenas agota esta función, apenas se efectúa un alejamiento, el “bloque ideológico” tiende a agotarse, es decir, tiende a perder el consenso, el consentimiento, por lo que la “espontaneidad” comienza a ser sustituida por la dominación ideológica o por la coacción, cada vez menos disimulada, más directa, hasta el punto de llegar a las medidas policíacas y a los golpes de Estado.<sup>445</sup>

Es necesario, por tanto –y ante este tipo de contradicciones entre la ideología del grupo dominante y la realidad concreta, la forma de vida de los grupos subalternos- plantearse el problema de las relaciones entre la estructura y las superestructuras, hacer un análisis de las fuerzas que operan en la historia de un cierto periodo, determinar su correlación (análisis de la coyuntura).<sup>446</sup> Constatando las contradicciones de las relaciones sociales, la misma contradicción en la conciencia de los hombres se hace presente y, desde este punto, es posible plantearse la necesidad de una progresiva unificación a través de la educación: “En los grupos subalternos, por ausencia de autonomía en la iniciativa histórica, la disgregación es más grave y más fuerte la lucha para liberarse de los principios impuestos y no propuestos en el conseguimiento de una conciencia histórica autónoma”.<sup>447</sup>

De forma similar, Young piensa que sólo a través de la democratización de diferentes instituciones, entendida como la introducción de procedimientos de discusión y toma de decisiones colectivos, ciertos grupos pueden adquirir algún control sobre sus acciones.<sup>448</sup> La lucha ideológica tiene que darse a través de la resignificación de los espacios de participación y de las relaciones sociales. Como vimos, existen espacios con potencial para ser democratizados, para la lucha ideológica que, como veremos, puede ser una lucha pedagógica: aquellos que Althusser llama Aparatos Ideológicos de Estado. Los grupos oprimidos, mediante la concientización de su condición

---

<sup>444</sup> Gramsci, A., 1992: 75.

<sup>445</sup> Gramsci, A., 2010: 488.

<sup>446</sup> Gramsci, A., 2010: 410.

<sup>447</sup> Gramsci, A., 2010: 164.

<sup>448</sup> Young, I., 1990: 81.

de oprimidos, podrían resignificar esta relación pedagógicamente, democráticamente, a través de la resistencia ideológica, y organizarse como público autónomo, es decir, un público que tiene control de sus acciones.

Aquí es donde conecta, de manera relevante, el problema de la liberación o emancipación de las clases subalternas, de su empoderamiento, con el de la *Paideia* democrática. Las formas de pensar, de acuerdo con Gramsci, son elementos adquiridos socialmente, no innatos. Así, la posibilidad de tomar conciencia de las contradicciones mencionadas, de hacer un análisis crítico de una realidad concreta (de *mi* realidad concreta) depende de la posesión de determinadas herramientas técnico-políticas (*technai*) con las cuales elaborar y dar sentido a las experiencias transmitidas. Para Freire, por ejemplo, uno de los elementos críticos principales es la posibilidad de leer y escribir, esencial para el *pronunciamiento* sobre el mundo (concreto, compartido entre los hombres), por lo que elabora un método de alfabetización que combina el aprendizaje de elementos fonéticos y “palabras generadoras” –palabras cuya descomposición y recomposición silábica permite comprender la estructura fonética y escrita del lenguaje- con la problematización dialogada de lo que llama “temas generadores”, situaciones familiares a los educandos que motivan un diálogo *crítico* alrededor de ellos.<sup>449</sup>

Nosotros ya hemos expuesto nuestra perspectiva sobre la retórica, la cual podemos considerar, ahora, como un instrumento técnico-político que no sólo permite al subalterno tener una voz para ser escuchado y escuchar, para contraponer su concepción del mundo con otras (es decir, deliberar), sino que también lo posibilita para ejercer la capacidad analítica y dialéctica para “admirar” su entorno y cambiarlo, así como para decodificar las retóricas de ocultamiento. No poseer estos instrumentos o no advertir que no se poseen, no plantearse siquiera el problema de no tenerlos, de adquirirlos, implica una imposibilidad “técnica” de realizar determinadas operaciones, de adquirir control sobre las propias acciones, devenir autónomo, lo cual cristaliza la situación de opresión o desigualdad de las clases subalternas.<sup>450</sup>

No debemos olvidar, sin embargo, que no es la misma la *Paideia* requerida para educar a un ciudadano que *ya* vive en un régimen democrático, de manera que sólo necesita la adquisición de herramientas para participar en un espacio público de deliberación ya existente, que la necesaria en una situación de opresión en la que uno de los objetivos a realizar es la creación de tal espacio -creación a la que se oponen los grupos en el poder y cuya ausencia disfrazan con placebos, como es el bienestar burgués difundido después de la segunda guerra mundial, el estilo de vida de la clase

---

<sup>449</sup> Freire, P., 1997.

<sup>450</sup> Gramsci, A., 1992: 243.

media, políticamente pasivo; o mediante la utilización de dispositivos retóricos, que ocultan el carácter ideológico de la opresión, los cuales funcionan muchas veces de manera automática, no conciente-. Esta distinción es clara en Freire, quien distingue dos momentos de la pedagogía del oprimido:

El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación, y el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación.<sup>451</sup>

De esta forma, antes de poder emprender el proyecto de la educación del ciudadano de una sociedad democrática, es necesaria la concientización y organización de los grupos oprimidos, es necesario un cambio en el modo social de ser del subalterno: de ser “cosa”, pasividad e irresponsabilidad “resistente” a una voluntad ajena, a ser persona histórica, agente responsable de su actividad.<sup>452</sup> Es necesario, como ya mencionamos, hacer el análisis crítico de la situación concreta de opresión, como vimos con Iris Marion Young. Sin embargo, no debemos dejar de considerar el conjunto social concreto en que dichas relaciones tienen lugar, pues es más común que menos el que distintas formas de opresión se refuercen. Por ejemplo, es común que formas de opresión como la marginación, el imperialismo cultural y la violencia de género sean reforzados por las formas específicas de producción, es decir, por la explotación.

La desigualdad de trato es generalmente acompañada o potenciada por la desigualdad económica y viceversa, ambas formas se traslapan y refuerzan, siendo generalmente los excluidos culturalmente y las razas discriminadas quienes sufren de marginación y pobreza, de explotación y enajenación de su trabajo, de imposibilidad para acceder a servicios básicos como la salud, higiene (agua potable, piso de cemento) o la educación. No desconocemos el hecho de que unas formas de opresión *no se reducen a las otras*, pues existen grupos que sufren, por ejemplo, de desigualdad de trato, sin que sean por ello marginados o explotados. Tal es el caso de los judíos o de los homosexuales.<sup>453</sup> Sin embargo, en una gran cantidad de casos la desigualdad económica y la

---

<sup>451</sup> Freire, P., 1991: 47.

<sup>452</sup> Gramsci, A., 2010: 376.

<sup>453</sup> Y, sin embargo, los homosexuales que pertenecen a un grupo subalterno pueden sufrir una exclusión “doble”, una doble violencia, en tanto pertenecientes al grupo (por ejemplo, un grupo racial o una comunidad marginada) y en tanto que excluidos de él por su preferencia sexual. El caso de la mujer es



exclusión política refuerzan otras formas de opresión, en muchos más las cristalizan. En estos casos, se presenta el problema de si es posible la liberación en un sentido sin que lo sea en el otro: ¿Puede emanciparse una cultura oprimida sin realizar a la vez una transformación de las relaciones de producción?<sup>454</sup> O, en palabras de Spivak:

*¿Puede realmente hablar el individuo subalterno haciendo emerger su voz desde la otra orilla, inmerso en la división internacional del trabajo promovida en la sociedad capitalista, dentro y fuera del circuito de la violencia epistémica de una legislación imperialista y de un programa educativo que viene a complementar un texto más temprano?*<sup>455</sup>

### 5.3.2 ¿Puede hablar el subalterno?

Los subalternos son aquellos sujetos que carecen de historia por no poder producir una narración de ella, son los hombres y mujeres de un campesinado analfabeto, las tribus, los más bajos estratos del subproletariado urbano, etcétera.<sup>456</sup> Es aquél que, por su posición subordinada en una estructura opresiva, no posee un lugar de enunciación, pues aun en caso de ~~hacerse visible~~, no logra articular el *texto* de la opresión -si es que acaso logra conocerlo-, es decir, no tiene la posibilidad de expresarse ni de ser escuchado. Son los grupos oprimidos y sin voz. El subalterno sufre no sólo la violencia de la opresión y la explotación, sino también la de la dominación: sufre lo que Spivak llama ~~violencia epistémica~~ en la forma de una explicación y narración de la realidad que es establecida como la norma.<sup>457</sup> Me parece que la relación con lo que he llamado dispositivos retóricos de la ideología es clara para necesitar de una mayor aclaración.

La pregunta que la filósofa india hace me parece pertinente para nuestra exposición: ¿Puede hablar el individuo subalterno? A esta pregunta, ella responde negativamente, debido a que el subalterno no sólo no tiene lugar de enunciación, sino que desconoce el lenguaje del opresor, del dominador (de los intelectuales occidentales, en sus palabras). Más aún, considera que aprender dichos lenguajes saca al subalterno de su contexto (*nativo*), con lo cual el subalterno deja de serlo a

---

similar, como bien lo expone Spivak, pues el sujeto explotado (u oprimido) no puede ni conocer ni articular el "texto" de la explotación femenina, *Cfr.* Spivak, G., 1998: 22.

<sup>454</sup> Gramsci, 2010: 281.

<sup>455</sup> Spivak, G., 1998: 15.

<sup>456</sup> Spivak, G., 1998: 15 y 21. Podríamos decir, tal vez, que todo sujeto perteneciente a un grupo oprimido sufre alguna forma de subalternidad.

<sup>457</sup> Spivak, G., 1998: 13.

través de una asimilación con los lenguajes del opresor. Si un subalterno deja de estar silenciado, deja entonces de ser subalterno y reproduce la violencia epistémica sobre los subalternos.<sup>458</sup> Es clara la posición de Spivak acerca de la dominación como un fenómeno ideológico, por lo que la pregunta es, entonces, si es posible una producción ideológica contra-hegemónica, un discurso o escritura subalternos. Es decir, si es posible producir una narración subalterna y contra-hegemónica de la historia.

Nosotros queremos decir que sí le es posible al subalterno hablar, que la imposición de una ideología por parte de un grupo o una clase sobre otro (a) hace necesaria una lucha ideológica entendida como pedagogía del oprimido, como parte propedéutica de una *Paideia* democrática. Así, creemos que una pedagogía del oprimido puede ser una pedagogía del subalterno, un posicionarse para enunciar, un cambio de ser *—cosa*” a ser *—agente*” resistente a una voluntad ajena. Es decir, que la pedagogía del oprimido como medio de emancipación tiene, por sus mismas bases teóricas y metodológicas, un impulso democrático capaz de convertirse, en un primer momento, en una producción ideológica contra-hegemónica de los subalternos (los oprimidos y dominados) y, posteriormente, en la práctica política de los ciudadanos de un régimen democrático.

### 5.3.3 *Ideología, pedagogía y dominación*

La teoría gramsciana de la hegemonía como articulación contiene diversos elementos que funcionan para explicar tanto la constitución democrática de los grupos oprimidos que entran en la lucha ideológica, como la existencia de aparatos o dispositivos ideológicos que reproducen la opresión mediante una dominación pedagógica. Sin embargo, al utilizar la teoría de Gramsci para exponer cómo se articulan diversos grupos oprimidos para ejercer una resistencia ideológica a los grupos en el poder, debemos tener cuidado con el un último resto esencialista que yace tras su teoría.

Según Mouffe y Laclau, “[...] la teoría de la hegemonía como articulación supone la idea de una *pluralidad democrática* [...]”,<sup>459</sup> pues Gramsci acepta como condición de la lucha política la complejidad social. Es decir, existe una pluralidad de sujetos históricos no reductibles a una mera pertenencia de clase, que se articulan de manera no esencialista, sino hegemónicamente, para constituir un sujeto político. Según Mouffe y Laclau, lo nuevo de Gramsci es esta ampliación

---

<sup>458</sup> Spivak, G., 1998: 27 ss.

<sup>459</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 84.

atribuida a la recomposición política y a la hegemonía. Gramsci ve claramente que para que el proletariado se volviera clase dirigente, necesitaba salir de sí y realizar un sistema de alianzas que le permitiera movilizar a una mayor cantidad de población, es decir, que el proletariado debía abrirse a la defensa de intereses de otros sectores más allá de sus intereses corporativos,<sup>460</sup> creando con ello un vínculo hegemónico. Este vínculo, piensan Mouffe y Laclau, no puede ser ubicada dentro de un esquema evolutivo y relacional economicista. Por el contrario, Gramsci ve a la historia como una serie discontinua de formaciones hegemónicas o bloques históricos.<sup>461</sup>

Ahora bien, y esto me interesa subrayarlo, el terreno de constitución de este vínculo hegemónico es el de la ideología, pues el liderazgo que plantea va más allá del liderazgo político, es también un liderazgo intelectual y moral: un “bloque histórico” es unificado por una serie de ideas o valores compartidos por varios sectores, los cuales producen una voluntad colectiva.<sup>462</sup> Es la construcción de lo que llamaría *ideología orgánica*, la cual no es una visión puramente clasista del mundo, sino que sería construida con elementos más allá de la pertenencia de clase.

Para Gramsci, ideología no es un sistema de ideas y tampoco puede entenderse como falsa conciencia. Más bien, es un “[...] todo orgánico y relacional, encarnado en aparatos e instituciones que suelda en torno a ciertos principios articuladores básicos la unidad de un bloque histórico”.<sup>463</sup> Los sujetos políticos, como ya se indicó, no son para Gramsci “clases”, sino “voluntades colectivas” complejas articuladas alrededor de determinados elementos ideológicos: “la voluntad colectiva resulta de la articulación político-ideológica de fuerzas históricas dispersas y fragmentadas”.<sup>464</sup>

La importancia del aspecto cultural en la actividad colectiva práctica es resaltada, pues es el “hombre colectivo” producto de una “unidad cultural” el que realiza los actos históricos contingentes: una multiplicidad de voluntades dispersas y con objetivos heterogéneos se unifica alrededor de un único objetivo, de una concepción del mundo en común. Esta articulación hegemónica modifica las identidades de los elementos heterogéneos que la construyen al ser *incorporada* a la propia identidad de los agentes. Es de esta manera que se realiza lo que Mouffe y Laclau llaman “práctica hegemónica de la democracia”.<sup>465</sup>

---

<sup>460</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 76.

<sup>461</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 77 y 84.

<sup>462</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 77-79.

<sup>463</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 78.

<sup>464</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 78.

<sup>465</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 79 y 80.

Sin embargo, la crítica a Gramsci es que, a fin de cuentas, concibe la identidad relacional lograda a través de prácticas articulatorias como unificada por un solo principio: la unicidad de este principio unificante y su carácter necesario de clase no resultan de la lucha hegemónica contingente, sino del marco estructural necesario y dentro del cual esta lucha tiene lugar. Éste es el último núcleo esencialista de su teoría, su fundamento ontológico. De esta forma, a la vez que se concibe la centralidad de la clase obrera como dependiente de su posibilidad de salir de sí misma y articular su identidad a una pluralidad de reivindicaciones democráticas (transformando su misma identidad), también se ve en su papel articulador un carácter necesario asignado por la infraestructura. Hay una ambigüedad entre el carácter *histórico* de la articulación hegemónica, y su carácter *necesario* de clase.<sup>466</sup>

La crítica al marxismo se ha centrado, en muchas ocasiones, en este esencialismo clasista que podemos ver en Gramsci. Los movimientos feministas han contribuido a poner en entredicho esta idea clasista de la constitución de los sujetos políticos, la idea de que su estatus sea el de identidades fijas, predeterminadas, afirmadas al margen de la lucha política y sólo por el lugar que ocupan en la estructura económica de producción; la idea de que sus intereses son unívocos, homogéneos, progresivos en sí mismos, y de que su misión histórica ha de cumplirse inevitablemente (etapismo).<sup>467</sup> Y, sin embargo, el movimiento feminista ha caído en formas similares de autodefinición y acción cuando se autoproclaman “[...] el nuevo movimiento social, como el llamado a resolver todos los vicios de la política existente, y a ocupar, en algún sentido, el lugar que otros movimientos han dejado vacante [...]”<sup>468</sup>

Sin embargo, es claro que lo más relevante, lo más rescatable del italiano es la forma en que entiende la articulación hegemónica. El esencialismo puede ser practicado por cualquier movimiento social que se quiera autoproclamar como sujeto político privilegiado, como sujeto histórico. El carácter esencialista de una unificación alrededor de alguna identidad específica define las ideas y valores de la articulación de antemano. Por el contrario, una postura que asuma el carácter contingente (histórico) de la articulación hegemónica pondrá énfasis, más bien, en este proceso de articulación y, por ello mismo, en la construcción o unificación de la ideología orgánica que los unifica. Éste es el punto que nos interesa ahora, pues enfocarnos en la lucha ideológica nos permitirá relacionarla con el tema de la dominación/liberación pedagógica.

---

<sup>466</sup> Laclau y Mouffe, 1987: 80-82.

<sup>467</sup> Gutiérrez, G., 2002: 67.

<sup>468</sup> Gutiérrez, G., 2002: 68.

Desde la perspectiva de Gramsci, todos los hombres son filósofos puesto que en su obrar se encuentra contenida una concepción del mundo, una filosofía, que se convierte en forma de vida y se realiza en la vida práctica. Mas hay que tener en cuenta que, desde su perspectiva, la conciencia del hombre (del niño) no es algo individual ni individuado, sino el reflejo de la fracción de sociedad en que participa, de las relaciones sociales en que se ve envuelto, desde la familia, el vecindario, el pueblo, hasta el Estado<sup>469</sup>: «No puede haber asociación permanente y con capacidad de desarrollo que no esté sostenida por determinados principios éticos, que la misma asociación impone a cada uno de sus componentes con vistas a la consistencia interna y a la homogeneidad necesarias para alcanzar este fin».<sup>470</sup> En este sentido, todos los hombres son filósofos -aunque no filósofos profesionales, los cuales son técnicos de la filosofía- por compartir, hasta cierto punto y en diferentes grados, la filosofía de una época histórica.

Cada época histórica concreta -y las relaciones económicas y sociales específicas de ella- se caracteriza por producir una forma cultural específica, una filosofía que es, sin embargo, espontánea y se encuentra contenida en: 1) el lenguaje como conjunto de nociones y conceptos determinados; 2) el sentido común como construcción histórica popular, acrítica, incoherente (mas no irracional), implícita e inconsciente, generalmente impuesta mecánicamente por el ambiente externo y que refleja las condiciones de vida y la historia de las relaciones hegemónicas; 3) el folklore como reflejo de las condiciones de vida cultural de un pueblo (religión popular, sistema de creencias, supersticiones, etcétera), las cuales pueden en ocasiones fosilizarse, es decir, prolongarse después de que las condiciones materiales han sido cambiadas.<sup>471</sup>

Cada forma cultural unifica a los individuos en estratos numerosos con diferencias y distinciones histórico-sociales, reflejadas en las prácticas que realizan sus miembros. Sin embargo, debemos tener claro que, para Gramsci, no debemos entender esta forma de pensar como una especie de mecanicismo ineludible o como un determinismo social inescapable, lo cual significaría asignar al hombre una pasividad estructural absoluta (en su *rol* social). El materialismo de Gramsci y de Marx no es una sumisión a la estructura económica, a la materia. Por el contrario, es una liberación *de* la «materia», pues es mediante la conquista de las fuerzas materiales que se puede conquistar la personalidad. Es ante una situación de opresión que «la contradicción económica se

---

<sup>469</sup> Gramsci, A., 1992: 148. Me interesa señalar la similitud existente entre esta forma de entender la conciencia y los marcos ineludibles de Charles Taylor, desarrollados en el capítulo 3.

<sup>470</sup> Gramsci, A., 1992: 165.

<sup>471</sup> Gramsci, A., 2010: 354 y 365, 489; Gramsci, A., 1992: 240; Rigal, L., 2012: 128-132.

convierte en contradicción política y se resuelve políticamente en una inversión de la práctica”.<sup>472</sup> Como hemos visto, éste es el caso no sólo para la contradicción económica, otras formas de contradicción funcionan de manera similar.

Así, por un lado es cierto que el hombre es producto de diversas relaciones, en tanto que individuo con los demás hombres (a diversos niveles) y con la naturaleza.<sup>473</sup> Pero, por el otro lado, el hombre no es estático, sino que es un proceso, el proceso de sus actos (–[...]) la naturaleza del hombre es la <<historia>>”<sup>474</sup>), pues el hombre deviene constantemente al cambiar las relaciones económico-sociales; como tal, es actividad que contribuye a modificar el ambiente social en que se desenvuelve, conservando ciertas características y cambiando otras,<sup>475</sup> es decir, –[...]) tiende a establecer normas’, reglas de vida y de conducta”. De esta forma, Gramsci resalta el carácter político del hombre al decirnos no sólo que todos somos filósofos, sino también que todos somos –legisladores” en mayor o menor grado. Es lo que llama –modificación molecular de la sociedad”, pues cada uno es legislador aunque acepte directrices de otro: al ejecutarlas, controla que otros las sigan, las comprendan y las divulguen.

En este sentido, afirma que todo acto tiene resultados en la vida, y así el creer en una teoría en lugar de en otra tiene también reflejos particulares en la acción: –[...]) lo que determina directamente la acción política no es la estructura económica, sino la interpretación que se dé de ésta y de las llamadas leyes que rigen su desarrollo”.<sup>476</sup> Así, haciendo un balance dialéctico, los acontecimientos dependerán tanto de la acción u omisión de las voluntades de muchos dentro de un contexto concreto, como de la conciencia que tengan de esa voluntad y de su capacidad de orientarla hacia algún fin. En este sentido, se vuelve clara la tajante afirmación –Todo es político,<sup>477</sup> incluso la filosofía o las filosofías [...]”.<sup>478</sup> El Estado ejerce la hegemonía mediante un *rapport* pedagógico –es decir, interviene como voluntad centralizadora y, así, como educador-, por lo que podemos decir con seguridad que una relación pedagógica atraviesa toda la sociedad, que –la

---

<sup>472</sup> Gramsci, A., 2010: 445. Gramsci, a fin de cuentas, parece adjudicar a la clase obrera el papel necesario de sujeto político unificante, es un último núcleo esencialista, un último fundamento ontológico de su teoría de la articulación hegemónica, como quedará clara posteriormente.

<sup>473</sup> Gramsci, A., 2010: 437 y 438.

<sup>474</sup> Gramsci, A., 2010: 280.

<sup>475</sup> Gramsci, A., 1992: 94.

<sup>476</sup> Gramsci, A., 2010: 45 y 46.

<sup>477</sup> Debemos dejar claro que el término *política* aquí está siendo utilizado en un sentido laxo, refiriéndose a la relación existente entre el Estado (como sociedad política) y la sociedad civil (Gramsci, A. 2010: 276); no se le entienda en el sentido que hemos mencionado en el capítulo 2, en que sólo existe política entre libres e iguales, en relaciones dialógicas de no-dominación, como lo define Finley, y según la cual sólo existiría política en contextos realmente democráticos.

<sup>478</sup> Gramsci, A., 2010: 281.

*relación educativa es siempre una relación política, es decir, tiene que ver con la construcción, apropiación y distribución del poder*”.<sup>479</sup>

La dominación ideológica podría denominarse, así, y de manera escandalosa tal vez, relación pedagógica. Toda filosofía tiene implícita alguna forma de pedagogía y toda pedagogía es política. Y completando el silogismo, toda filosofía es política. Se nos muestra, así, el carácter ideológico de la pedagogía y viceversa. La dominación ideológica es, así, una dominación pedagógica.

Si volvemos a la definición del subalterno como aquel que no tiene lugar de enunciación, que no puede hablar porque no sabe expresarse, podemos decir que el subalterno no tiene una pedagogía propia, que es educativamente pasivo, pedagógicamente dominado. Ya veíamos que el subalterno –aloja” al opresor dentro de sí, toma al opresor como modelo de –hombre”, tiene una conciencia dividida entre su –filosofía” propia y aquella impuesta de manera subrepticia en él por el opresor, la primera de las cuales se manifiesta en la práctica mientras que la segunda se contradice con ella, provocando pasividad política en muchos casos. Y ante este nuevo panorama de la relación pedagógica que atraviesa la sociedad, no podemos hacer caso omiso de los medios –educativos”, es decir, los medios que difunden una ideología específica, cuyo objetivo es cristalizar las relaciones sociales, mantener el *status quo* y reproducir las relaciones de opresión.

Ya Gramsci había visto el peso que el teatro, el cine, los altavoces, etcétera, tenían en producir obstáculos y errores en la producción ideológica: –Incluso hoy la comunicación hablada es un medio de difusión ideológica que alcanza una rapidez, un área de acción y una simultaneidad emotiva enormemente más amplias que la comunicación escrita [...] pero superficialmente, no en profundidad”.<sup>480</sup> Inclusive llega a calificar a la literatura comercial como estupefaciente popular, como opio. Actualmente, existen formas mucho más sutiles a la vez que más agresivas de difusión ideológica, de dominación pedagógica, a través de las redes sociales, la televisión, la proliferación de centros educativos con tendencias marcadamente reaccionarias, una publicidad ubicua que vende –formas de vida” y garantiza *status* a través de la adquisición productos, entre los cuales se encuentran los productos políticos, los partidos, etcétera.

Es necesario, entonces, que la lucha ideológica se ejecute conscientemente como una lucha pedagógica, no para –sacar” a los subalternos de su situación concreta de opresión- de forma paternalista-, sino para volver crítica la ya existente actividad que realizan. Es realizar, para seguir

---

<sup>479</sup> Rigal, L., 2012: 124.

<sup>480</sup> Gramsci, A., 1992: 242.

con el vocabulario Gramsciano, una crítica del sentido común, la cual no es una negación de éste, sino una relación dialéctica, pues no se puede hacer caso omiso de la razón histórica del folklore. Sin embargo, sus elementos deben ser superados. Se debe, entonces, partir de los sentimientos espontáneos de las masas para llegar al núcleo sano del buen sentido,<sup>481</sup> hacer una crítica del sentido común y del folklore para llegar a una filosofía de la *praxis* que pueda convertirse en sentido común renovado, una filosofía conectada con la vida práctica.<sup>482</sup> Es la posibilidad de que sea realizada la narración de la historia de los grupos subalternos, que siempre ha sido disgregada y episódica, para darle coherencia.

Ahora bien, los grupos dominantes siempre imponen su iniciativa a los subalternos, incluso cuando éstos se revelan o se levantan –a través de medios de administración de la protesta/violencia o mediante coacción-. Los dominadores rompen constantemente la tendencia a la unificación o integración de los subalternos,<sup>483</sup> muchas veces mediante métodos pedagógicos/ideológicos específicos. Por ejemplo, la educación “bancaria” de la que habla Freire, esencialmente anti-dialógica y contraria la pedagogía de la liberación, fundamentada en el diálogo. Como ya señalamos, democratización implica empoderamiento. La emancipación de los subalternos sólo será posible, si pretendemos coherencia, a través de una pedagogía coherente con los principios democráticos. Una educación que se oponga a ellos será, con seguridad, una mitificación.

#### 5.3.4 Educación y emancipación

Como hemos intentado mostrar en el capítulo 1, el Estado no es agnóstico, no puede realizar la abstinencia epistémica que los teóricos liberales han intentado defender. El lenguaje de la razón pública no utiliza términos neutrales, no es un *esperanto moral* con valor exclusivamente político, mas no epistémico o moral. Continuando con la analogía, se pueden hacer a las teorías que plantean la posibilidad de alcanzar principios de justicia neutrales las mismas objeciones que se han planteado al esperanto. Al problema del relativismo lingüístico se ha respondido que entre lengua y lengua existen expresiones sinónimas hasta cierto punto. Se supone, así, que el esperanto, que basa su efabilidad en la cantidad de obras literarias traducidas, puede traducir cualquier lenguaje natural de manera efectiva. Sin embargo, no debemos olvidar que Zamenhof recurre a raíces comunes de las lenguas neolatinas, germánicas y eslavas, es decir, a lenguas indoeuropeas –y no sólo para el

---

<sup>481</sup> Rigal, L., 2012: 128 y 129.

<sup>482</sup> Gramsci, A., 2010: 371.

<sup>483</sup> Gramsci, A., 2010: 493.



léxico, sino también para la sintaxis-. Así, “[...] si una lengua a posteriori da por descontado que existe un sistema del contenido igual para todas las lenguas, este modelo de contenido acaba siendo inevitablemente el modelo occidental”.<sup>484</sup>

Las razones por las que se impone alguna lengua (fuera una lengua natural como el inglés o *a posteriori* como el esperanto) son, en su mayoría, de naturaleza extralingüística, pues no se pueden aducir razones “científicas”, objetivas o neutrales para su utilización como lengua internacional. Es el caso del inglés: “El actual éxito del inglés nace de la suma de la expansión colonial y mercantil del imperio británico y de la hegemonía del modelo tecnológico estadounidense”,<sup>485</sup> y no del hecho de ser una lengua relativamente sencilla, con muchos monosílabos, flexible, etcétera. Así, la utilización del esperanto como lengua internacional respondería a las mismas razones político-económicas por las que se ha utilizado el griego, el latín, el francés, el inglés o el suahili, en diferentes coyunturas a lo largo de los siglos.<sup>486</sup>

Así, se nos muestra que las teorías liberales de la justicia son comprensivas, pues los mismos conceptos supuestamente “neutrales” que utilizan (como el de razonabilidad) sirven para discriminar entre comportamientos morales y políticos, desde una perspectiva occidental (y, posiblemente, anglosajona). Es por ello que Gramsci nos dice, como hemos visto antes, que un Estado tiende a difundir una concepción de la vida a través de la escuela, la política, el derecho, etcétera (la estructura material de la ideología), mientras desalienta otras concepciones, implícita y explícitamente.<sup>487</sup>

Es esta carga ideológico-pedagógica que todo Estado lleva consigo inevitablemente la que hace comprensible la duda de Spivak acerca de la posibilidad del subalterno de hablar y de ser escuchado. La posibilidad latente de que el subalterno que aprenda los lenguajes del opresor para poder expresarse sea cooptado o asimilado, reproduciendo de esta forma la violencia epistémica que domina al subalterno, hace comprensible la respuesta negativa de la filósofa, y da relevancia a la pregunta de si es posible una producción ideológica subalterna. Me parece que la preocupación tanto de Gramsci como de Freire es similar a la de Spivak, aunque ellos terminen por dar una respuesta afirmativa a la pregunta sobre la posibilidad de elaborar un lugar de enunciación de los subalternos.

---

<sup>484</sup> Umberto Eco, *La búsqueda de la lengua perfecta*, España, Ed. Altaya, Col. Grandes Obras del Pensamiento Contemporáneo, 1999, pp. 276 y 277.

<sup>485</sup> *Ibid*, 277.

<sup>486</sup> *Id*.

<sup>487</sup> Gramsci, A., 2010: 490.

Gramsci considera que toda clase dominante crea su grupo de intelectuales, pues considera que los intelectuales son los “delegados” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía y el gobierno político, es decir, aquellos que logran el consenso “espontáneo” a la orientación impresa a la vida social por el grupo dominante.<sup>488</sup> Una clase dominante pretende mantener a los “simples”, los subalternos, en su filosofía del sentido común, haciendo una distinción radical entre los “sencillos” y los intelectuales, entre el “pueblo” y los estratos superiores, pero manteniéndola mediante la “simplificación” de la ideología para las clases subalternas, a través de una educación dogmática. Es así que las clases subalternas no saben crearse una categoría propia de intelectuales, sino que se identifican con los “intelectuales” de las clases dominantes encargados de difundir una ideología. Podemos afirmar, entonces, que las clases subalternas no saben crearse una conciencia “para sí”, una conciencia de su función en el campo económico, social, político y cultural.

Por otro lado, los intelectuales que mantienen discursos contestatarios a las clases dominantes están, en su mayoría, distanciados del pueblo (de los oprimidos), con lo que en realidad lo abandonan a los influjos educativos tradicionales y al influjo mediático. Gramsci realiza, así, una crítica a la incapacidad de los intelectuales de crear unidad ideológica para realizar una reforma intelectual y moral. El nuevo modo de ser intelectual ya no puede residir sólo en la elocuencia<sup>489</sup> o en la capacidad teórica, sino que los intelectuales deben inmiscuirse en la vida práctica, deben crear una filosofía de la *praxis*, en la que se pretenda conducir a los “simples” a una concepción superior de la vida mediante el contacto con ellos: construir un “bloque” intelectual-moral que posibilite políticamente un progreso intelectual de masa y no sólo de grupos intelectuales.<sup>490</sup>

No se trata de que los intelectuales se conviertan en una *elite* que manipule y dicte las nuevas concepciones a los subalternos. Ello significaría seguir en la concepción de la separación entre intelectuales y pueblo. Más bien, Gramsci piensa en lo que llama “el intelectual orgánico” que trabaja para elevar intelectualmente los estratos populares para que surjan intelectuales de las masas, creando un lenguaje común y modos comunes de razonar, así como un terreno cultural común entre personas no profesionales intelectuales (que no son *técnicos* del trabajo intelectual), que no tienen la disciplina y la costumbre de efectuar las tareas técnicas del intelectual.<sup>491</sup> Esto es,

---

<sup>488</sup> Gramsci, A., 1992: 56 y 57.

<sup>489</sup> Es interesante hacer notar que la retórica o elocuencia no funciona por sí misma, no es un fin en sí misma, sino que es una herramienta para defender una postura. Es sólo efectiva una vez que el “pueblo”, el grupo oprimido, ha alcanzado un “para sí”, la comprensión de su papel en los distintos campos y, a través de la retórica, puede enunciarlo y resignificarlo.

<sup>490</sup> Gramsci, A. 1992: 78.

<sup>491</sup> Gramsci, A. 2010: 384.

conectar los estratos intelectuales con un grupo social fundamental, de forma que se cree la más amplia base posible para dar a la cultura y a la técnica superiores una estructura democrática.<sup>492</sup> El intelectual, el filósofo es, así, el político, el hombre activo que es capaz de modificar el ambiente, el conjunto de relaciones socio-económicas. En este mismo sentido, el valor histórico de una filosofía depende de la eficacia práctica que alcanza, de la forma en que reacciona sobre la sociedad, de los efectos positivos y negativos que determina sobre ella, de la capacidad que tiene de fomentar o desalentar la creación o estructuración de una interpretación de la realidad.<sup>493</sup>

Es importante tener claro que el intelectual no puede prescribir a los subalternos el rumbo de acción, no puede “donar” o “depositar” los conocimientos necesarios para su emancipación, pues ello reproduce la pasividad del subalterno y la violencia epistémica. Así, tiene que partir de una situación real y concreta de los oprimidos, partir del sentido común acrítico, del folklore, para darle coherencia a los principios y problemas que plantean los grupos subalternos con su actividad práctica, para llegar a un sentido común renovado.

Por otro lado, tampoco puede el intelectual caer en el extremo comunitarista de respeto de la espontaneidad caótica del pueblo *niño* -de su inocencia *inmaculada*-, de respeto a la pluralidad acrítica de concepciones de la vida, pues ello implicaría abandonar al pueblo a un condicionamiento conformista retrógrado y estático<sup>494</sup> (como el pluralismo liberal en ocasiones hace). El multiculturalismo de *pedigree*, por más idílico que suene, es acrítico por su falta de dinamismo. Un grupo, sea subalterno o dominante, que pretenda permanecer inalterado al hacer política es un grupo acrítico, posiblemente anti-dialógico y, más probablemente, no democrático. La concienciación crítica para elaborar las experiencias históricas debe ser hecha por/con los propios subalternos, de lo cual no se sigue que ellos no sufran una transformación en su modo de ser:

Conocerse a sí mismo quiere decir ser uno mismo, quiere decir adueñarse de sí mismo, distinguirse, salir fuera del caos, ser un elemento de orden, pero del propio orden y de la propia disciplina hacia un ideal. Y no puede obtenerse esto si no se conocen también los demás, su

---

<sup>492</sup> Gramsci, A., 2010: 393. Se ha llegado a pensar que, cuando se habla de democracia en relación a Antonio Gramsci, se efectúa un desplazamiento semántico del término. Sin embargo, como pretendo mostrar en lo que sigue, Gramsci utiliza sumadas veces el término, en un principio relacionado con la democracia centralista de los consejos de fábrica (*Soviets*), pero más adelante en su vida con modelos de participación democrática.

<sup>493</sup> Gramsci, A., 2010: 275 y 438.

<sup>494</sup> Gramsci, A., 1992: 57. En este sentido, Gramsci debate contra la noción naturalista de educación de Rousseau, en que se debe dar rienda suelta al libre desarrollo espontáneo de la personalidad (pp. 136 y 178).

historia, la sucesión de los esfuerzos que se han realizado para ser lo que son, para crear la civilización que han creado y a la que nosotros queremos sustituir con la nuestra.<sup>495</sup>

La cultura que se obtiene de la crítica al sentido común, el buen sentido, es organización y disciplina del propio yo, toma de posición de la propia personalidad, conquista de la conciencia por la que se llega a comprender el propio valor histórico y la función del grupo subalterno en la vida, los derechos y los deberes. Pero también puede significar el abandono de prácticas y creencias contrarias a esta nueva toma de posición. La adquisición de una concepción del mundo consciente y crítica implica poder escoger la esfera de la propia actividad y la *participación* en la producción de la historia del mundo para hacerla unitaria y coherente, para conocer los problemas planteados por la propia realidad concreta.<sup>496</sup> En este sentido, debe existir una unidad entre pedagogía y vida, si se quiere que haya una participación activa del alumno en su educación (en la escuela). Y, sin embargo, el conocimiento, la experiencia transmitida, se debe aprender con una perspectiva que vaya más allá de un fin inmediato práctico-profesional, pues se debe dirigir hacia la *formación* del carácter a través de la asimilación del pasado cultural (narración de la historia).<sup>497</sup> Es por ello que la educación y los conocimientos necesarios para poder realizar esta toma de conciencia no pueden ser una donación. El sentido sólo se logra re-construyendo, mas no habitando algo pre-construido.

La filosofía de la *praxis* relacionada con este tipo de pedagogía es coherente con la democracia pues historiza el pensamiento, enseña que no hay una realidad *por sí, en sí y para sí*, sino una relación histórica con los hombres que la modifican; es decir, se concibe la filosofía como una “voluntad” racional que se realiza en cuanto corresponde con necesidades objetivas históricas y concretas.<sup>498</sup> En el capítulo cuarto, mostramos la importancia que tiene para la democracia la asunción de la falibilidad/falsabilidad<sup>499</sup> epistemológica, pues ello abre el espacio para la inclusión

---

<sup>495</sup> Gramsci, A., 2010: 103 y 104.

<sup>496</sup> Gramsci, A., 1992: 103 y 104; Gramsci, A., 2010: 365.

<sup>497</sup> Gramsci, A., 1992: 148 y 149.

<sup>498</sup> Gramsci, A., 1992: 237 y 238.

<sup>499</sup> ¿Es pertinente exigir de los ciudadanos participantes en una democracia aceptar la falibilidad de sus creencias? ¿No es lo mismo que exigirles aceptar la posibilidad de que su fe sea falsa, lo cual es un acto performativamente incompatible con ella? No se tiene fe por probabilidad: la fe es un acto total: se tiene o no. Sin embargo, la exigencia es que, cuando el ciudadano se presente a la discusión pública, los argumentos que se presenten (aunque su fuente valorativa y de contenidos morales sea esa fe, su doctrina comprensiva) tengan una forma tal que sean falseables, y que las afirmaciones se presenten como revisables. Hacer lo contrario, presentar afirmaciones como absolutas, incluso si provienen del campo científico, es atentar contra el espíritu y las prácticas democráticas.

de alternativas que, de otra manera, serían excluidas de antemano. La tesis de la historicidad del pensamiento es consecuente con esta tesis.

No de otra manera plantea Freire el principio fundamental de la pedagogía del oprimido. Podemos ver, en su programa de alfabetización, que antes de comenzar a alfabetizar era necesario problematizar el concepto de cultura para superar la comprensión ingenua del oprimido y desarrollar la crítica. Así, se planean actividades en que se ponga énfasis en un concepto antropológico de cultura como distinta a la naturaleza (a la espontaneidad), en que se enfatice el papel activo del hombre *en y con* la realidad; la cultura entendida, entonces, como producto de la actividad del hombre, de su trabajo, y de una relación dialéctica con la naturaleza. Pero la cultura entendida, también, como adquisición sistemática de la experiencia humana con sentido histórico, no prescrita o impuesta. Y como resultado de todo ello, un concepto del hombre como sujeto *agente* en y con el *mundo*.<sup>500</sup> Este concepto, al enfocarse en la relación *mundo/actividad humana*, es coherente con una interpretación historicista de la cultura, similar a la de Gramsci y, por tanto, compatible e impulsora de la democratización.

Pero, ¿es pertinente y democrático enseñar un concepto antropológico de cultura a un grupo subalterno? ¿No es ello una imposición, una donación de un saber de intelectuales? Este problema no es ajeno al planteamiento de Freire. Por ello expone y distingue dos grandes concepciones de educación, dentro de las cuales entrarían los diferentes modelos educativos, dependiendo de su tendencia: la concepción *bancaria* de la educación, y la concepción problematizadora de la educación:

A) Educación Bancaria: A grandes rasgos, en la concepción bancaria, en que la distinción educador/educando es tajante, el educador es siempre el agente, el sujeto<sup>501</sup> cuya tarea consiste en “llenar” a los educandos (pasivos, objetivados) con los contenidos de una narración monológica (como opuesta a dialógica). La enseñanza es estática, incuestionable por cuestiones de autoridad y,

---

<sup>500</sup> Freire, P., 1997: 105 y 106. Es importante no interpretar el concepto de *mundo* de Freire en un sentido realista o empirista. *Mundo* se refiere, de manera similar a como lo hace Arendt, a la construcción social de la realidad: “Descubro ahora que no hay mundo sin hombre”, campesino durante los trabajos pedagógicos realizados en Chile por Freire, en Freire, P., 1991: 89. Como hemos señalado en el capítulo 4, incluso dentro de las comunidades científicas la actividad de los miembros que sostienen un paradigma condiciona su visión del mundo: un mismo fenómeno es visto de forma diferente por miembros de paradigmas en competencia, a tal grado que podríamos decir que *viven en mundos distintos*.

<sup>501</sup> Es curioso que, al referirse a la violencia epistémica ejercida por los grupos dominantes occidentales, Spivak utiliza un juego de palabras, diciendo que Occidente desea conservarse como el único *subject*, palabra que puede traducirse como *sujeto* o como *tema*. Spivak, G., 1998: 1.

por tanto, desvinculada de la experiencia existencial de los educandos que, por esta misma razón, se convierte en destino, es determinista. El educador no se comunica, sino que hace “comunicados” que “deposita” (de ahí el nombre de *bancaria*) en el educando, quien los recibe pasivamente, los memoriza, los repite. El conocimiento es una donación de los que saben hacia aquel considerado como totalmente ignorante. Y ésta es una de las herramientas ideológicas de este tipo de educación: la absolutización de la ignorancia, que se encuentra siempre en el *otro*. Con esta educación como donación, como depósito, en la que se anula la capacidad crítica de los educandos y se fomenta la ingenuidad, tanto menos desarrollará la conciencia de su inserción en el mundo y de su capacidad de transformarlo, la conciencia de sí mismo como sujeto y agente.<sup>502</sup>

Este tipo de educación considera a los excluidos como “seres fuera de” la sociedad que deben ser incorporados a ella, a su estructura que los oprime, de manera que su liberación de la opresión consiste en triunfar en la carrera laboral dentro de la estructura opresiva (el que triunfa ya no es oprimido).<sup>503</sup> Se justifican este tipo de “oportunidades” formales (pues formalmente todos pueden acceder a los puestos más altos, siempre y cuando “no sean perezosos”, siempre y cuando adapten sus “mentalidades ineptas” a la sociedad en que viven) como tendencias democráticas. Desde esta perspectiva, la democratización significa que un “manobra” se pueda convertir en un obrero cualificado que ingrese a los puestos más elevados y especializados,<sup>504</sup> y en eso consiste la finalidad de este tipo de educación. Sin embargo, este tipo de escuela que se predica como democrático “[...] no sólo está destinada a perpetuar las diferencias sociales, sino a cristalizarlas en formas chinas”.<sup>505</sup>

La educación *bancaria* no tiene la finalidad de empoderar sino en el sentido de prepararlos para concursar en la competencia laboral, en un mercado libre, y las capacidades que “dona” son aquellas útiles para reproducir las relaciones dentro de las estructuras de dominación y opresión, para reproducir un tipo de ciudadano que se inserte pasivamente en estas estructuras. De esta manera, la educación se convierte en una práctica de dominación, sustentada en una relación vertical anti-dialógica, en la que unos tienen la palabra “verdadera” y los otros sólo escuchan, no pueden hablar porque son “absolutamente ignorantes”. No es posible, para los oprimidos, pronunciarse sobre el *mundo*, sobre su función en él. El anti-diálogo es paternalista y se basa en la lógica de la conquista del otro, en donde hay un sujeto conquistador y un objeto conquistado, cuyas

---

<sup>502</sup> Freire, P., 1991: 71-75. Es clara la relación que esta forma de educación tiene con los modelos conductistas (*behaviourist*).

<sup>503</sup> Freire, P., 1991: 76.

<sup>504</sup> Gramsci, A., 1992: 152 y 153.

<sup>505</sup> Gramsci, A., 1992: 152.

finalidades le son impuestas por el primero. De esta manera, no le es posible al oprimido –ad-mirar” al mundo, pues se le ha entregado una *mitificación* de éste: –De ahí que los opresores desarrollen una serie de recursos mediante los cuales proponen a la ‘admiración’ de las masas conquistadas y oprimidas un mundo falso. Un mundo de engaños que, alienándolas más aún, las mantenga en un estado de pasividad frente a él”.<sup>506</sup>

B) Educación Problematicadora: para Gramsci la tendencia democrática consistiría en que cualquier –ciudadano” pueda convertirse en –gobernante”, en la coincidencia de gobernantes y gobernados (o gobierno con el consenso de los gobernados), “[...] asegurando a todo gobernado el aprendizaje gratuito de las capacidades y de la preparación técnica general necesaria para este fin”.<sup>507</sup> Es una educación humanista,<sup>508</sup> problematicadora, que parte del supuesto de que el poder *pronunciar* el mundo abre la posibilidad de transformarlo. La palabra *verdadera*<sup>509</sup> es una unión entre acción y reflexión, lo que Gramsci llama *praxis*: –De ahí que decir la palabra verdadera sea transformar al mundo”.<sup>510</sup> La palabra privada de su dimensión activa es alienada, no reflexiva, es palabrería. Por el contrario, el pronunciamiento del *mundo*, como mediador entre los hombres, retorna dialógicamente. El pronunciamiento primero, problematicado y problematicándolo, exige a los dialogantes un nuevo pronunciamiento. De un primer momento de *ad-miración* del mundo (posiblemente ingenua, acrítica, cercana al sentido común), el cual permite la pronunciación, se llega a un segundo momento (y a un tercero, de ser necesario) de problematicación, en que no sólo

---

<sup>506</sup> Freire, P., 1992: 177.

<sup>507</sup> Gramsci, A., 1992: 153. La relación con la *Paideia* democrática no puede ser más clara.

<sup>508</sup> Freire se preocupa mucho de distinguir entre humanista y humanitaria, para no confundir este tipo de proyecto con aquellos de la “falsa generosidad” de los opresores que, mediante la beneficencia, y logrando una imagen pública positiva, evitan que la alimentación, la salud, la educación, la vivienda digna, etcétera, adquieran el estatus de derechos, manteniéndose como donaciones debidas al humanitarismo de los opresores, a su buena voluntad (todos los embajadores de buena voluntad que, millonarios en Hollywood, esparcen migajas en los países pobres, para después comprarse una pequeña isla o un insignificante carro deportivo). La posibilidad de acceder a estos servicios se convierte, entonces, en la *oportunidad* de ser seleccionado para recibir tales beneficios de una empresa privada de beneficencia, pero ha perdido toda posibilidad de ser un derecho. No es casualidad que los diputados y senadores de nuestro país asistan al Teletón a donar dinero en lugar de promover políticas efectivas para las personas con discapacidad, o impulsar políticas de salud pública que enfrenten un problema tan grave.

<sup>509</sup> Verdadero, en este sentido, no tiene que ver con una cualidad ontológica ni epistemológica, sino práctica. Es la noción marxista de que en la práctica es donde se muestra lo “verdadero” de un pensamiento, de una ideología. Es la idea pragmática de la “verdad” como coherencia con otras afirmaciones ya aceptadas como verdaderas, y del lenguaje como práctica de significación social.

<sup>510</sup> Freire, P., 1992: 99.

ad-miramos el mundo de manera diferente, sino que (re) ad-miramos nuestra propia admiración, nuestra acción, somos conscientes de ella.<sup>511</sup>

Este tipo de educación problematizadora, para la cual el diálogo es su punto de partida, se sustenta en una visión diferente del hombre y del oprimido. Para este tipo de educación, el hombre no es un ser aislado en el mundo que se relaciona con los otros por yuxtaposición. Más bien, los hombres están con el mundo y con los otros, son recreadores del mundo. El pensamiento se concibe como comunicación de una realidad social, encuentra su fuente generadora en la acción sobre el mundo, *praxis*, acción y reflexión sobre el mundo concreto y las relaciones de los hombres entre ellos a través de él. La conciencia es vista como *intencionalidad*, como voluntad.<sup>512</sup>

El énfasis en la cualidad dialógica de la educación problematizadora implica la superación de la dicotomía educador-educandos, de manera que se pueda superar la contradicción opresores-oprimidos. Se establece una relación horizontal de comunicación, de búsqueda, una relación crítica.<sup>513</sup> Esta superación resulta en una nueva manera de entender la relación de los dos polos de la educación, como la relación del educador-educando *con* el educando-educador. Así, [...] ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión, y el mundo es el mediador”.<sup>514</sup> Es una educación que el joven Gramsci veía en los consejos de fábrica (los *Soviets*), en la democracia obrera de corte centralista. En éstos, todos los obreros podían formar parte de ellos y participar en ellos para modificarlos. Los individuos sin formar podían lograr afinarse en la discusión para la selección de los representantes. Así cobraban sentido de la responsabilidad de la libertad, de la responsabilidad social, convirtiéndose en ciudadanos activos. Las masas adquirirían algún grado de capacidad y conciencia política, pues los miembros de los consejos se educaban recíprocamente.<sup>515</sup> En estos consejos, los ciudadanos ejercen sus capacidades en la discusión en común, que modifica simpatéticamente las conciencias, unificándolas y llenándolas de activo entusiasmo”.<sup>516</sup>

---

<sup>511</sup> Freire, P., 1992: 100 y 101.

<sup>512</sup> Freire, P., 1992: 78-85.

<sup>513</sup> Freire, P., 1997: 104 y 105.

<sup>514</sup> Freire, P., 1992: 86.

<sup>515</sup> Gramsci, A., 1992: 50-59.

<sup>516</sup> Gramsci, A., 1992: 62. En este contexto, no importa demasiado si los consejos realmente funcionaban como Gramsci los describe o no. La teoría pedagógica y la metodología extraída de su interpretación del funcionamiento de los *Soviets* es lo relevante. La enseñanza histórica, si bien relevante, no es nuestro objeto de estudio por ahora.



De acuerdo con lo anterior, este tipo de relación provoca un cambio epistémico en la visión de los oprimidos: lo que antes aparecía como objetividad dada, como fatalismo, ahora se presenta como problema, como desafío: el mundo se presenta como una realidad en proceso, no como realidad estática. Los hombres, a su vez, se perciben a sí mismos como proceso, como *siendo* en el mundo, con el mundo. Establecen, así, una relación dialéctica con el mundo, lo desmitifican y afirman el carácter histórico tanto del *mundo* como del hombre: el hombre en tanto ser inconcluso y el mundo en tanto realidad inacabada y en constante proceso de interpretación.<sup>517</sup>

Este tipo de educación es coherente con la pedagogía democrática como la entiende Gramsci, la cual consiste en hacer de cada ciudadano un gobernante, hacer que coincidan gobernantes y gobernados. Para él, la democracia se caracteriza por una relación particular entre intelectuales y pueblo-nación, entre dirigentes y dirigidos. Debe ser posible un intercambio constante de elementos individuales entre gobernantes y gobernados. Así, el empeño liberador de este tipo de educación es que los oprimidos tomen conciencia de que son alojadores de los opresores, lo que no les permite ser auténticos, adueñarse de sí mismos y afirmar su personalidad, escoger la esfera de la propia actividad, comprender los problemas planteados por el momento histórico concreto y la función que se juega dentro de él. En otras palabras, el empeño de este tipo de educación es el de empoderar a los oprimidos. Así, el oprimido en tanto que educando debe participar de la elaboración del programa educativo, de manera dialógica con el intelectual.

Para evitar la acusación de ingenuidad, debemos aclarar que Freire reconoce una diferenciación de saberes entre el intelectual y el oprimido, lo cual no implica que no puedan aprender el uno del otro. También en Gramsci el intelectual tiene un papel central en la educación humanista, lo cual no quiere decir que se conciba al intelectual como “donador” de la sabiduría. De hecho, es esencial que el intelectual parta de la situación real, “existencial” del oprimido. Tiene que “aprenderla” para poder dialogar con el oprimido, para poder incluso comprenderlo.

Así, la educación que Freire propone parte de la reflexión alrededor de situaciones existenciales “codificadas” que desafían a los grupos oprimidos (analfabetas) a “decodificarlas” a través del diálogo. Se presentan a los grupos láminas que representan problemas a los que ellos responden. La intervención del coordinador de los debates es mínima, pues no interfiere en la dirección de las discusiones. Así, los grupos parten de un sentido común acrítico que se va puliendo a través del diálogo, de la reflexión conjunta de temas y situaciones “existenciales” concretas.<sup>518</sup> El objetivo es, claramente, poder ir más allá de las situaciones más inmediatas y ser capaces de

---

<sup>517</sup> Freire, P., 1992: 90 y 91.

<sup>518</sup> Freire, P., 1997: 106-109.

comprender las relaciones causales de más largo alcance: local, nacional, global. Este tipo de educación puede, de esta forma, crear la conciencia del alcance de las relaciones establecidas dentro un *público*, y controlarlas como consecuencia mediante una práctica participativa coherente con la democratización y contraria, por las simples nociones antropológicas en que se basa, a las prácticas de los grupos dominantes.

#### 5.4 *Colectividad, libertad y responsabilidad*

Debemos resaltar que la educación humanista no tiene como objetivo la liberación de los individuos aislados, sino la emancipación social. Es decir, se ocupa [.] con la cuestión de crear un tipo de escuela que eduque a las clases instrumentales y subordinadas para desempeñar un papel dirigente en la sociedad, como conjunto y no como individuos singulares”.<sup>519</sup> Gramsci hace una crítica, de esta manera, a los modelos de educación progresista que, si bien fomentan el papel activo del educando, tienen un enfoque individualista del desarrollo de las capacidades intelectuales. Esto no quiere decir que Gramsci sea un adversario de todo tipo de individualismo, pero sí lo es del individualismo económico y de las derivaciones políticas liberales que de aquél surgen. Así, una de las críticas es que un individualismo liberal, al privatizar los puntos de vista morales y las opiniones sobre cuestiones públicas de manera similar a como se hizo con los puntos de vista religiosos durante la Reforma, de manera que dejen de ser cuestión pública, provoca una pasividad política dañina para una construcción colectiva participativa. Por el contrario, Gramsci no considera que poner énfasis en la colectividad tenga repercusiones graves en contra de la individualidad. Según él, “[.]La colectividad debe entenderse como producto de una elaboración de la voluntad y pensamiento colectivo logrado *a través del esfuerzo individual concreto*, y no por un proceso fatal ajeno a cada uno”.<sup>520</sup>

En este sentido, no podemos entender la libertad en un sentido negativo exclusivamente, sino como responsabilidad, como un aspecto individual de una “[.]libertad colectiva”]: una libertad construida desde abajo, con la participación de los estratos más bajos económica y culturalmente, de modo que este hecho colectivo ponga a cada uno frente a las propias responsabilidades inderogables.<sup>521</sup> Es una libertad positiva como ejercicio de ciudadanía, como participación. Es ingenuo pensar que la posesión de la ciudadanía, la posesión de derechos y la posibilidad de

---

<sup>519</sup> Gramsci, A., 1992: 143 y 144.

<sup>520</sup> Gramsci, A., 1992: 166. Sin subrayado en el original.

<sup>521</sup> Gramsci, A., 1992: 92.

participación existieran sin responsabilidades adjuntas. La libertad responsable se opone, entonces, a la libertad arbitraria -aquella del individualismo económico conformista políticamente<sup>522</sup>- y significa el desarrollo de la individualidad y personalidad crítica, aquella que no se opone a la colectividad: *–Esto de que se luche para destruir un conformismo autoritario, ya retrógrado y paralizador, y a través de una fase de desarrollo de la individualidad y la personalidad crítica se llegue al hombre colectivo es una concepción dialéctica difícil de comprender para las mentalidades esquemáticas y abstractas”*.<sup>523</sup>

Esta manera de entender la libertad se deriva de la concepción de la filosofía de la *praxis* antes descrita, pues en tanto que toda filosofía es política, la filosofía de la práctica en tanto que acción y reflexión requiere de una voluntad racional, no arbitraria, que se realice en cuanto corresponde a necesidades *objetivas* históricas, a un contexto espacio-temporal específico, pero sin olvidar que no existe realidad en sí, por sí y para sí, sino en relación histórica con los hombres que la modifican.<sup>524</sup> Y en este sentido es que Gramsci descarga ese casi aforismo que golpea el sentido común de manera casi tan agresiva que el *–obligados a ser libres”* rousseauiano: Hay que hacer *–libertad”* de lo que es *–necesario”*.

No podemos evitar sentir un escalofrío recorrer la espalda, pues el espectro del totalitarismo parece respirar en nuestra espalda cuando leemos estas frases. Pero Gramsci no está planteando ninguna forma de supremacía de la colectividad sobre la individualidad ni de represión de las libertades en favor de algún tipo de régimen. Lo único que está diciendo es que, mediante la superación del sentido común y con la adquisición de una conciencia crítica con la cual podamos analizar la situación concreta, hay que persuadirnos mutuamente de que determinadas medidas, reglas de conducta, costumbres, leyes, instrumentos, una cierta educación, son necesarios ante determinado tipo de civilización socio-económica, ante específicas relaciones de producción, ante éste contexto cultural y no otro, si queremos controlar y/o modificar<sup>525</sup> las consecuencias no deseadas, producto de las relaciones establecidas entre los miembros de esta colectividad: es la internalización de una dirección consciente que libera a través del pensamiento crítico.<sup>526</sup> Y no creo que la sentencia de Rousseau se aleje mucho de este significado. Es similar al planteamiento de

---

<sup>522</sup> El individualismo de este tipo es, según Gramsci, un elemento “animalesco” que satisface impulsos momentáneos: apoliticismo animalesco, Gramsci, A., 1992: 87 y 88. La defensa de la libertad individual como dato natural, como previa a la socialización, es defensa de una libertad apolítica y, por el contrario, afirma esa libertad *en contra* la política.

<sup>523</sup> Gramsci, A., 2010: 354. Sin subrayado en el original.

<sup>524</sup> Gramsci, A., 2010: 435 y 436.

<sup>525</sup> Gramsci, A., 1992: 165.

<sup>526</sup> Rigal, L., 2012: 126.

John Dewey acerca de la creación involuntaria de públicos a través de la existencia de consecuencias no previstas, y de la necesidad de regularlas para democratizar un público tal. Mediante una educación humanista y la filosofía de la *praxis*, a través de la producción de un sentido crítico, se develan las relaciones de opresión y dominación y la función de los protagonistas de ellas. Así, a través del diálogo reflexivo, se comienzan a crear y organizar espacios públicos alternativos (no facilitados por la política oficial, sino conquistados), con lo que se impulsa el desarrollo de consciencia ciudadana, en el sentido del uso de la cosa pública, alcanzando momentos sociales cada vez más ricos en valores colectivos.<sup>527</sup>

### 5.5 Conclusiones

Algunas de las reflexiones de Gramsci parten de un diagnóstico de la situación del capitalismo de su tiempo, similar a la que realizamos al principio de este capítulo:

Los partidos democráticos servían para indicar hombres políticos de valía y para hacerlos triunfar en la concurrencia política; hoy los hombres de gobierno son impuestos por los bancos, por las asociaciones de industriales; los partidos se han descompuesto en una multiplicidad de camarillas personales.<sup>528</sup>

De ahí, y de la consideración de los medios de legitimación ideológicos utilizados por estas “amarillas” –que no sólo señala Gramsci, sino que también menciona de manera cínica Schumpeter<sup>529</sup>–, plantea la necesidad de la lucha ideológica, de una crítica al sentido común y a la consciencia del oprimido para su liberación crítica. Así, si el sentido común es un producto de relaciones hegemónicas de dominación, la lucha ideológica es una lucha por la construcción de una nueva hegemonía, a través de la creación de espacios públicos alternativos que funcionen dialógicamente, democráticamente. Se da, entonces, la necesidad de construir un nuevo orden intelectual y moral que impulse la autonomía de los grupos subalternos, de los grupos oprimidos, que los empodere. Ahora, según Gramsci, toda reforma intelectual y moral se presenta en modo de reforma económica y social.

---

<sup>527</sup> Rigal, L., 2012: 120, Gramsci, A., 2010: 49.

<sup>528</sup> Gramsci, A., 2010: 110.

<sup>529</sup> Acerca de la consideración del cinismo de Schumpeter, ver Capítulo primero.

De ello surgen varias preguntas: ¿es posible para el subalterno la integración en la sociedad a través de este tipo de movimientos? ¿Mediante el ejercicio de la práctica dialógica democrática podrá el subalterno “negociar” con el dominador, modificar empáticamente su consciencia? Estas dos preguntas tienen implícitas sus respuestas. El dominador que modificara empáticamente su consciencia mediante el diálogo con el dominante dejaría *ipso facto* de ser dominador, pues su empatía, si es real y no fingimiento, se vería reflejada en un cambio en sus prácticas dominadoras. De otra manera, es engaño, ocultamiento. Así, parece más bien que el diálogo opresor-oprimido no es posible sin un cambio en las relaciones prácticas que sustentan esta relación.

Ahora, como hemos visto, para que el diálogo se realice, el subalterno *debe* tener alguna manera de expresarse, un lugar de enunciación. Este no es el caso, el subalterno está silenciado sistémica e ideológicamente. Así, es necesaria una educación alternativa, contra-hegemónica para instaurar una nueva hegemonía, dialógica para oponerse al verticalismo de las relaciones dominantes, la cual elaborara una reforma cultural, una consciencia crítica sobre una determinada base histórica, sobre una realidad y experiencia efectiva, concreta. La relación entre los intelectuales que fomentan este tipo de educación y los grupos oprimidos, y entre los miembros de los grupos subalternos mismos que participan en el proyecto educativo, se debe desarrollar de manera horizontal, dialógica y, por ello, democrática. Sólo de esa manera se empoderan (*empower*) los oprimidos, se convierten en sujetos (agentes), se vuelven autónomos y críticos. Sólo así crean el lugar de enunciación desde el cual expresarse (si bien los dominadores continúan sordos a su clamor) y adquieren las herramientas técnico-políticas (*technai*) necesarias para realizar la enunciación de manera efectiva.

No obstante este funcionamiento democrático hacia dentro, de manera centralista, hacia fuera, hacia los dominadores y opresores, existe una lucha de intereses, existen prácticas específicas incompatibles con la “nueva” consciencia del grupo oprimido, del subalterno en proceso de emancipación. La democracia liberal y su insistencia en la ciudadanía igualitaria formal no se hacen cargo de las relaciones entre opresor-oprimido, las relaciones de subalternidad, en las que no existe libertad real. El énfasis excesivo en la libertad individual y la falta de regulación de la opresión grupal permite no sólo la existencia de las relaciones de opresión, sino la manipulación cínica de la opinión pública a través de los medios de comunicación masivos. A fin de cuentas, según esta postura, todos los individuos están en un nivel (abstracto) de igualdad, por lo que cualquier intervención política que favorezca a algún grupo sobre otro sería una injusticia al atentar contra esa libertad “inalienable”.

Como vimos en los capítulos anteriores, una noción republicana de democracia es superior a una liberal en tanto que reconoce la existencia de intereses de grupo, de clase, etcétera, y la necesidad de negociación entre ellos (por ejemplo, la descripción que Maquiavelo realiza de la república romana): su punto de partida es la pluralidad y el conflicto, por lo que pone énfasis en la necesidad de formar consensos a través de la práctica democrática, y de revisarlos periódicamente. Pero, y como dijimos al iniciar este capítulo, esta práctica presupone la existencia de un lugar de enunciación, siendo el objetivo solamente la adquisición de las habilidades para la negociación. En contraste, y ante una situación de oposición absoluta, de antagonismo, el grupo subalterno que toma consciencia de su situación –existencial” y de su función en la sociedad, se pone en posición de lucha contra el dominador. No es una posición *agónica* de confrontación de posturas en un foro democrático, sino una confrontación *antagónica* de intereses, de prácticas y formas de vida, de ideologías: una lucha de grupos en oposición.

Me gustaría volver a tocar el tema de la relación entre la democracia de resistencia y la retórica. La habilidad para poder defender un punto de vista propio se va adquiriendo mediante la participación misma en el espacio de deliberación, en el espacio dialógico creado por la pedagogía del oprimido, por la filosofía de la *praxis*. Así, la capacidad retórica es una adquisición no donada, sino adquirida en la práctica. La retórica es una serie de habilidades técnico-políticas (*technai*) para efectuar un diálogo de manera efectiva y democrática. Este aprendizaje no es un aprendizaje cínico de habilidades para engañar, sino un aprendizaje práctico de habilidades para expresarse, articular la opinión o el punto de vista, pronunciar el mundo; pero también para reconocer el engaño y la falacia (voluntaria o no), decodificar los dispositivos retóricos de las maquinarias de creación de opinión pública de los grupos dominantes y empoderarse mediante la enunciación. La retórica es la preparación técnica necesaria para ejercer el papel de ciudadano –funcionario” de un Estado democrático, el gobierno político y el auto-gobierno (la autonomía). Es una disciplina para tomar decisiones informadas.

Ahora, la retórica no es suficiente. Como mostramos en el capítulo anterior, la retórica sólo es el medio para defender una postura. Depende del sujeto y su cualidad moral la utilización de esta herramienta.<sup>530</sup> Sin embargo, la no posesión de la herramienta de la retórica sí implica un daño. La persona que no posee esta herramienta, en algún grado, se ve imposibilitada para expresarse, para expresar su concepción del mundo. Podríamos decir que la concepción del mundo no existe

---

<sup>530</sup> Igual que con cualquier otra herramienta: un martillo tiene una función específica, pero si alguien lo utiliza para matar a otro, ¿podemos culpar al fabricante de martillos por ello, o al martillo mismo? La retórica, como herramienta técnico-política, es a-moral en sí.

consciente o críticamente, se queda en el nivel del sentido común o del folklore. Así, el momento crítico se alcanza mediante la suma Retórica+Filosofía (concepción del mundo). Y una vez sumados los tres elementos, Retórica+Filosofía+Crítica, el resultado es la capacidad de transformación del *mundo*, de la realidad social. Para ello, como hemos insistido hasta el cansancio, es necesaria una *Paideia* democrática.

Sin embargo, antes de poder hablar de una *Paideia* democrática para una democracia participativa, me parece que podemos hablar de *Paideia* para una *democracia de resistencia*, que sería la manera en que se organizarían estos grupos pedagógicos de lucha ideológica: democráticamente hacia dentro, antagónicamente hacia afuera. En este sentido, quiero hacer una distinción entre democracia de resistencia como paso anterior a la democracia participativa, en el sentido de que la democracia participativa necesita trabajar sobre la libertad política y la igualdad jurídica, mientras que la democracia de resistencia trabajaría en hacer visibles las relaciones asimétricas de dominación, opresión y explotación en que no existen ni la libertad ni la igualdad, y que son constantemente oscurecidas por los dispositivos retóricos de los grupos dominantes. No sólo eso, una democracia de resistencia trabajaría sobre el proceso de empoderamiento condición de la participación. Este modelo es similar a la descripción teórica que hace Gramsci de los consejos de fábrica y su funcionamiento, organizados democráticamente, participativamente.<sup>531</sup>

Por supuesto, el consejo de fábrica no es el único modelo pertinente. Nancy Fraser, por ejemplo, expone la necesidad de una sociedad igualitaria, multicultural, con una pluralidad de terrenos públicos en los que participen grupos diversos con diversos valores y retóricas. Existe una multiplicidad irreductible de públicos, muchos de los cuales no encuentran representación en los espacios públicos de formación de la opinión pública. No sólo eso, sino que en las sociedades actuales la democracia política no es posible debido a una desigualdad social sistémica entre los diferentes públicos. Un público único, amplio y dominante (hegemónico) exagera los efectos de las desigualdades sociales en favor de los grupos dominantes. Por ello, la filósofa plantea la creación de *contra-públicos subalternos*: terrenos discursivos paralelos para la creación de contra-discursos y la interpretación de la oposición de las identidades, los intereses y las necesidades. Estos *contra-públicos subalternos* son espacios de repliegue y reagrupamiento y bases de entrenamiento para actividades de agitación dirigidas a públicos más amplios. Son ámbito de creación de contra-discursos, de interpretación y re-construcción alternativa de las identidades de los grupos subalternos, de articulación hegemónica de sus intereses y necesidades, para la formación de la opinión discursiva. A la vez, se constituyen como públicos fuertes, en el sentido de que su práctica

---

<sup>531</sup> Gramsci, A., 2010: 50-109.

deliberativa no tiene que ver sólo con la formación de opiniones (público débil), sino también con la toma de decisiones. La relación de estos públicos con los públicos dominantes no es democrática necesariamente, sino contestataria.<sup>532</sup> Así, estos públicos podrían proveer lo que Spivak llamaba “una producción ideológica contra-hegemónica”.

---

<sup>532</sup> Fraser, N., 1993: 40-55.



## Conclusiones:

### La Educación como forma de contrarrestar la opresión y la dominación

#### *¿Ciudadano o Consumidor?*

Mediante un equilibrio casi darwiniano, la teoría liberal de la democracia se sustenta en el principio de que el bien común se logra a través de la suma del bienestar que obtienen las personas en busca (egoísta) de su interés propio. De ello derivan tesis antropológicas y políticas que se materializan en prácticas e instituciones que en última instancia se vuelven pedagogía. Incluso las teorías liberales más de avanzada, como serían las de John Rawls y los rawlsianos, se sustentan en determinados presupuestos individualistas, en una específica antropología del individuo que hacen aparecer las doctrinas comprensivas y la pertenencia cultural de los individuos socializados como opcionales, elegibles, mientras que entronan los principios liberales mediante argumentos de neutralidad procedimental. Como ya argumentamos en el primer capítulo, los principios liberales sobre los que se sostienen las teorías de la justicia y el liberalismo político rawlsiano son también doctrinas comprensivas que afirman el valor de ciertas virtudes y comportamientos morales, así como de las prácticas e instituciones de ellas derivadas.<sup>533</sup>

En dicho capítulo concluimos, utilizando la fórmula de John Dewey, que los diferentes modelos políticos, en este caso los modelos de democracia, crean *públicos* específicos dependiendo del tipo de consecuencias -derivadas de las relaciones (transacciones) entre los hombres- que consideran necesario regular. Y es justamente de aquellos principios antropológicos y políticos que se derivará la consideración del alcance de la regulación de las consecuencias. En el caso del

---

<sup>533</sup> Une lectura atenta de *Sources of the Self*, de Charles Taylor (2001), muestra cómo el canadiense rastrea los orígenes de la identidad liberal moderna y pone énfasis en su carácter comprensivo: a grandes rasgos, las ideas liberales surgen de la doctrina cristiana y se fortalecen a través de la reinterpretación calvinista. No difiere mucho del estudio histórico-sociológico que realiza Max Weber sobre la relación entre capitalismo y protestantismo.

liberalismo, se considera relevante regular dos tipos de consecuencias: las producidas por las relaciones entre individuos en tanto que transgredan los derechos individuales reconocidos jurídicamente mediante una constitución, y la influencia que las instituciones políticas (estados, sindicatos, mayorías, etcétera) puedan tener sobre la actividad individual. El público liberal se constituye alrededor del control de los representantes mediante el voto y de una división y un equilibrio de poderes. El público liberal es, así, escasamente participativo y privilegia el espacio privado como espacio de desarrollo de los sujetos. Las regulaciones mencionadas no requieren de una ciudadanía activa que posea *virtudes cívicas*. Es mediante la ordenación sistémica procedimental, llamada por el doctor Ambrosio Velasco *virtud sistémica*, que tales consecuencias son reguladas.

El cambio que significó el abandono del ideal de virtud cívica por el de virtud sistémica es visible en la relevancia que el interés, la utilidad y el desarrollo individual tienen en las políticas educativas actuales. Las reformas educativas realizadas en diferentes lugares del mundo tienden a definir la “calidad” de la educación en términos de *competencia*, es decir, en términos de la oportunidad que la educación proporciona al individuo de desarrollarse y desenvolverse en un contexto mercantil. Los criterios para juzgar si una educación ha sido buena o no, entonces, se deslindan de la práctica política, la cual se convierte en una profesión como tal, ejercida por especialistas. Consecuentemente, el ciudadano activo da paso al ciudadano consumidor, en dos sentidos: 1) Consumidor de mercadería políticas; 2) Consumidor de servicios.

1) En el primer sentido, como ya hemos señalado, y en cuanto consumidores de mercaderías políticas, los ciudadanos son pasivos en su ejercicio político. A la vez, es tarea de los actores políticos (los partidos, por ejemplo) la producción de las mercaderías para ser compradas o, de acuerdo con Hans Kelsen, los partidos políticos agregan los intereses individuales. Dos fenómenos pueden ocurrir aquí: a) los ciudadanos, más preocupados de sus vidas privadas que del ejercicio de la política –tarea de elites de profesionales-, carecen de una opinión política propia y consumen las producidas *ex profeso* por los partidos para controlar la dirección de la opinión pública; b) las políticas y acciones de los partidos políticos se inclinan hacia la dirección señalada por estudios estadísticos y sondeos de opinión, conformándose así oportunamente.

Ambos fenómenos apuntan hacia una ciudadanía pasiva y una mercantilización de la política donde lo que importa no es la calidad de la mercaderías ni la forma en que fueron producidas. Es decir, es irrelevante cuál sea el contenido de las políticas, su ideología subyacente,

los presupuestos y resultados de determinadas posturas; o si fueron creadas *ex profeso* para el consumo de sectores específicos u oportunistamente para sacar ventaja de una situación, a pesar de que ciertos cursos de acción puedan ir en dirección opuesta a la ideología del partido. Es el consumo de dichas mercaderías, el hecho de que existan ciudadanos que las –elijan”, que las comprenden, lo que importa.<sup>534</sup>

Continuando la analogía con el mercado, podemos entender que el objetivo de una empresa no sea ofrecer un producto de calidad, sino obtener la mayor ganancia posible (siendo la calidad del producto un efecto secundario del interés del productor). De la misma forma, no sería el interés social o el bien común el objetivo de las elites gobernantes, sino algún interés de grupo o clase, y el bienestar ciudadano sólo ocurriría como efecto secundario, adjunto, de la realización de dicho interés privado (el cual también puede traducirse en malestar social).

De manera similar al príncipe maquiavélico que no es virtuoso pero aparenta serlo, el objetivo primordial de estas políticas no es fomentar el bien común, sino que los ciudadanos tengan la percepción de que lo hacen, y para ello se echa a andar una serie de dispositivos retóricos formadores de la opinión pública. El ciudadano debe creer que elige libre y racionalmente (autónomamente), cuando en realidad la elección ha sido elegida con anterioridad para él, pues no es capaz de descifrar los dispositivos retóricos de los grupos dominantes. Este ciudadano consumidor tiene garantizados ciertos derechos que aseguren su papel en la cadena de consumo de mercaderías, derechos para –elegir” que normalmente se reducen a derechos del ámbito privado.

2) El otro fenómeno es el del ciudadano consumidor de servicios que, como reclamando la garantía de un electrodoméstico descompuesto, exige la puesta en marcha de determinados programas sociales, seguridad, bienestar, etcétera, porque como contribuyente tiene derecho a ello. Es decir, en tanto contribuye con el pago de impuestos tiene derecho a exigir determinadas prerrogativas. A primera vista esta perspectiva parece coherente, hasta que consideramos que la atribución de derechos no tiene por qué estar sustentada en las contribuciones realizadas, sino en la

---

<sup>534</sup> Otra vez vemos cómo lo elegido es menospreciado a favor de la posibilidad de elegir. Pero, incluso aceptando tal premisa -que es la elección lo que importa y no lo que se elige-, sigue en pie el problema de la autonomía: ¿En qué consiste una elección autónoma? ¿Qué condiciones tienen que ser satisfechas para poder decir que una toma de decisión fue realizada con autonomía? ¿Existieron, en el acto de elegir, circunstancias sociales, políticas, psicológicas o materiales que impidieron al agente realizar una elección autónoma?

cualidad de ser humano o, desde una perspectiva más estrecha, en la de ser ciudadano.<sup>535</sup> Es común escuchar, en los pasillos de instituciones de clases acomodadas o altas, argumentos en contra de grupos sociales que demandan la satisfacción de sus derechos humanos o sociales, tomando la forma de “si quieren mejorar que mejor se pongan a trabajar en lugar de buscar pretextos” para obtener beneficios “gratuitos” del erario público.

El concepto de ciudadanía detrás de ambas perspectivas es la de una ciudadanía limitada en cuanto a alcance y participación y fundamentada en la suma de intereses de los individuos, que pueden carecer de cualidades o virtudes morales o cívicas: si las virtudes del sistema son estructurales, el ciudadano puede no ser virtuoso, pues el funcionamiento sistémico eliminará o reducirá las posturas dañinas o extremas. Sin embargo, me interesa poner el dedo sobre esta idea: no es que el sistema virtuoso permita la pasividad ciudadana y pueda prescindir del comportamiento virtuoso, sino que requiere ambas cosas. La relación entre un sistema de controles y balances y el ciudadano-individuo conforma un *rapport* pedagógico. Los sistemas políticos requieren y crean un ciudadano determinado para poder funcionar, y éste último es moldeado a través de las prácticas, instituciones, políticas y demás funcionamientos estructurales.

Seamos claros a este respecto: como indicamos en el capítulo 5 al tratar sobre Gramsci, la sociedad es atravesada por un *rapport* pedagógico que forma al ciudadano requerido para la correcta función estructural. Todo Estado educa al ciudadano que requiere. Ahora bien, es importante, para no caer en paranoias persecutorias, tener en cuenta el carácter estructural de este *rapport*: *no siempre hay conspiración ni voluntades tiránicas detrás de la relación pedagógica formadora del carácter ciudadano específico*. Es el funcionamiento mismo del sistema el que crea los ciudadanos requeridos a través de la reproducción estructural de las relaciones sociales, económicas y políticas. Las personas *nacen* a sus papeles sociales, los llevan a cabo y reproducen las relaciones implícitas en su ejercicio; la posibilidad de movilidad social es ensombrecida por la automatización del ejercicio de los papeles sociales, con lo que se fomenta el sentimiento de un determinismo social que reproduce la injusticia de las relaciones opresivas.

### *De la gobernabilidad a la gobernanza*

---

<sup>535</sup> Ésta es la perspectiva del Doctor José Manuel Bermudo Ávila, la cual pude conocer directamente en conversaciones del mayor interés durante mi estancia doctoral en la Universitat de Barcelona.

En esta dirección apunta el informe sobre los retos de la democracia de 1975 de la Comisión Trilateral, *Crisis of Democracy*, en que se sugiere que la desconfianza en las instituciones y la crisis de ellas es consecuencia natural del desarrollo estructural de la democracia: el espíritu igualitario, individualista y populista de la democracia lleva a la disolución de las mismas instituciones que le dieron forma y la hicieron posible, pues la ampliación de la participación política ha incrementado las demandas sobre los gobiernos, mientras que el bienestar material ha provocado la creación de nuevos estilos de vida y nuevos valores socio-políticos. El gobierno, como responsable de satisfacer dichas necesidades, sufre de una sobrecarga (*overload*) y, en consecuencia, una expansión desequilibrada de las actividades gubernamentales, sobre todo en cuestiones económicas. Gobernabilidad y democratización aparecen como procesos inversamente proporcionales.

De forma similar, la expansión en el acceso a la educación superior significa una sobreproducción de gente preparada en comparación con los trabajos disponibles, por un lado, y una carga creciente al presupuesto público, por el otro.<sup>536</sup> Las soluciones propuestas oscilan entre un conformismo laboral o uno educativo por parte de los grupos que acceden a la educación, y entre una educación de gran alcance y mala calidad, o de corto alcance y buena calidad.

Esta aparente disyuntiva, puesta bajo examen crítico, se devela como dispositivo retórico de un grupo de plutócratas –ciudadanos “distinguidos”- que refuerzan la misma ideología de mercado y competencia que sustenta la creación de la Comisión, pues se pretende legitimar una división educativa mediante políticas meritocrático-elitistas, por un lado, y una educación acrítica productora de fuerza de trabajo para el *mercado laboral*, por el otro. Claramente, el concepto de ciudadanía ha sido desplazado, y cada vez más, reduciéndose al sólo ejercicio privado de una profesión en el mercado laboral, en su versión más radical.<sup>537</sup>

En esta perspectiva neo-liberal, la democracia se entiende como un procedimiento de selección de elites que agregan preferencias a través de su organización en partidos políticos. A la vez, siendo el Estado aquel que garantiza la gobernabilidad, es decir, la coordinación entre el gobierno y *actores no estatales* en la toma de decisiones, una mayor participación democrática significa una menor capacidad de gobernabilidad y viceversa. La pregunta que surge inmediatamente es: ¿en que actores se está pensando?

---

<sup>536</sup> *Crisis of Democracy*, 1975: 183 y 184. Sin subrayado en el original.

<sup>537</sup> Para una discusión más detallada de este informe, ver la Introducción a esta tesis.

Este informe se inscribe inmediatamente dentro de una tradición liberal específica: la tradición que viene de los *Federalistas* estudiados en el capítulo primero, en que se resalta la importancia de un gobierno centralizado, la representación con mandato libre y un equilibrio de poderes (virtudes sistémicas) que garanticen el libre ejercicio de los derechos privados de los individuos, aunque alejen del ciudadano común la toma de decisiones directas. Esta tradición liberal, que cambiando de cariz (ahora es *neo*) ha mantenido su esencia, ha encarnado ahora en el concepto de gobernanza, que resuena ostentosamente como nueva cara de la democracia - desplazando el significado de ésta misma<sup>538</sup> - mientras oculta de forma sigilosa la lista de actores de esa democracia: a la vez que se clama por mayor participación de la sociedad civil en la toma de decisiones y en el control de los gobiernos, se la reduce al cabildeo (*lobbying*) y la presión ejercida sobre los congresos por parte de las instituciones privadas y ONGs con intereses en las políticas nacionales e internacionales.

No sólo eso, sino que mediante el concepto de gobernanza se fortalece el papel disciplinario del Estado como garante de la estabilidad requerida por las instituciones privadas para su participación activa (pero con ganancia privada) en la sociedad. Esta tradición ya está encarnando en las reformas laborales y educativas -como es el caso de España y México-, a través de las cuales se *liberaliza* el mercado mediante la “flexibilidad” de los empleos, eufemismo para designar la inseguridad laboral y la reducción de derechos sociales-laborales. Como resultado de estas políticas económicas, se pretende imponer al funcionamiento y resultados de las universidades e instituciones educativas criterios mercantiles de eficiencia. La gobernabilidad, de esta forma, parece tener más que ver con un método de disciplina, de adoctrinamiento.

Así, queda claro cómo el concepto de democracia que describen los autores del reporte de la Comisión, así como el de la democracia de la gobernanza, siguen la tradición liberal economicista más conservadora.

#### *La virtud cívica como alternativa*

En el primer capítulo analizamos también otra tradición, la republicana, que pone el acento en una participación activa en la deliberación y toma de decisiones por parte de la ciudadanía, así como en la libertad ciudadana en el sentido de estar no depender de la voluntad arbitraria del otro.<sup>539</sup>

---

<sup>538</sup> Estévez, J., 2008.

<sup>539</sup> Como han señalado tanto Petit como Skinner.

A esta participación se le impone, empero, una condición: la participación efectiva requiere del ciudadano la posesión de alguna forma de virtud cívica, cuyo ejercicio implique consideración y colaboración en la constitución del bien común. Su carencia, por el contrario, significaría una incapacidad (intelectual o moral) de reconocer el interés común y llevaría a una participación defectuosa, corrupta, en la que en el mejor de los casos se pone el interés individual sobre el bien común, mientras en el peor se sacrifica voluntariamente el segundo por el primero.

En este sentido, el concepto de virtud se relaciona con el de ciudadanía a través del de libertad: los ciudadanos, a través de su participación en la formación de la voluntad pública –es decir, de las leyes e instituciones en que tal voluntad se expresa- ejercen su libertad autónoma al darse leyes a sí mismos, es decir, al obedecer a su propia voluntad *ciudadana*<sup>540</sup> y no a ningún tipo de voluntad arbitraria.<sup>541</sup> Así, para Maquiavelo un ciudadano que actúa con *virtú* es aquel que pone el bien de la comunidad sobre las ambiciones privadas y alianzas de facción. También para Montesquieu existe una relación entre el concepto de república y la virtud como ejercicio participativo enderezado al bien común.

Como todo discurso que utilice palabras rimbombantes o conceptos de suave textura para las conciencias pero cuyo contenido es difícil definir, la utilización del concepto de “bien común” genera suspicacias. Y con razón: una definición del actuar cívico virtuoso demasiado estrecha, o con una comprensión moral excesiva, podría ser homogeneizante, al imponer un modelo de vida buena (una doctrina comprensiva, en lenguaje de Rawls) sobre todos los ciudadanos por mor de la unidad, de la concordia. De hecho, según los humanistas anteriores a Maquiavelo, una sociedad sólo podría alcanzar la grandeza y la libertad si se evitaban las divisiones internas lo más posible. La persecución de la concordia se vuelve, entonces, en ejercicio policíaco que hegemoniza la definición de ejercicio virtuoso de la ciudadanía a través de la imposición de valores y prácticas acordes con los intereses de un grupo dominante.

Por el contrario, para el Maquiavelo de los *Discursos*, es la discordia (no la concordia), la disensión interna, la que asegura la libertad de una sociedad.<sup>542</sup> Maquiavelo percibe el deseo de

---

<sup>540</sup> Escribo *ciudadana* para hacer una distinción con la voluntad entendida individualmente: la voluntad ciudadana propia es aquella adquirida a través del diálogo, en que se han expresado, confrontado y modificado las voluntades individuales o particulares para constituir una voluntad no arbitraria ni parcial, que no anula las individuales ni las engloba, pero que se construye como momento coyuntural de la personalidad política de la comunidad. Es similar a la Voluntad General rousseauiana.

<sup>541</sup> Viroli, M., 1993: 145. Es ésta la manera en que yo entiendo la máxima rousseauiana de “obligarlos a ser libres”, es decir, obligar a los ciudadanos a cumplir con los compromisos ciudadanos que asumieron en el proceso de formación de la Voluntad General.

<sup>542</sup> *Discourses on Livy*, Book I, Chapter 4.

unidad como una ficción de la comunidad indivisible. Lo anterior podría ser interpretado como que es el conflicto entre los intereses encontrados lo que promueve la libertad, y es a través de este juego entre intereses que se crean buenas leyes. Un Estado saludable es aquel en que se da pie al conflicto,- que es manejado a través de las instituciones que crean leyes y aseguran la libertad-, pues la existencia de intereses contrapuestos, de facciones que se limitan, crea un equilibrio deseable. Desde esta perspectiva, en que se institucionaliza el conflicto, el oponente no es un enemigo al que se debe eliminar, sino un adversario de legítima existencia con quien se debe dialogar o negociar.

Esta perspectiva es retomada por Chantal Mouffe para hacer una distinción entre antagonismo y agonismo, entendiendo que el enfrentamiento agonal es la condición de existencia del espacio público y, por tanto, de toda democracia. La política consiste en desactivar el antagonismo existente en las relaciones sociales y neutralizarla mediante la construcción de identidades colectivas a través del ejercicio dialógico de la ciudadanía.<sup>543</sup> La definición de una ciudadanía democrática se construiría en la tensión entre el consenso sobre los principios y valores ético-políticos que constituyen los principios de legitimidad del Estado democrático, y el disenso sobre su interpretación,<sup>544</sup> evitando construirla alrededor de ideas sustantivas del bien y la vida buena. La ciudadanía se entiende, entonces, como una forma de *identidad* política a construir, más allá del solo *status* legal.<sup>545</sup>

Idealmente, el modelo republicano no se basa en la agregación de preferencias individuales, sino en la aparición de la diferencia como autodevelación o revelación,<sup>546</sup> es decir, se constituye como foro, como lugar de *enunciación* o presentación de la propia identidad. Como hemos señalado (cap. 2), a diferencia de Arendt, no consideramos que el espacio público sea uno de aparición de la identidad en cuanto individuos, pues consideramos que los sujetos políticos están irremediablemente socializados y sólo se comportan como sujetos políticos en cuanto pertenecen a diversas corporaciones y sustentan lealtades encontradas. Es decir, aunque factualmente sean los individuos los que se expresan en el espacio público, no podemos considerar que los intereses y posturas que expresan y defienden sean únicamente individuales.

Debido a esto, considero ingenuo pensar que la constitución o existencia dada de un espacio público se traduce de manera inmediata en diálogo constructivo de identidades o negociación efectiva de intereses para la definición del bien común. Es importante tener en cuenta que los

---

<sup>543</sup> Mouffe, Ch., 1999: 13-16.

<sup>544</sup> Mouffe, Ch., 1999: 21.

<sup>545</sup> Mouffe, Ch., 1999: 96.

<sup>546</sup> Arendt, H., 1998: 41.



recursos puestos en juego en el espacio público van más allá de los recursos políticos, pues otro tipo de recursos resultantes de la pertenencia a determinados grupos u organizaciones confieren ventajas a sus líderes y a sus miembros, las cuales les permiten tanto mantener injusticias como ejercer influencia desigual en la discusión pública, fragmentar, debilitar y/o desarticular las preocupaciones e intereses que pudieran compartir muchos ciudadanos y distorsionar la opinión pública o la conciencia cívica.<sup>547</sup>

### *Opresión y Dominación*

El funcionamiento adecuado del espacio público republicano requiere, entonces, de una justa distribución de los recursos que harían una diferencia en la discusión pública, entendiendo por recursos mucho más que el acceso a un ingreso o la posesión de bienes, como será explicado. Así, definiendo la necesidad de contar con dos principios mínimos de la democracia:

a) Principio formal: implica la existencia de derechos formales del ciudadano de un régimen democrático, los cuales han de ser protegidos por las instituciones políticas y judiciales. La mayoría de las democracias tienen sistemas constitucionales que aseguran esos derechos a los ciudadanos. No obstante, este formalismo rara vez se traduce en oportunidades reales y en bienestar, pues la desigual distribución de recursos sociales y económicos influye sobre la capacidad de ejercicio efectivo de tales derechos.

b) Principio material: sólo podemos hablar de democratización si incluimos en ella el desarrollo de capacidades como posibilidad de satisfacer nuestras necesidades materiales. Canasta básica, salud, vivienda, vestido, recreación, etc. Es una manera de controlar la influencia que grupos específicos pueden ejercer sobre la agenda pública, en detrimento de otros en estado de desventaja material. Esto se basa en el hecho de que la no satisfacción de estas necesidades implica la incapacidad de ejercer los derechos formales de la democracia. A su vez, y de manera inversa, una falta de derechos formales significaría (y lo hace) que no exista una manera de exigir la satisfacción de las necesidades materiales.

---

<sup>547</sup> Dahl, R, 1991: 165.

Como bien se puede ver, estos dos principios establecen una relación circular, para bien o para mal, que significa que el desarrollo de un principio se puede transformar en el desarrollo del otro y viceversa. De la misma forma, puede también convertirse en un círculo vicioso, ya que el adecuado desarrollo de uno de ellos requiere el adecuado desarrollo del otro, y la falta de desarrollo de uno repercute inmediatamente en el otro, por lo que no sabemos exactamente por dónde comenzar. Más aún, instituciones y grupos de poder con determinadas motivaciones podrían manipular estos principios (y lo hacen), convirtiéndolos en un formalismo acartonado por un lado, y en trabajo de caridad o paternalismo (populismo) por el otro, con el resultado de perpetuar al ciudadano pasivo de las democracias modernas, y de hacer depender el bienestar ciudadano de la buena voluntad del gobernante-*pater familias*.

El enfoque pragmático de John Dewey nos permite abordar esta perspectiva desde otra óptica, para relacionar la injusta distribución de recursos sociales y materiales con los conceptos de *opresión y dominación*. Para el norteamericano, una transacción entre dos personas es privada cuando sus consecuencias se restringen a la gente involucrada. Sin embargo, un *público* es creado en el momento en que la transacción va más allá de los directamente involucrados en ella y afecta a terceras partes.<sup>548</sup> Es entonces, de acuerdo con el autor, que los individuos afectados -normalmente grupos de personas- exigen reconocimiento y nombre. Este *público* se organiza para controlar o regular las acciones de ciertos individuos y grupos, o más exactamente, para regular las consecuencias no deseadas y no predichas de sus relaciones. Esto es lo que Dewey entiende como organización.<sup>549</sup>

La ausencia de reconocimiento de la formación de esos grupos y el no reconocer que existen grupos particularmente vulnerables a consecuencias específicas, puede constituir una forma de opresión social.<sup>550</sup> Así, entenderemos *opresión* como una forma de injusticia sufrida por los miembros de un grupo que son inhibidos en el desarrollo y ejercicio de sus capacidades o en la expresión de sus necesidades, pensamientos o sentimientos. Este concepto pone el dedo sobre las desventajas e injusticias que *los miembros de un grupo* sufren, en cuanto miembros de tal grupo, a causa de las prácticas diarias de una sociedad, incluso de las bien intencionadas.<sup>551</sup>

Como ya hemos expuesto en los capítulos 2 y 5, Iris Marion Young, con objeto de identificar y hacer una distinción de cómo grupos específicos son oprimidos, clasifica la opresión en cinco:

---

<sup>548</sup> Dewey, J., 2004: 63-64. De ahora en adelante, utilizaré los términos *relación o interacción* en lugar de *transacción* para evitar cualquier tipo de reducción economicista de las relaciones humanas.

<sup>549</sup> Dewey, J., 2004: 75.

<sup>550</sup> Taylor, Ch., 2001: 58-59.

<sup>551</sup> Young, I., 1990: 40-41.

explotación, marginación, falta de poder (*powerlessness*), imperialismo cultural y violencia. Cada una de ellas tiene una estructura propia y no puede reducirse a otra forma de opresión, pero es muy frecuente que se traslapen, fortaleciéndose mutuamente.<sup>552</sup>

La opresión, desde esta perspectiva, es estructural, esto es: se imponen limitaciones sistemáticas sobre grupos específicos, las cuales derivan de prácticas comunes, mecanismos de mercado, normas sin cuestionar, hábitos, creencias y símbolos, estereotipos, regulaciones institucionales y comportamientos, etc. La opresión es reproducida sistemáticamente a través de prácticas institucionales, económicas y políticas.<sup>553</sup>

Finalmente, es necesario apuntar que, generalmente hablando, la opresión implica dominación, aunque el caso opuesto no siempre ocurre. Dentro de una estructura de dominación, algunas personas o grupos pueden determinar las condiciones de las acciones de otras personas o grupos, de forma unilateral. Tal estructura institucional impide o inhibe que la gente participe en determinar sus acciones y las condiciones de ellas.<sup>554</sup>

Puesto de esta forma, parecería que la dominación sólo tiene un carácter estructural, pero hemos defendido que la dominación tiene también un carácter ideológico: las condiciones institucionales a través de las cuales se ejerce la dominación tienen una carga ideológica importante y ayudan a difundir una específica ideología. La dominación inhibe la capacidad de la gente de participar y determinar sus acciones a través de una justificación ideológica de las estructuras de opresión dadas, reproduciéndolas. Funciona, así, desarticulando *públicos* que surgen de las consecuencias de las transacciones/interacciones entre grupos de poder, las llamadas *elites*, y distorsionando la opinión pública para legitimarse.

### *El concepto de ideología*

Tal intersección de formas de opresión es lo que Gayatri Spivak denuncia tan vehementemente, siendo ella misma una mujer india de un país postcolonial y tercermundista. Ésa es la razón por la cual se pregunta si el subalterno puede hablar o no, si tiene voz. Los subalternos, debido a la posición de subordinación que ocupan en la estructura opresiva, carecen de un lugar de *enunciación* y no pueden articular el *texto* de la opresión. Ellos carecen también de una historia de

---

<sup>552</sup> Young, I., 1990: 48-63.

<sup>553</sup> Young, I., 1990: 41.

<sup>554</sup> Young, I., 1990: 38.

ellos mismos porque no pueden producir una narrativa de ella. Así, el subalterno no sólo sufre de violencia en la forma de opresión y explotación, sino también de “violencia epistémica”, una narrativa de la realidad ajena a ellos mismos e impuesta como norma.<sup>555</sup> Esto es lo que llamo *dispositivos retóricos de la ideología* o dominación ideológica.

De acuerdo con Gramsci, el estado ejerce su hegemonía a través de un *rapport* pedagógico. En otras palabras, el estado interviene como voluntad centralizadora, como educador. De esta forma, podríamos decir que existe una relación pedagógica funcionando a través de la sociedad: “*la relación educativa es siempre una relación política*, es decir, tiene que ver con la construcción, apropiación y distribución del poder”.<sup>556</sup>

Cada época histórica –y sus relaciones económicas y sociales específicas- produce una forma cultural específica, una *filosofía* espontánea integrada en: 1) el lenguaje como ensamble de nociones y conceptos determinados; 2) el sentido común como construcción histórica popular, acrítica e incoherente (aunque no irracional), generalmente impuesta mecánicamente por el ambiente externo y que refleja las condiciones de vida y la historia de las relaciones hegemónicas; 3) el folclore como reflejo de la vida cultural de un pueblo (religión popular, sistema de creencias, supersticiones, etc.). Algunos de estos elementos pueden fosilizarse y extenderse mucho tiempo después de que las condiciones materiales han cambiado.<sup>557</sup> Cada forma cultural unifica a los individuos en estratos distintos, con diferencias y distinciones históricas y sociales que se reflejan en las prácticas de sus miembros.

La dominación ideológica podría así ser definida, tal vez de manera escandalosa, como una relación pedagógica. Implícita en toda forma de *filosofía* existe una asunción pedagógica, y toda forma de pedagogía es política. Completando el silogismo, toda forma de filosofía es política. Entonces se muestra el carácter ideológico de la pedagogía, así como la relación existente entre pedagogía y dominación: la dominación ideológica es dominación pedagógica.

Siendo el subalterno aquel sin un lugar de enunciación, podríamos decir que no tiene una pedagogía propia, que es pedagógicamente pasivo, dominado: el subalterno “*aloja*” al opresor en él.<sup>558</sup> Y aunque esta pedagogía se opone a las condiciones reales en que el subalterno vive, a través del uso de medios “*educativos*” y de toda una estructura material de la ideología –legislación, prensa, librerías, escuela, clubes, teatros, arte, arquitectura, urbanización, música, nombre de calles,

---

<sup>555</sup> Spivak, G., 1998: 13-21.

<sup>556</sup> Rigal, L., 2012: 124.

<sup>557</sup> Gramsci, A., 2010: 354 y 365, 489; Gramsci, A., 1992: 240; Rigal, L., 2012: 128-132.

<sup>558</sup> Freire, P., 1991: 36-37.

museos, televisión, publicidad, y cualquier cosa que pueda influenciar la percepción propia de un *público* o la percepción de su propio funcionamiento<sup>559</sup>-, el subalterno se “conforma” a la ideología subrepticamente impuesta del grupo dominante. El *status quo* se mantiene inalterado y las relaciones opresivas son reproducidas.

Esta idea es coherente con la forma en que Althusser define la dominación. Parafraseándolo libremente, las condiciones de explotación, marginación, opresión, etc., son reproducidas a través de lo que él llama “aparatos ideológicos de estado”, aproximadamente similar a la estructura material de la ideología de Gramsci.<sup>560</sup> Tomada de esta manera, la dominación puede ser entendida como violencia epistémica o pedagógica, y requiere de una resistencia epistémica o pedagógica para confrontarla.

### *Empoderando al contrapúblico*

Se ha hecho evidente que la creación de espacios alternativos, desde los cuales los subalternos puedan enunciar al mundo y a ellos mismos, es esencial para que un régimen democrático sea realmente democrático. La sola posibilidad de enunciación ya conlleva el comienzo de la liberación de la dominación, pues implica ser consciente de la falta de auto-determinación y autonomía. Nancy Fraser propone un modelo de *contrapúblicos subalternos*: terrenos discursivos paralelos, espacios para la creación de contra-discursos, de reinterpretación de las identidades y las necesidades, espacios de retraimiento y reagrupamiento que establezcan una relación no conformista con los públicos dominantes y hegemónicos.<sup>561</sup>

Estos contrapúblicos se oponen a la identificación del subalterno con el grupo dominante y tratan de proveer y promover una identidad propia, coherente con sus condiciones de vida. En este sentido, la adquisición de una concepción del mundo consciente y crítica implica ser capaz de escoger el terreno de la propia actividad y el sentido de participación en la producción de una realidad concreta (*praxis*).<sup>562</sup> Todo esto, sin embargo, no puede ser donado, debe ser construido: debe haber una conexión entre pedagogía y vida, una unidad. De acuerdo con Freire, la opresión sólo puede ser contrarrestada a través de una pedagogía que enfatice el papel activo del oprimido en

---

<sup>559</sup> Gramsci, A., 1992: 93-99.

<sup>560</sup> Althusser, L., 2008: 26.

<sup>561</sup> Fraser, N., 1993:48-49.

<sup>562</sup> Gramsci, A., 1992: 103-104; Gramsci, A., 2010: 365.

la construcción de la realidad, la cual concibe a los humanos como agentes y se enfoca en la relación *mundo/actividad humana*.<sup>563</sup>

En su revelador libro *Pedagogía del Oprimido*, Freire presenta su proyecto de alfabetización en Brasil como opuesto a lo que él ha llamado “educación bancaria”. En la educación bancaria, la distinción educador-educando es aguda, siendo el maestro/educador el agente de la educación y el estudiante/educando tomando un papel pasivo. El papel del maestro es *depositar* conocimiento en la mente de los estudiantes. La educación es vista como una donación al estudiante *totalmente ignorante*. Ésta es una de las herramientas ideológicas: la *absolutización* de la ignorancia en el *otro*, en el estudiante. Esta educación nulifica la capacidad crítica de los estudiantes y fomenta la ingenuidad y la pasividad.<sup>564</sup>

En contraste, Freire presenta su modelo educativo: la educación problematizadora. Su punto de partida es que ser capaz de enunciar el mundo abre la posibilidad de la transformación: la *pronunciación* del mundo, un intermediario entre los hombres, retorna dialógicamente al que lo pronuncia, pues exige una pronunciación más por parte del interlocutor. El diálogo es, entonces, el núcleo de esta forma de educación.<sup>565</sup> Para este tipo de educación, el pensamiento es concebido como comunicación de una realidad social y como fuente de acción sobre el mundo concreto y sobre las relaciones de las personas. Es lo que Gramsci llamó *praxis*: la conciencia es intencionalidad, es voluntad y acción.<sup>566</sup>

Esta forma de educación supera la dicotomía educador/educando para superar la de opresor/oprimido. Se establece una relación horizontal y crítica de comunicación y búsqueda común. Nadie educa a nadie, todos educan a todos, los hombres se educan en comunión con el mundo como mediador. El papel pasivo del estudiante es superado, los educandos son agentes de su propia aprendizaje. Todo lo anterior fomenta el ejercicio de un papel activo en la política también, empoderando así a los oprimidos para que transformen activamente su realidad.

### *La educación como adoctrinamiento*

---

<sup>563</sup> Freire, P., 1997: 105-106.

<sup>564</sup> Freire, P., 1991: 71-75. Esta absolutización del educando puede reflejarse en y equipararse a la absolutización de la incapacidad política de las masas, de su ineptitud política.

<sup>565</sup> Freire, P., 1992: 100-101. Me parece que podemos entender de manera análoga *pronunciación* y *enunciación*.

<sup>566</sup> Freire, P., 1992: 75-85.

El informe de la Comisión Trilateral de 1975 resalta la importante expansión en el acceso a la educación superior que tuvo lugar para la mitad de los años 70s, la cual significó, por un lado, una sobreproducción de gente preparada en comparación con los trabajos disponibles; por otro, otra carga al presupuesto público (excepto en Estados Unidos) y un aumento en los impuestos para garantizar la gratuidad de la educación.<sup>567</sup> El problema, entonces, se planteó en los siguientes términos:

Should a college education be provided generally because of its contribution to the cultural level of the populace and its possible relation to the constructive discharge of the responsibilities of citizenship? If this question is answered in the affirmative, *a program is then necessary to lower the job expectations of those who receive college education*. If the question is answered in the negative, *then higher educational institutions should be induced to redesign their programs so as to be geared to the patterns of economic development and future job opportunities*.<sup>568</sup>

Como antes indicamos, las soluciones propuestas en el informe oscilan entre un conformismo laboral o uno educativo por parte de los grupos que acceden a dicha educación, es decir: si se amplía la educación, el acceso a buenos trabajos será más restringido; si se quiere una educación diseñada de acuerdo con el desarrollo económico y las fuentes de trabajo, no todos pueden acceder a ella. Pero más aún, y debido al impacto económico que recibe el presupuesto público por el financiamiento de la educación, se plantea una disyuntiva entre una educación de gran alcance y mala calidad, o de corto alcance y buena calidad. ¿Es acaso pertinente tomar la opción de la baja calidad en la educación? ¿Acaso podemos exigir de la población resignación para conseguir un buen trabajo? Me parece que estas disyuntivas son en realidad retórica, pues la misma ideología de mercado y competencia que sustenta la creación de la Comisión se vislumbra en sus recomendaciones: una educación de calidad restringida a los mejores estudiantes (retórica meritocrática que enmascara las políticas elitistas), y otra educación enfocada a más amplios sectores de la población, la cual los prepare para entrar en el *mercado laboral*, es decir, para vender su fuerza de trabajo.

Es interesante mostrar que, a pesar de que la formulación original se basaba en un planteamiento sobre la relación con el cumplimiento (*discharge*) de las responsabilidades de

---

<sup>567</sup> *Crisis of Democracy*, 1975: 183.

<sup>568</sup> *Crisis of Democracy*, 1975: 183 y 184. Sin subrayado en el original.

ciudadanía, el único momento en que se menciona este punto es en el extracto citado. En adelante, o bien se olvida o se entiende este cumplimiento como ejercicio privado de una profesión en el mercado laboral (¿a la manera en que los protestantes conciben una vida buena?).

Más aún, y relacionado tanto con la disolución de las instituciones como con el papel educativo de ellas (gobiernos, sindicatos, empresas, escuelas y universidades, iglesias y grupos civiles), el reporte informa que, mientras que en el pasado esas instituciones tuvieron un papel de la mayor importancia en el adoctrinamiento (*indoctrination*) de los jóvenes, la efectividad de estas instituciones como medios de socialización ha declinado severamente. El reporte pone un énfasis primordial en la familia, la iglesia, el ejército y la escuela como medios de socialización.<sup>569</sup>

Me parece importante señalar que las instituciones que estos autores señalan como primordialmente afectadas son instituciones esencialmente anti-democráticas: ni la familia, la escuela, la iglesia ni el ejército funcionan de forma democrática –en particular las últimas dos-. Por eso mismo me parece curiosa la palabra seleccionada para señalar el proceso de *socialización*: adoctrinamiento. Es importante ubicarnos en el contexto histórico de ese tiempo, pues como comenta Chomsky acerca del informe de la Comisión, “[...] el activismo estudiantil –el movimiento de derechos civiles, el movimiento antibelicista, el movimiento feminista, los movimientos ambientalistas— probaba que los jóvenes no estaban correctamente adoctrinados”.<sup>570</sup>

El reporte, entonces, no sólo justifica una política de adoctrinamiento excluyente, enderezada a crear la fuerza productiva del sistema económico, sino que constituye un dispositivo retórico en sí mismo. Las soluciones propuestas recuerdan a las políticas de recorte de personal o de gastos de las empresas, en que los sectores más afectados por los recortes son, por lo general, los de más bajo nivel o, en otras palabras, los que más requerirían ser protegidos.<sup>571</sup> Este tipo de políticas, al dar un tratamiento empresarial a cuestiones políticas, educativas y sociales, necesitan a su vez de una ideología mercantilista, en la que se equipara la dirección de un Estado con la de un negocio: un negocio no se maneja democráticamente. Como argumentamos arriba, esa ideología es proporcionada por el la retórica de la gobernanza.

---

<sup>569</sup> *Crisis of Democracy* 1975: 161.

<sup>570</sup> Chomsky, N., “El trabajo académico, el asalto neoliberal a las universidades y cómo debería ser la educación”, recuperado en septiembre de 2014 de: Sociólogos, Blog de Sociología y Actualidad, [http://sociologos.com/2014/03/13/noam-chomsky-el-trabajo-academico-el-asalto-neoliberal-a-las-universidades-y-como-deberia-ser-la-educacion/?utm\\_content=buffer8ce99&utm\\_medium=social&utm\\_source=twitter.com&utm\\_campaign=buffer](http://sociologos.com/2014/03/13/noam-chomsky-el-trabajo-academico-el-asalto-neoliberal-a-las-universidades-y-como-deberia-ser-la-educacion/?utm_content=buffer8ce99&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer)

<sup>571</sup> Para una descripción de estas políticas, ver: Elizabeth Anderson, “What is The Point of Equality?”, *Ethics*, The University of Chicago Press, Vol 109, No. 2 (Enero 1999), pp. 287-337.



### *La educación como Techné política*

La tendencia anti-democrática del reporte es tan clara que las críticas no tardaron en aparecer. Sin ir demasiado lejos, en el apéndice de Ralf Dahrendorf –teórico liberal crítico de la intervención estatal y la iniciativa pública-, dentro del mismo reporte, hay ya una crítica a dicha perspectiva: lo que se debe evitar

[...] is a deliberate policy of educational retrenchment –a policy in which educational institutions are once again linked to economic output and economic performance rather than to the need to give every individual a chance to take part in the political process”.<sup>572</sup>

Las democracias, según Dahrendorf, deben evitar la creencia de que *un poco* más desempleo, *un poco* menos educación, una disciplina *un poco* más deliberada y *un poco* menos libertad de expresión se traducirían en un gobierno en el que sería posible gobernar efectivamente. Es decir, se debe evitar la idea de que produciendo *un poco* más de exclusión social, se alcanzará un grado de gobernabilidad tal que problemas relacionados con justicia, libertad, igualdad, equidad y oportunidad se solucionarán de forma mecánica, cayendo todo en su lugar. La cuestión, entonces, es que este tipo de retóricas son presentadas a manera de hechos o, inversamente, los análisis de la coyuntura son interpretados desde una perspectiva mercantilista que, echando sobre sí misma el manto de la neutralidad, oculta convenientemente el que es una interpretación más entre muchas.

Este tipo de retóricas funcionan porque se autovalidan: 1) los ciudadanos no están preparados para cumplir adecuadamente con las funciones de una ciudadanía activa; así, 2) una elite de personas preparadas toma las decisiones sobre asuntos políticos y económicos; 3) uno de ellos es la educación, que es dividida en una educación para las elites y otra para los ciudadanos comunes; como consecuencia, 1) los ciudadanos comunes no están preparados para cumplir adecuadamente con las funciones de una ciudadanía activa. La ineptitud ciudadana es absolutizada, impuesta como dogma y disfrazada como *hecho* o *naturaleza humana en política*, a la manera de Schumpeter.

Oponerse a estas retóricas es poseer la habilidad de desarticularlas, desenmascararlas. Ello implica la posesión de una habilidad retórica, de herramientas técnico-políticas (como las llamó

---

<sup>572</sup> *Crisis of Democracy*, 1975: 192.

Gramsci) que permitan al ciudadano no sólo dialogar con estas retóricas, sin construir las suyas propias y defenderlas en una *praxis* política. La habilidad retórica es un aprendizaje práctico de habilidades para articular y expresar las propias opiniones y el propio punto de vista, una habilidad para pronunciar el mundo, lo cual implica, en primer lugar, ser capaz de leerlo, interpretarlo. Pero también es la habilidad para identificar críticamente el engaño y la falacia, para decodificar el mensaje oculto por los dispositivos retóricos de los grupos dominantes.

Ahora bien, se ha argumentado que la habilidad de defender el propio punto de vista bien podría ser adquirida a través del ejercicio de la política, a través de la participación en el espacio de deliberación. No quiero hacer menos el valor que la *praxis* política, el efectivo ejercicio de la ciudadanía, posee. Pero el espacio de deliberación no está inmediatamente disponible y, cuando lo está, el ciudadano podría no poseer las herramientas técnico-políticas para ejercer su derecho a la participación de forma apropiada o efectiva. Así, la habilidad retórica, más que una serie de estrategias de engaño, es la cualidad del ciudadano democrático, al ser la habilidad para dirigirse al otro en un diálogo, para decodificar el discurso ajeno e interpretarlo, así como para *pronunciar/enunciar* el mundo y transformarlo. Es esencial para la construcción del ciudadano democrático una *Paideia* democrática, la cual considero puede tomar base en la práctica pedagógica sofista.

*La necesidad de una **Paideia** Democrática o de si puede Asterión hacer a Teseo escucharlo.*

Para finalizar, quisiera retomar aquella pregunta con la que termina la introducción a esta tesis: ¿Puede Asterión hacer a Teseo escucharlo? El subalterno, representado por dicha figura cuyo nombre casi se olvida ante la bestial figura del monstruo de cabeza de toro, el despojado, el condenado de la tierra, el dominado, ¿puede hablar?; ¿es posible revertir la desarticulación del público a través de una *Paideia* democrática?

La reproducción y perpetuación de la condición de subalternidad a través de mecanismos estructurales de dominación exigen una reflexión que vaya más allá de una exigencia ingenua de participación ciudadana y cuestione también las condiciones desde las cuales esta participación se lleva a cabo, el fundamento para que podamos decir sin duda a equivocarnos que la participación se ejerce de forma libre y autónoma. Es decir, la participación, para ser auténtica y no sólo una puesta en escena de teatro guiñol, requiere de algunos presupuestos mínimos:

- a) La existencia de espacios públicos de participación: funcionando a manera de lugar geográfico donde la participación tiene lugar, esta condición no se reduce, sin embargo, a espacios de reunión de asambleas o votación ciudadana. Los espacios de participación pueden extenderse hasta instituciones de todo tipo (de gobierno, educativas, vecinales, locales, nacionales, etcétera). Debe ser posible a los ciudadanos entender el funcionamiento de los diversos espacios de toma de decisiones y poder participar en ellos (si bien en algunos casos ciertos requisitos puedan ser requeridos). La clausura de antemano de estos espacios constituye una forma de exclusión injustificada, reservando la participación a miembros selectos (y no necesariamente electos) de la sociedad, con lo que se vulnera la capacidad de autogestión ciudadana y, con ello, su autonomía.
- b) La existencia de espacios públicos de participación requiere de un tipo de participación *isonómica*, por un lado, e *isegórica*, por el otro. La primera característica, la *Isonomía*, implica el reconocimiento no sólo de la igualdad de los ciudadanos en tanto que ciudadanos, sino también su diferencia en tanto que tienen derecho de *aparecer* en público y hacerla visible, mostrarse y distinguirse de los otros a través de esa su participación transparente. La segunda característica, la *Isegoría*, se relaciona con tal aparición de la diferencia en tanto significa derecho a hablar, a tomar la palabra, expresarse, *definirse*, *distinguirse*. Es sólo mediante esta capacidad narrativa en que el participante se construye ante el otro que la diferencia aparece y hace demandas, no sólo directamente, sino a la misma conciencia del escucha que es, a la vez, hablante. Una clausura de la participación *isonómica* puede ser o bien una exclusión de tipo formal o jurídica, en que son las mismas reglas del juego las que restringen la participación; o bien puede ser una exclusión “de hecho”, en la que, existiendo formalmente el derecho de participación, se ejerce sin embargo la exclusión a través de prácticas discriminatorias o excluyentes. Cualquiera de estas dos formas imposibilita la existencia de la participación *isegórica*; pero, también se puede dar el caso de que, garantizándose la participación *isonómica* o formal, exista una clausura de la participación *isegórica*, es decir, una clausura en la capacidad y el derecho del uso de la palabra. ¿No parece esto contradictorio? La apertura formal de espacios de participación, ¿no conlleva e implica la posibilidad de ejercer la palabra, de expresar la opinión en público?

- c) Una tercera condición de la participación democrática tiene que ser un piso o cimiento mínimo de bienestar social y económico. Es lo que llamé el principio material de la democracia. Rousseau tenía muy claro que en un régimen de construcción común de la voluntad política, ningún ciudadano debía poder ser tan rico como para poder comprar a otro, ni ninguno tan pobre como para venderse. Esta consideración va mucho más lejos que sólo pensar en recursos materiales como una canasta básica y condiciones de vivienda digna y salud mínimas (que son, sin embargo, esenciales). La consideración sobre el principio material tiene que tomar en cuenta la manera en que recursos ajenos al ámbito político se transforman en tales. Así, recursos sociales y económicos (que, de acuerdo con las teorías liberales clásicas tiene que ver más con el ámbito privado que con el público) se convierten en recursos políticos, perpetuando a las mismas elites en un poder que se rolan, así como la opresión de las clases productivas y de los oprimidos, que heredan la miseria de forma tal que parecen sumisos bajo un determinismo social. Faltar a dar cuenta de un cimiento mínimo tal postra al oprimido en una posición de vulnerabilidad inconmensurable con los principios de una democracia bien entendida. A su vez, hacer caso omiso de la relación entre recursos económicos y sociales y recursos políticos es tanto como reducir la democracia a la afirmación de una serie de principios formales ciegos a vulnerabilidad de ciertos grupos, principios que dan legalidad al dominio ilegítimo de unos grupos sobre otros.

Como ha quedado claro a lo largo de este trabajo, la teoría liberal de la democracia ha puesto énfasis, principalmente, en la garantía formal de libertad, pues su pretensión de tener un concepto de libertad no sólo negativo, sino también no-sustancial, ha dado lugar a una teoría democrática que define muy bien los techos de la participación, es decir, los límites a partir de los cuales se puede considerar que la participación democrática sobrepasa su incumbencia. En otras palabras, la teoría democrática ha dejado muy en claro que existe un coto vedado a la decisión democrática, la violación del cual se puede considerar tiránica. Y podemos decir que, en general, el techo ha sido ubicado bastante bajo (si bien existen diversas teorías liberales en pugna sobre dónde ubicar tal límite), por ejemplo, poniendo las consecuencias producto de relaciones productivas fuera del ámbito del control democrático, y no reconociendo la carga axiológica de los valores democráticos, queriendo reducir el operar democrático a un procedimiento neutral. En este último sentido, no se considera que la democracia liberal beneficie a un grupo sobre otro o de prioridad a los intereses de algunos individuos.

Aunada a esta restricción de la participación democrática encontramos la inexistencia de un piso o cimiento mínimo de recursos sociales y económicos que garanticen la calidad de la participación. El poner el techo demasiado bajo (la restricción al control democrático de las relaciones productivas, por ejemplo) tiene como contraparte la profundización del piso, haciendo que el cimiento sea inestable; es decir, es muy escasa -si no es que nula- la seguridad de bienestar social y económico que garantice un mínimo cualitativo de la participación, al menos el que a libertad y autonomía se refiere. Así, la democracia liberal genera antagonismos que destruyen o amenazan la viabilidad de los ideales democráticos (que ella misma clama defender), en tanto no se pone en cuestión el presupuesto de que la participación democrática es compatible/conmensurable con grandes desigualdades materiales (económicas y sociales), siempre y cuando se asegure la libertad (negativa, como ausencia de interferencia) de los ciudadanos participantes. El conflicto entre dos paradigmas de participación se vuelve manifiesto.

Si lo planteamos en los términos de John Dewey que hemos utilizado a lo largo de la tesis, podemos decir que, desde la teoría liberal, las consecuencias de las relaciones creadas por relaciones mercantiles y de subordinación social no han de ser reguladas, puesto que se trata de relaciones de carácter privado o, al menos, no-público. Pero desde la perspectiva del estadounidense tendríamos que aceptar que las consecuencias de las relaciones establecidas entre particulares sobrepasan la esfera de su propia relación, y al afectar a un número de personas (o grupos) mayor que los directamente involucrados en la transacción-relación, crean un público. Así, la falta de regulación de las consecuencias de estas transacciones-relaciones provoca situaciones de desigualdad, de desamparo, de subordinación o subalternidad, debido a que el público que se crea es un público pasivo, desarticulado o, en palabras de Dewey, eclipsado. En otras palabras, diversos públicos existen al momento de crearse redes de subalternidad, pero los afectados por ellas no se conciben como tales ni se percatan de esas mismas relaciones de subordinación.

Ahora, este eclipse de los públicos no se reproduce por sí solo, sino que requiere de una pedagogía hegemónica que, en cierta forma, "naturalice" las relaciones opresivas. La opresión, que tiene un carácter estructural, sistémico, se ejerce a través de prácticas comunes, hábitos, normas, símbolos, estereotipos, etcétera, que no se cuestionan. Es decir, la subalternidad se reproduce mediante un dominio ideológico perpetuado a través de prácticas pedagógicas que recorren todo el armazón social (la estructura material de la ideología). La opresión, para reproducirse, tiene que tomar la forma de la dominación como incapacidad de la gente de participar y determinar sus acciones, pues ésta consiste precisamente en ocultar la relación de opresión sin eliminar la opresión misma. Este funcionamiento crea, entonces, los ciudadanos requeridos a través de la

–naturalización” de las prácticas opresivas y la –normalización” del ejercicio opresivo (a tal grado que los mismos opresores, hospedando al opresor dentro de sí, llegan a defender dichas prácticas).

La dominación, entonces, toma no sólo una forma política, sino también epistémica y hermenéutica. La desarticulación de los públicos se realiza, así, mediante la desarticulación hermenéutica de los discursos de emancipación, resistencia o simplemente toma de conciencia de la situación opresiva. Y es en este sentido que hemos afirmado que es a través de dispositivos retóricos de poder y control que la ideología hegemónica se reproduce y multiplica: hechos discursivos que describen, legitiman, justifican, delimitan o construyen prácticas, instituciones, sujetos, identidades, interpretaciones y estereotipos, roles sociales, etcétera.

El ciudadano común, sostengo, carece de dispositivos retóricos contrahegemónicos que le permitan decodificar aquellos dispositivos hermenéuticos de poder y control. Sin tales herramientas técnico-políticas es imposible el ejercicio político efectivo y calificado del ciudadano de a pie. La política, entendida como *praxis* -y que como tal requiere de poner en práctica determinados presupuestos de interpretación de la realidad-, requiere entonces que los ciudadanos posean una *techné* política mediante la cual participar en la formación de la voluntad común. Ésta será la virtud del ciudadano democrático: la posesión de determinadas cualidades técnicas para el ejercicio dialógico, pero también la posesión intelectual de características axiológicas de un ciudadano democrático.

Por ello rescato la pedagogía de los sofistas. Los sofistas han sido sistemáticamente e injustamente criticados por siglos. El –pobre” Sócrates y el –sabio” Platón han salido victoriosos en la historia de las ideas. Pero, si creemos lo que dice Jaeger, aquéllos fueron los verdaderos educadores de la democracia griega.<sup>573</sup> Los sofistas fueron atacados por ser ateos, impíos, por socavar la religión y las costumbres sociales. Pero de hecho lo que hicieron fue cuestionar el –conglomerado heredado”, esto es, las creencias, normas y el sistema de vida en que se basaba la vida de la *polis*. El relativismo de Protágoras o el nihilismo de Gorgias podrían ser entendidos de esta forma: los sofistas estaban dispuestos a proveer una educación de acuerdo con el régimen político, estaban dispuestos a educar la ciudadanía democrática.<sup>574</sup>

---

<sup>573</sup> Jaeger, W., 2009: 105-106.

<sup>574</sup> Pocock defiende que el discurso republicano rompe con el tiempo pasivo y escatológico del cristianismo, funcionando más bien dentro de una concepción del tiempo activo, contingente, coyuntural, ver J. G. A. Pocock, *The Machiavelian Moment*, E. U. A., Princeton University Press, 2003. Me parece que este cambio paradigmático ocurre también entre los sofistas, para quienes el tiempo es *kairós* y no *kronos*: tiempo de la ocasión y no absoluto. Ver capítulo 4.

La enseñanza sofística se orientaba a permitir a los ciudadanos participar en la creación de las leyes de la *polis*. Pero ellos sabían que abrir un espacio a la participación no era suficiente: el ejercicio de la política (*praxis*) requería la posesión de ciertas herramientas técnico-políticas (para utilizar las palabras de Gramsci), de una *techné* política: la habilidad de participar en el *forum*. Es lo que ellos llamaron *areté*, las virtudes que un ciudadano democrático debía poseer para ser considerado un buen ciudadano. La *Areté*, en esta reinterpretación del término, es una habilidad retórica e intelectual, es una *techné* política, las cualidades técnicas y axiológicas de un ciudadano democrático.<sup>575</sup> Los sofistas, así, satisfacían una necesidad práctica, y es con ellos que la *paideia* obtiene su fundamento racional y se convierte en una teoría consciente de la educación. Una *Paideia* política, entonces, empoderaría a los ciudadanos al proveerlos de las herramientas técnico-políticas para participar efectiva y afectivamente en la construcción de su propia realidad. Ése es el regalo sofista a la civilización: el ideal del ciudadano democrático.

Entendamos estas herramientas técnico-políticas como herramientas de decodificación de los dispositivos retóricos en tanto sucesión de hechos discursivos, como herramientas hermenéuticas de re-construcción o reinterpretación de la identidad y de la narrativa histórica propia. La decodificación discursiva tiene que ver, entonces, con la creación de un espacio de enunciación. Pero tal espacio no puede ser nunca concebido por el ejercicio individual o aislado de un ciudadano: la reconstrucción de la narrativa histórica, le re-significación de la identidad, el ejercicio de la política en tanto que *praxis* requieren de un ejercicio comunitario, en comunidad. De nuevo Dewey será de utilidad para entender qué quiere decir esto: una comunidad consiste en una actividad conjunta de sus miembros (los cuales persiguen un bien común democráticamente definido a través de procedimientos de participación y comunicación de sus intereses y propósitos) que regule las consecuencias de las relaciones y transacciones realizadas entre ellos hacia dentro y fuera, y que van más allá de las mismas personas involucradas en dichas transacciones y relaciones.

Claramente este concepto no es reducible al de “sociedad”, pues ésta es entendida por Dewey como la vida de grupos que se asocian por las relaciones y transacciones a que hemos hecho referencia, pero que no alcanzan una integración tal que puedan regular sus consecuencias. Así, asociarse significa que existe una relación, voluntaria o involuntaria, entre dos o más personas. Vivir en comunidad, en contraste, significa hacerse cargo de las consecuencias que de dicha asociación surgen, de forma consciente, participativa y voluntaria. Es decir, la vida en comunidad

---

<sup>575</sup> Jaeger, W., 2009: 267, 274.

implica el ejercicio de la ciudadanía autónoma en el sentido más cercano a la raíz de la palabra: *auto-nomos* como darse leyes a uno mismo.<sup>576</sup>

Este tipo de ciudadano democrático asociado en una comunidad política, ¿qué tipo de régimen requiere para su funcionamiento? Si bien existen diversas variedades de este ideal, en general podemos pensar que un régimen tipo republicano será aquél en que un ciudadano pueda ejercer la práctica política de manera autónoma. Como hemos visto, el republicanismo rescata lo mejor de dos mundos: por un lado, retoma el ideal griego de la participación ciudadana en el foro; incluso, en su versión maquiaveliana, encontramos una reivindicación de la diferencia, una valoración positiva del disenso. La aparición de la diferencia y la construcción común de la voluntad política es uno de los factores axiológicos que intentamos rescatar. Por otro lado, el republicanismo no es ciego a la pertinencia y necesidad de estructuras de orden y eficacia, es decir, de la necesidad de organización sistémica de un régimen: las virtudes sistémicas del sistema liberal han sido retomadas por teorías republicanas; es más, en ciertos contextos se piensa en que originalmente haya sido una idea republicana-liberal. Sea como fuere, el republicanismo combina la eficacia de las virtudes sistémicas de un sistema de controles y balances con las virtudes democráticas de los programas participativos de la democracia.

Por último, para que este tipo de régimen funcione adecuadamente, no podemos quedarnos en la simplona afirmación de la participación sin preocuparnos por los conflictos derivados de la opresión y la dominación: un régimen republicano que no pretenda lidiar con problemas de desarrollo material, social<sup>577</sup> y económico, y las consecuencias que las diferentes perspectivas sobre éste provocan, no podrá ir más allá del ya desgastado *blabláblá* de la participación democrática.

Entonces, ¿puede Asterion hacer a Teseo escucharle? Sí, siempre y cuando Asterión pueda reconstruir su historia hermenéuticamente mediante una *techné* política, y en comunidad con otros Asteriones con quienes construir una narrativa de sentido de su identidad. De otra manera, estaremos ante el típico relato épico de Teseo que exalta al héroe y olvidaremos el posible drama trágico (en sentido de ineludible) de Asterión. Sin aquella condición, los diálogos de toda puesta en

---

<sup>576</sup> Es importante no entender el concepto de “comunidad” de Dewey en un sentido restringido, a la manera de los comunitaristas, pues una interpretación tal puede incluso conducir a tesis reaccionarias. El concepto de comunidad de Dewey no es un idílico regreso a la vida simple o un ideal del *cara-a-cara*. En su libro “La opinión pública y sus problemas”, uno de los capítulos trata el tema de la Gran Comunidad, entendiendo por ésta la comunidad global, los públicos que han rebasado las fronteras debido a las implicaciones de las comunicaciones, transportes, comercio, etcétera.

<sup>577</sup> En el desarrollo social podemos incluir temas como: educación, equidad de género, discriminación, violencia, etcétera.



escena de supuesta comprensión entre Teseo y el Minotauro podrán ser sintetizados de esta manera:  
-blablablá...”<sup>578</sup>.

---

<sup>578</sup> Carlos Amador, en un texto en que critica la utilización excesiva del concepto de “sustentabilidad”, al punto de vaciarlos de contenido real, utiliza la expresión “sustentablablablá”. La idea es que existe “[...] una profusión cacofónica de empleos de la palabra sustentable para indicar cualquier cosa desde mejoras ambientales hasta ‘a la moda’”, Robert Engelman, citado en Carlos Amador, “Sustentabilidad”, Revista Digital Universitaria, 1º de septiembre de 2013, vol. 14, no. 3. Me parece que esta “profusión cacofónica” también ocurre con el término “democracia” o “participación” para rellenar de paja los discursos políticos y empresariales, y en este sentido es que la retomo.

## FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer*, EUA, Stanford University Press, 1998.

AGUILAR R., José Antonio, “Dos conceptos de República”, en *El Republicanismo en Hispanoamérica*, México, Ed. FCE, 2002.

ALTHUSER, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, México, Ed. Tomo, 2008.

ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

ARENDT, Hannah, *¿Qué es la Política?*, Barcelona, Ed. Paidós, 1997.

ARROYO, Israel, “La República Imaginada”, en *El Republicanismo en Hispanoamérica*, México, Ed. FCE, 2002.

BERLIN, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, en *Four Essays on Liberty*, EUA, Oxford University Press, Reimpresión, 1971.

BERLIN, Isaiah, “¿Qué es la Libertad Política?”, en Revista *Letras Libres*, julio de 2006, versión electrónica, recuperado de <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/que-es-la-libertad-politica> el 13 de mayo, 2015.

BOBBIO, Norberto, *El Futuro de la Democracia*, México, Ed. FCE, Tercera Reimpresión, 2005.

Bobbio, Norberto. *Las Teorías de las formas de gobierno en la Historia del Pensamiento Política*, México, Ed. FCE, sexta reimpresión, 2008.

CASTORIADIS, Cornelius, *Ciudadanos sin Brújula*, México, Ediciones Coyoacán, 2005.

CICERÓN, Marco Aurelio, *De la Partición Oratoria*, en versión de Bulmaro Reyes Coria, México D. F. UNAM, 2000, segunda edición.

CICERÓN, Marco Aurelio, *De la Invención Retórica*, en versión de Bulmaro Reyes Coria, México, DF, UNAM, 2010, segunda edición.

CONSTANT, Benjamin, *Political Writings*, Reino Unido, Cambridge University Press, 1988.

CROZIER, Michel, Samuel P. Huntington, Joji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, USA, New York University Press, 1975.

DAHL, Robert, *Los Dilemas del Pluralismo*, México, DF, Alianza Editorial, 1991.

DEWEY, John, *Libertad y Cultura*, México, UTEHA, 1965.

DEWEY, John, *La Opinión Pública y sus Problemas*, Madrid, Ed. Morata, 2004.

DEWEY, John, *Democracia y educación: una introducción a la filosofía de la educación*, Buenos Aires, Ed. Losada, 1967.

ESTÉVEZ Araujo, José Antonio, "Que no te den gobernanza por democracia", en Revista *Mientras Tanto*, España, No. 108-109, 2008.

FINLEY, Moses I., *El Nacimiento de la Política*, México, Ed. Grijalbo, 1990.

FRASER, Nancy, "Repensar el ámbito público: una contribución a la democracia realmente existente", en: *Debate Feminista*, año 4, vol. 7, 1993, pp. 23-58.

FREIRE, Paulo, *Pedagogía del Oprimido*, México, Ed. Siglo XXI, 1991.

FREIRE, Paulo, *La educación como práctica de la libertad*, México, Ed. Siglo XXI, 1997.

GRAMSCI, Antonio, *La Alternativa Pedagógica*, México, Ed. Fontamara, 1992.

GRAMSCI, Antonio, *Antología*, México, Ed. Siglo XXI, 2010.

GUTIÉRREZ, Griselda, *Perspectiva de Género: Cruce de Caminos y Nuevas Claves Interpretativas*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, 2002.

HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y Validez*, Madrid, Ed. Trotta, Tercera edición, 2001.

HAMILTON, Madison, Jay, *The Federalist Papers*, EUA, Ed. Signet Classics, 2003.

JAEGER, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 2009.

JOYAL, Mark, Iain McDougall, J.C. Yardley, *Greek and Roman Education*, Nueva York, Ed. Routledge, 2009.

KELSEN, Hans, *Esencia y Valor de la Democracia*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.

KETCHMAN, Ralph (ed.), *The Anti-Federalist Papers*, EUA, Ed. Signet Classics, 2003.

KUHN, Thomas, *La tensión esencial: Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, Ed. FCE, 1996.

KUHN, Thomas, *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México, Ed. FCE, decimosexta reimpresión, 2000.

LACLAU, Ernesto, Chantal Mouffe, *Hegemonía y Estrategia Socialista: Hacia una Radicalización de la Democracia*, Madrid, Ed. Siglo XXI, 1987.

LOPES Dinucci, Aldo, *Miscelânea Sofística*, en: Cuadernos UFS Filosofía, Ed. UFS, Sao Cistovao, Vol VI, No. I- Fascículo 3, 2004.

MACPHERSON, C. B., *La Democracia Liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, cuarta reimpresión, 1997.

MACHIAVELLI, Niccolò, *Historical, Political and Diplomatic Writings*, Vol. II, tr. del italiano por Christian E. Detmold (Boston, J. R. Osgood and company, 1882), recuperado de <http://oll.libertyfund.org/titles/machiavelli-the-historical-political-and-diplomatic-writings-vol-2> el 13 de mayo, 2015.

MARTÍNEZ de la Escalera, Ana, *Algo propio, algo distinto de sí: Ensayos sobre Dante, Gracián y la astucia del lenguaje*, España, Ed. Anthropos, 2001.

MARX, Karl, Federico Engels, *La ideología alemana*, México, Ediciones Cultura Popular, 1985.

MARX, Karl, *Tesis sobre Feuerbach*, México, Ediciones Cultura Popular, 1985.

MELERO Bellido, Antonio (Introducción, traducción y notas), *Sofistas: Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, Ed. Gredos, 1996.

MELERO Bellido, Antonio (Traducción y notas), *Sofistas: Testimonios y fragmentos*, Barcelona, Biblioteca de los Grandes Pensadores, Ed. Gredos, Introducción: Eugenio R. Luján, 2003.

MOUFFE, Chantal, *El Retorno de lo Político*, Barcelona, Ed. Paidós, 1999.

MULHALL, Stephen, Adam Swift, *Liberals and Communitarians*, Cambridge, Massachussets, Ed. Blackwell Publishers, 1996.

OAKESHOTT, Michael, "La educación política", en *Resurgimiento de la Teoría Política en el Siglo XX: Filosofía, Historia y Tradición*, México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1999.

PIQUÉ Angordans, Antoni (Traducción, Introducción y Notas), *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, España, Ed. Bruguera, 1985.

POPPER, Karl, *La Sociedad Abierta y sus Enemigos*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1957.

*Protágoras, Diálogos III*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1997, p. 84.

RABOTNIKOF, Nora, "El espacio público como comunidad política: Hannah Arendt", en *En Busca de un Lugar Común*, México, UNAM, 2005.

RAWLS, John, *Teoría de la Justicia*, México, Ed. FCE, tercera reimpresión, 2002.

RIGAL, Luis, "Gramsci, Freire y la educación popular: a propósito de los nuevos movimientos sociales", en: *Pedagogía de la Praxis y Políticas Culturales en América Latina*, Argentina, Ed. Noveduc, 2012, pp. 115-140.

RODRÍGUEZ Zepeda, Jesús, "El desafío multicultural: el uso político de la identidad", en *Política, Identidad y Narración*, México, UAM-I, Biblioteca de signos, 2003.

de ROMILLY, Jacqueline, *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Ed. Cupsa Madrid, Col. Goliárdica, 1977.

ROUSSEAU, Jean Jaques, *El Contrato Social*, México, Editores Mexicanos Unidos, 1992.

SANDEL, Michel J., *El Liberalismo y los Límites de la Justicia*, España, Ed. Rústica-Gedisa, 2000.

SARTORI, Giovanni, "Los fundamentos del pluralismo", en *Revista Leviatán*, No. 61, 1995.

SCHMITT, Carl, *El Concepto de lo Político*, España, Alianza Editorial, quinta reimpresión, 2009.

SCHUMPETER, Joseph, *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, España, Ed. Aguilar, 1971.

SEN, Amartya, *Development as Freedom*, New York, Ed. Anchor Books, 1999.

SEN, Amartya, *Social Exclusión: Concept, Application and Scrutiny*, "The Task of Evaluation and Assessment", Social Development Papers No. 1., Office of Environment and Social Development, Asian Development Bank, June 2000.

SERRANO, Enrique, "El enemigo político: sobre la difícil relación entre política y moral", en *La tenacidad de la política*, México, IIF-UNAM, 1995.

SKINNER, Quentin, "Machiavelli's *Discorsi* and the pre-humanist origins of republican ideas", en *Machiavelli and Republicanism*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1993.

SPIVAK, Gayatri, "¿Puede hablar el sujeto subalterno", en: Revista *Orbis Tertius*, año 3 no. 6, 1998, pp. 175-235. Recuperado de:

[http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)

TAYLOR, Charles, *La Ética de la Autenticidad*, Barcelona, Ed. Paidós, primera edición, 1994.

TAYLOR, Charles, "Identidad y Reconocimiento" en *Revista Internacional de Filosofía Política*. No. 7, Madrid, UAM-UNED, mayo 1996.

TAYLOR, Charles, *Philosophical Papers 2*, EUA, Cambridge University Press, 1999.

TAYLOR, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, México, Ed. FCE, 2001.

TAYLOR, Charles, *Sources of the Self*, Massachusetts, Cambridge University Press, 2001.

VELASCO Gómez, Ambrosio, "Republicanism", en *La tenacidad de la política*, México, IIF-UNAM, 1995.

VELASCO Gómez, Ambrosio, "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de <<tradición>>", en *Revista Diánoia*, volumen XLIII, número 43, 1997.

VELASCO Gómez, Ambrosio, *Republicanism y Multiculturalismo*, México, Ed. Siglo XXI, 2006.

VILLORO, Luis, *Tres Retos de la Sociedad por Venir: Justicia, Democracia, Pluralidad*, México, DF, Ed. Siglo XXI, 2009.

VIROLI, Maurizio, "Maquiavelli and the republican idea of politics", en *Machiavelli and Republicanism*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1993.

WALTERS, Frank D., "Gorgias as a Philosopher of Being: Epistemic Foundationalism in Sophistic Thought", en: *Philosophy & Rhetoric*, Vol 27, No. 2, Penn State University Press, 1994.

YOUNG, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, EUA, Princeton University Press, 1990.

ZAMARRÓN de León, Eduardo, *Modelos de Democracia: los Alcances del Impulso Participativo*, México, Instituto Electoral de Querétaro, 2006.