



Universidad Nacional Autónoma de México
Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía
Facultad de Filosofía y Letras
Instituto de Investigaciones Filosóficas

Democracia e Ideología. La función ideológica de la democracia

Tesis

Que para optar por el grado de
Maestro en Filosofía

Presenta

Lic. Moisés Rodríguez Rosales

Tutor

Dr. Mario Magallón Anaya
CIALC-UNAM

Ciudad de México, Noviembre 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 Iris

Contigo, otro mundo es posible.

Agradecimientos

A Iris, gracias por acompañarme en esta aventura, por guiarme, por dialogar, reflexionar y compartir la existencia.

A mis padres, por la vida y las experiencias que posibilitaron el camino que he decidido tomar.

A mi familia, por el apoyo recibido durante todo el tiempo, gracias Pepe, hermano, por tu compañía y cariño.

A mis amigos y colegas, Carlos, Luz, Tania, Monserrat, Eduardo y Pablo, por las experiencias profesionales y vitales, por los consejos y críticas a los distintos proyectos; el trabajo en equipo genera cosas mejores.

A mis profesores sinodales, el Dr. Gerardo de la Fuente y a la Dra. Xóchitl López Molina que con su valioso apoyo han posibilitado la producción de este trabajo, al Dr. Ambrosio Velasco y su valiosa aportación a esta investigación, y al Dr. Victórico Muñoz, por su confianza y guía en diversos ámbitos.

A mi tutor, el Dr. Mario Magallón, gracias por confiar en mí, por orientar, corregir y complementar este proyecto.

Índice

Introducción	1
Capítulo I. La democracia	6
A. El modelo democrático de Joseph Schumpeter	11
B. Robert Dahl y la poliarquía	17
C. Giovanni Sartori: lo prescriptivo y lo descriptivo	28
D. Carlos Pereyra. Democracia y socialismo	34
E. Más allá de la democracia moderna. Democracia republicana comunitaria	42
F. Conclusiones del Capítulo I	53
Capítulo II. La Ideología	56
A. Luis Villoro y la teoría restringida de la ideología	58
B. Slavoj Žižek y la postura cínica de la ideología	66
C. El concepto de ideología. Adolfo Sánchez Vázquez	74
D. La ideología en la filosofía mexicana y latinoamericana contemporánea	81
E. Conclusiones del Capítulo II	90
Capítulo III. Democracia e Ideología	92
A. La democracia como instrumento de dominio, el discurso reiterativo	94
B. La democracia como instrumento de liberación. El discurso disruptivo	104
C. Conclusiones del Capítulo III	112
IV. Conclusiones	117
Anexo 1	
Discurso de Mariano Rajoy. Pronunciado el 11 de octubre de 2017 en el Congreso de Diputados, España	124
Anexo 2	
Segunda Declaración de la Selva Lacandona, del EZLN, México 1994	130
Bibliografía	138

Introducción

A lo largo de los últimos siglos, sobre todo en el siglo XX e inicios del presente siglo XXI, ríos de tinta han fluido en las reflexiones de un tema filosófico y político que al día de hoy no tiene una solución definitiva: el tema de la democracia. Gran parte de los teóricos políticos, tanto de las ciencias sociales como de las humanidades han prestado gran parte de su atención a este tema. En principio, el problema es acerca de lo que la democracia es o lo que *debería ser* tomando en cuenta la realidad de estas épocas: sociedades de masas, desarrollo industrial, situaciones geopolíticas y económicas y la correspondiente globalización de la cultura occidental.

Se parte del hecho de que la democracia en la actualidad no puede significar lo que el concepto conlleva en su etimología: el gobierno del pueblo. Con ello se han propuesto definiciones diversas correspondientes a pretensiones teóricas y políticas igualmente diversas. Entre ellas se han planteado conceptos que pretenden explicar situaciones y contextos específicos, reales, y elaborar las directrices del mantenimiento y control del orden de dichos contextos. Sin embargo, con pretensiones como esa se han llegado a plantear conceptos monstruosos como el de “democracia autoritaria” o similares.

Empero, otras muchas definiciones no se agotan en la explicación de la realidad, o en la pretensión de dicha explicación. Hay otras definiciones que incluso no se ocupan de explicar la realidad sino de proponer realidades alternativas. Es decir, los conceptos de democracia desarrollados no corresponden con un contexto específico, y aún con ningún contexto real. Se parte del supuesto de que la democracia no existe y es preciso construirla teóricamente y realizarla prácticamente.

Existen otras definiciones que pretenden mediar entre los polos opuestos de las anteriores y proponer un concepto que a la vez sea capaz de explicar las formas de organización política y social referentes a la democracia y a la vez plantear aspectos que permitirían su desarrollo, complementación y consolidación.

Sin embargo, muchas de esas teorías no toman en cuenta, o al menos no explícitamente, la función que cumple el concepto desarrollado en el discurso político efectivo; es decir, si bien algunos conceptos desarrollados tienen la pretensión de influir en el discurso político, otras tantas, sobre todo en filosofía, no se ocupan de las consecuencias políticas del desarrollo de un concepto teórico como es el de democracia. Empero, siempre hay consecuencias políticas en el desarrollo de un concepto como lo es el de democracia.

Entre las posturas teóricas contemporáneas tenemos las de Robert Dahl, Joseph Schumpeter, Giovanni Sartori y Carlos Pereyra. En la realidad, sin embargo, nos encontramos con un uso generalizado del concepto, de la “democracia” y lo “democrático”. No solo ello, el uso del término tiene distintas funciones en la sociedad, en este sentido ya no atienden tanto a un concepto teórico preciso, sino a diferentes ideas comunes de lo que se entiende por dichos conceptos.

El objetivo de la presente investigación es mostrar que efectivamente el concepto de democracia opera en el discurso político de manera ideológica y cómo es que opera, es decir, esta investigación no pretende ser sólo un ejercicio teórico para esclarecer un concepto, pretende además analizar cómo es que el término “democracia” es usado en distintos contextos y en distintos discursos. Cómo es que se denomina algo como “democrático” o no. Lo que se pretende es mostrar la función ideológica que ejerce la democracia como concepto, para ello es preciso hacer un estudio del concepto de democracia y del concepto de ideología, con la finalidad de tener muy claros ambos conceptos para esclarecer sus modos de articulación.

Por ello, el primer objetivo de la investigación, es hacer un análisis riguroso del concepto de “democracia” en algunas de las teorías políticas contemporáneas más importantes. No pretendemos abarcar todas y cada una de ellas, sino tomar algunas de las más representativas y confrontarlas para esclarecer el término. En particular, analizaremos los desarrollos teóricos de la democracia de Josep Schumpeter, Robert Dahl, Giovanni Sartori y Carlos Pereyra. Para poder elaborar este análisis partimos de la metodología que nos ha legado Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, con la cual pretendemos si no elaborar un concepto propio de democracia, sí destacar uno

que integre en la medida de lo posible las características fundamentales de las concepciones opuestas o discrepantes de los autores.

A partir de ello problematizaremos sobre los fundamentos o supuestos de estos conceptos, dado que todos ellos parten de las teorías de la modernidad. Veremos que el desarrollo de la democracia moderna corresponde al desarrollo de la política liberal, constituida por los individuos que componen la llamada “sociedad civil” la cual no está necesariamente vinculada por una cultura; se trata de la formación de una “comunidad artificial” sin mayor vínculo y proyecto que el producto del “acuerdo”. En particular, problematizamos los conceptos de naturaleza humana y cultura.

El segundo objetivo es, al igual que se hizo con el concepto de democracia, hacer un estudio del concepto de ideología. En la teoría política, filosófica, e incluso en la semiótica la ideología ha sido entendida de maneras diversas y, muchas veces, incluso contrapuestas o incompatibles entre sí. El uso del término tiene diversos matices e interpretaciones: unas veces es utilizada en términos negativos: como sinónimo de falsedad o tergiversación; otras veces es utilizado en términos más amplios, quizás no necesariamente positivos pero tampoco denotando falsedad. Por ello es preciso elaborar un análisis del concepto de ideología a partir de dos posturas o tendencias encontradas: la “restringida” y la “amplia”. Retomamos a Luis Villoro, a Slavoj Žižek, a Adolfo Sánchez Vázquez y a Victórico Muñoz. Autores como el mismo Muñoz, entre otros, reconocen, como lo hacemos nosotros, que las distintas posturas acerca de la ideología pueden ser agrupadas –sin desconocer sus matices– dentro de estas dos formas de entender el término que son –aparentemente– radicalmente distintas y contrapuestas. Esto con el objetivo de clarificar lo que entenderemos por dicho término en nuestro análisis de la utilización o función del concepto de democracia en el discurso político.

A partir de lo anterior, el siguiente paso es reflexionar acerca de la función que realmente cumple el concepto de “democracia” más allá de su definición en la actualidad. Es decir, se pretende explicar cómo es que funciona este concepto en el discurso político en el que estamos inscritos. En este sentido, sostendremos que la democracia funciona ideológicamente de dos maneras principalmente: de manera

“negativa” o como “instrumento de dominio” (en términos de Luis Villoro) en la cual es utilizado el concepto para legitimar un orden existente, y al grupo en el Poder, su discurso y su accionar a la vez que es utilizado para condenar y reprimir acciones que critiquen, cuestionen o subviertan dicho orden; y como “instrumento de liberación”, en la cual el concepto es utilizado para la crítica del orden existente, sus instituciones, procedimientos y normativas, la crítica del grupo en el poder, a la vez que legitima los discursos y acciones de los grupos que ejercen esta crítica y que proponen la transformación de dicho orden y la creación de uno distinto. Veremos entonces cómo se da el funcionamiento del concepto de democracia en el discurso y cómo se articula con el concepto de ideología y, vale agregar, el de la utopía.

Uno de los quehaceres principales de la filosofía es reflexionar acerca de la realidad y explicarla, y ese es el objetivo principal de esta investigación: reflexionar acerca del papel que cumple en la realidad el término “democracia” y explicar su función. En la presente investigación partimos de nuestra realidad específica y pretendemos ofrecer una explicación de un cariz de ella, y este es un aspecto fundamental, a nuestro juicio, de la filosofía en general y de la filosofía latinoamericana en particular. En efecto, a juicio de Mario Magallón, la filosofía latinoamericana, aun sin perder sus vínculos con la filosofía occidental, reflexiona a partir de su propia realidad, a partir de la cual “incorpora, como necesidad, la lucha por la liberación de los hombres y los pueblos [...] propone la necesidad de luchar por la liberación de los oprimidos y el ejercicio democrático de los pueblos de la región latinoamericana.”¹ Se trata de una filosofía situada en su contexto, que atiende las necesidades más urgentes del mismo sin perder el rigor teórico y el ejercicio de la propia razón.

En ocasiones se confunde el rigor teórico con la pretensión de “pureza” de la reflexión filosófica; ésta, desligada del contexto del que emerge, sólo permite la continuidad de la situación actual, de “lo mismo”, pues no ejerce la crítica que le corresponde; se trata de una pretensión que ni puede hacerse ni escapa de tener consecuencias en su realidad. A decir del mismo Magallón “la filosofía no es ni puede ser aséptica frente a las

¹ Magallón Anaya, Mario. “Filosofía, Modernidad y Desarrollo en América Latina” en Cerutti, Horacio y Carlos Mondragón (Comp.) *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. Colección democracia y cultura. Ed. Praxis-UNAM. México 1999. Pág. 180.

motivaciones de la realidad en que vive el filósofo, pero tiene la obligación de llevar hasta el final el ejercicio de la razón, superando los razonamientos vagos y retóricos; nada puede tomar prestado sin antes ponerlo en cuestión.”² Por ello, al analizar el concepto de democracia desde la modernidad occidental, nos vemos obligados a poner en cuestión sus supuestos y expresar la necesidad de re-elaborar el concepto desde una perspectiva propia, desde nuestra propia realidad. Esto, sin embargo, va más allá de las pretensiones de la investigación y queda como tarea pendiente.

Empero, hemos de tener en cuenta que, como bien indica Mario Magallón, en cualquier lugar del que hablemos, la democracia “no se construye sólo a partir de ciertos atributos hipotéticos a los cuales las sociedades aspiran [...] sino que, además, tienen que tomar en cuenta aquellos atributos en los cuales las sociedades se encuentran inmersos”³ como son su historia, su legado político e ideológico y, por supuesto, su cultura.

Por ello, es preciso atender la propia historia, para elucidar y comprender las maneras de entender la política y la democracia en la región. En este sentido, la filosofía latinoamericana plantea que lo común a todo ser humano es lo diverso y, con ello, plantea la defensa de la identidad y la pluralidad, de la unidad en la diversidad. Este planteamiento claramente rompe con la “universalización” impuesta por una cultura sobre las otras. Rompe con la idea de de la unidad como sinónimo de la homogeneidad y plantea una manera distinta de entender y relacionarse de los pueblos y las comunidades culturales.

² *Ibíd.* Pág. 182.

³ Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. 2ª. Edición. CIALC-UNAM. México 2008. Pág. 471.

Capítulo I. La Democracia

Introducción

¿Cuando hablamos de democracia, a qué nos referimos? La pregunta resulta pertinente al encontrar, en la teoría política y filosófica, distintas concepciones de la democracia que atienden a problemáticas, contextos, ideologías y propuestas diferentes. La realidad contemporánea plantea la cuestión de la democracia de una manera distinta respecto a otras épocas, la demanda democrática se ubica en este terreno con necesidades específicas, por lo que su reflexión arroja múltiples propuestas que no siempre resultan compatibles unas con otras. Sin embargo, ante dicha multiplicidad, el concepto recurrente es, justamente, el de “democracia”.

La problemática resulta más compleja en una realidad como la del siglo XXI, con una globalización de la economía y la política neoliberal que ha trastocado y modificado la estructura del Estado en formas diversas, lo que implica necesariamente una modificación del concepto de democracia utilizado en la teoría y la práctica política. Como lo menciona Mario Magallón “En la realidad política, ni los políticos ni los partidos ni los gobiernos ni las instituciones representativas han sido capaces de mantener márgenes aceptables de legitimidad para poder gobernar sin mayores contratiempos”⁴ Esto implica que haya una apatía política de los ciudadanos, un desinterés por los procedimientos de la democracia, lo que desemboca en un problema que la teoría política tiene que resolver.

Al hablar de democracia no solo hablamos de un sistema de gobierno con determinadas instituciones y formas de administración, sino de ciertos ideales que atraviesan la formación y legitimidad de dichas instituciones y aspiraciones sociales. En efecto, de acuerdo con Magallón

La democracia tiene una dimensión utópica, porque se asocia a las aspiraciones de igualdad, libertad, soberanía, equidad, justicia, participación, solidaridad, etc. Ésta dimensión utópica de la democracia es la idea-fuerza a partir de la cual se han dado las

⁴ Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. CIALC-UNAM. México 2008. Pág. 60.

luchas sociales por las que se busca superar las inconsistencias y contradicciones entre los postulados normativos de la democracia y sus limitaciones reales.⁵

Existen varios aspectos que componen la definición de la democracia, dada la complejidad de las sociedades contemporáneas. Diversos autores entienden este concepto de una manera u otra. Para comprender a qué nos referimos cuando hablamos de democracia es necesario contar con una herramienta de interpretación que permita dilucidar y diferenciar las concepciones, ubicarlas o agruparlas de acuerdo a sus semejanzas y desemejanzas, para poder entonces proponer una definición de democracia que escuche y retome las distintas propuestas a la vez que encuentra un punto medio entre ellas, es decir, una definición integradora de democracia.

Lo que se está tratando de proponer es encontrar, en distintos autores, alguna o algunas definiciones analógicas de democracia, que si bien retomen las distintas propuestas sobre ella, puedan diferenciar y establecer criterios para comprender lo que en la realidad encontramos y definir lo que sí corresponde a la democracia y lo que no corresponde a ella.

La hermenéutica analógica es el horizonte de interpretación que, considero, nos permite encontrar una definición de democracia que ayude a analizar los procesos políticos contemporáneos y los discursos emanados de dichos procesos pues resulta ser una herramienta conceptual necesaria para encontrar dicha definición. En la teoría política y filosófica encontramos tanto definiciones univocas de democracia como definiciones equívocas. De lo que se trata es de establecer criterios para diferenciar qué de dichas definiciones sí corresponde a la democracia y qué no.

Mauricio Beuchot, en su *Tratado de hermenéutica analógica*⁶, sostiene que “la hermenéutica analógica pretende colocarse como alternativa entre el univocismo y el equivocismo”⁷, entre la postura cerrada del univocismo, que considera válida una sola interpretación, “lo que dijo el autor” y la extremadamente abierta del equivocismo, que

⁵ Supra. Pág. 56

⁶ Beuchot Puento, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Colección Seminarios. Cuarta edición. Facultad de Filosofía y Letras-Itaca. México 2009.

⁷ *Ibíd.* Pág. 11

considera igualmente válida cualquier interpretación, “lo que encuentra el lector”. La hermenéutica analógica oscila entonces entre la intencionalidad del autor (univocidad) y la intencionalidad del lector (equivocidad), entre el sentido literal del texto y el sentido alegórico.

Es necesario, en el proceso de interpretación del texto, que el lector lo enriquezca, pero mesuradamente, con límites. Beuchot sostiene que la hermenéutica analógica está más cerca de la equivocidad que de la univocidad, puesto que abre la posibilidad de validez a una multiplicidad de interpretaciones; sin embargo, eso no significa que todas sean igualmente válidas. En efecto, si bien con la hermenéutica analógica se abre dicha posibilidad de validez, es necesario establecer límites a la interpretación, y las interpretaciones que resultan válidas van según jerarquía, lo que significa que hay algunas interpretaciones más válidas que otras, o más pertinentes.

Ante la pregunta de ¿quién o cómo se determinan los límites que permiten que unas interpretaciones sean válidas y otras no? El filósofo sostiene que dichos límites en parte están dados por el texto y el contexto, y en parte son construidos por el contexto del lector.

De lo que se trata, entonces, es de encontrar vías que abran la posibilidad de múltiples interpretaciones válidas, con límites y con moderación. De este modo nos es posible comprender de una manera más completa de lo que se está hablando al leer un texto, siempre en su contexto, “... la hermenéutica analógica nos hace buscar vías intermedias e integradoras de interpretación, esto es [...] tratar de interpretar de un modo más abarcador y completo...”⁸

La univocidad es la pretensión o la creencia de que existe sólo una interpretación válida de un texto, que es lo que el autor dijo o quiso decir, se trata de encontrar la intencionalidad del autor, lo que significaría encontrar “el” sentido de lo que está en el texto, el significado verdadero y único. Por lo contrario, la equivocidad es la creencia de que el significado verdadero y único del texto no existe, que no tiene un sentido propio y que se puede interpretar de él cualquier cosa, y toda interpretación resulta entonces

⁸ *Ibíd.* Pág. 12.

igualmente válida. No hay jerarquías ni criterios para discernir la validez de una interpretación u otra, con lo cual se abre en extremo el campo de validez de interpretación y se puede predicar cualquier cosa del texto.

La analogía, como hemos dicho antes, pretende ubicarse entre esos dos extremos, pues "...consiste en evitar la tan temida unificación o identificación simplificadora, la monolitización del conocer [...] pero también consiste en evitar la nociva equivocidad [...] la coronación del relativismo..."⁹ Se trata entonces, de evitar ambos extremos: caer en el absolutismo y en el relativismo, puesto que "el univocismo es un monolitismo, y el equivocismo es un monolitismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos."¹⁰

En este sentido, Beuchot propone la hermenéutica analógica como herramienta conceptual que nos permite comprender el texto en su contexto, de una manera mesurada e integradora, sin caer en los extremos mencionados. "El modelo analógico de la hermenéutica, en efecto, evita la pretensión univocista de una sola interpretación como la única válida, pero también la vorágine equivocista de las interpretaciones contradictorias entre sí que se consideran todas válidas."¹¹

La hermenéutica analógica permite integrar una serie de elementos o una diversidad de posturas en pugna en una o algunas interpretaciones que serán válidas de acuerdo a jerarquía conceptual, lo que determina la pertinencia y veracidad de unas en relación con otras; es decir, la hermenéutica analógica permite comprender cabalmente el texto.

... la hermenéutica analógica ayudará a buscar interpretaciones analógicas: ponderadas, proporcionadas o proporcionales; esto es, integradoras de la diversidad de elementos interpretativos en pugna; y aun ayudará a tratar de integrar los elementos valiosos que tienen las interpretaciones canónicas o ya sancionadas (sin caer en el univocismo), y la fuerza intuitiva de la nueva interpretación (sin llevarla al equivocismo), siempre procurando argumentar lo mejor posible...¹²

⁹ Ibíd. Pág. 43

¹⁰ Ídem.

¹¹ Ibíd. Pág. 113.

¹² Pág. 77-78.

De este modo consideramos que la hermenéutica analógica nos ayudará a buscar interpretaciones analógicas de la democracia tomando en cuenta las distintas posturas que autores como Giovanni Sartori, Joseph Schumpeter, Robert Dahl, Carlos Pereyra y muchos otros tienen respecto al tema de una manera integradora, procurando recuperar los elementos valiosos de cada una de esas interpretaciones. No se propone construir una nueva definición analógica de democracia, puesto que ello requiere de un mayor tiempo de investigación. Lo que se pretende, con base en esta herramienta conceptual, es encontrar aquellas posturas que se acerquen a una interpretación analógica de la democracia.

Democracia: univocidad y equivocidad

Como se ha mencionado con anterioridad, en la teoría política y filosófica encontramos una diversidad de posturas que muchas veces no coinciden e incluso resultan contradictorias respecto al tema de lo que es la democracia. Algunos teóricos sostienen que se trata de un método o un instrumento de gobierno, que corresponde a la existencia de ciertas instituciones y modos de proceder en la política; otros sostienen que se trata de una forma de organización social que va más allá de la existencia de ciertas instituciones, o procedimientos de elección; se trata de una forma de vida y de relación social entre el conjunto de la sociedad. Distintos autores sostienen que se trata de definiciones instrumentalistas en el primer caso, y fundamentalistas en el segundo caso. Las primeras atienden exclusivamente a procedimientos para elegir a los representantes y la existencia de instituciones políticas y sociales; las segundas refieren a lo que significa la democracia en sus fundamentos ontológicos.

Si se define a la democracia como un método de gobierno, con determinados procedimientos e instituciones, se abre la posibilidad a un sinnúmero de interpretaciones de la realidad en las cuales algunos gobiernos serían llamados “democráticos” y otros no; se trata de una posición equivocista de la democracia, atendiendo la terminología de Beuchot. Las teorías fundamentalistas, que llevan a un

extremo lo que la democracia es, a una utopía en el sentido negativo corresponden a una posición univocista y totalitaria de la democracia.

A continuación se presentarán algunas posturas respecto a la teoría sobre la democracia; se realizará un ejercicio hermenéutico para ubicar dichas posturas ya sea en el campo univocista, equivocista o analógico de la teoría de la democracia, de lo que se trata es de encontrar un concepto que sea útil a la hora de definir lo que es la democracia, al tiempo que sea operativo al hacer un análisis de la realidad actual, en su complejidad.

A. El modelo democrático de Joseph Schumpeter

En *Capitalismo, socialismo y democracia*¹³, Schumpeter hace un preciso análisis sobre las condiciones a través de las cuales se llega a lo que llama un sistema democrático, además de realizar un estudio sobre el capitalismo y el socialismo y su relación con la democracia. El autor sostiene que es en el socialismo, dadas las condiciones de su realización, donde es posible desenvolver el método democrático. Para ello problematiza los supuestos de la democracia y analiza si ésta es un fin en sí mismo o un método para llegar a un fin, para el autor “la democracia es un *método* político, es decir, un cierto tipo de concierto institucional para llegar a las decisiones políticas – legislativas y administrativas–, y por ello no puede constituir un fin en sí misma, independientemente de las decisiones a las que dé lugar en condiciones históricas dadas.”¹⁴ De este modo, la democracia no es un fin en sí misma, no es algo así como un estado de cosas al que hay que llegar, no es un ideal o una utopía, es un método para tomar decisiones legislativas y administrativas; es decir, del modo a través del cual se administra un gobierno en un Estado. Es de dicho supuesto, sostiene el autor,

¹³ Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Trad. De José Díaz García. Tercera Edición. Ed. Aguilar. México 1952.

¹⁴ *Ibíd.* Pág. 311-312.

del que es necesario partir para toda pretensión de definir a la democracia, como un método, un medio y no un fin en sí misma.

La democracia es un método, pero ¿qué significa esto? Para Schumpeter "... es el método que utiliza una nación para llegar a las decisiones. Deberíamos poder caracterizar tal método indicando por quién y cómo se toman estas decisiones."¹⁵ Es posible caracterizar el método democrático indicando cómo y por quién se toman las decisiones, es decir, quién gobierna y cómo. Para el autor, el "pueblo" no puede incluir a la totalidad de miembros de una sociedad, puesto que siempre se discrimina a alguien; de acuerdo con Schumpeter, es necesario tener claro que la discriminación no es incompatible con la democracia liberal, sino una de sus características. Se discrimina por muchas razones dependiendo del tipo de sociedad al que se refiera: por sexo, por raza, por edad, etc. Por ejemplo, en nuestra sociedad no todos tienen derecho a la participación en los métodos democráticos (el voto, principalmente), es necesario que sean ciudadanos de una edad determinada para que puedan ejercer dichos derechos, lo que implica que quienes no cumplen dicha edad no tienen ese derecho.

En sociedades complejas, dada su extensión, es imposible que la totalidad de los miembros participe de las decisiones, por lo que, para Schumpeter, la democracia participativa sólo es posible en comunidades pequeñas. Es ahí donde los habitantes pueden participar directamente en las obligaciones de la administración social. Más adelante veremos que Giovanni Sartori tiene una idea similar al respecto, lo que llamará "microdemocracias".

El problema para el autor es, entonces, en qué sentido se puede decir que el pueblo "gobierna", problema que, según él, no se da en estas microdemocracias, pero sí en otros tipos de sociedad. Schumpeter sostiene que "en todos los demás casos surge nuestro problema, pero podemos despacharlo con relativa facilidad siempre que estemos dispuestos a renunciar al gobierno por el pueblo y a sustituirlo por el gobierno con la aprobación del pueblo."¹⁶ Se trata entonces de explicar de manera específica

¹⁵ *Ibíd.* Pág. 313.

¹⁶ *Ibíd.* Pág. 316.

qué se quiere decir con “gobierno del pueblo”, dado que, como lo explica Schumpeter “... a excepción del caso de la ‘democracia directa’, el pueblo como tal no puede nunca gobernar o regir realmente.”¹⁷

Dado que el pueblo no puede decidir directamente sobre los asuntos que interesan a todos, es necesario sustituir el significado de “gobierno del pueblo” por el de “gobierno con la aprobación del pueblo”. Como hemos expuesto, para el autor el pueblo entendido como la totalidad de los individuos que forman parte del conjunto social no decide, pero aprueba el modo como se toman las decisiones y quién las ejerce. Es aquí donde cambia el sentido de lo que es la democracia.

Para aclarar su postura respecto a la democracia, el autor la compara con lo que llama la “teoría clásica de la democracia” y sostiene que ésta tiene elementos que son problemáticos. El autor define dicha teoría de la siguiente manera: “... el método democrático es aquel sistema institucional de gestación de las decisiones políticas que realiza el bien común, dejando al pueblo decidir por sí mismo las cuestiones en litigio mediante la elección de individuos que han de congregarse para llevar a cabo su voluntad.”¹⁸ Esta definición corresponde, nos dice Schumpeter, a la filosofía de la democracia del siglo XVIII. Dicha definición se extiende hasta el siglo XX, excepto por las cuestiones referentes al “bien común” y a la “voluntad del pueblo”.

En efecto, una de las cuestiones que aborda la teoría de la democracia del siglo XX es la cuestión de la voluntad popular y el bien común. En general, se sostiene que, dada la complejidad de las sociedades contemporáneas, no es posible hablar de una voluntad popular, dado que hay una multiplicidad de opiniones e intereses de los diversos grupos y clases sociales y, por ello, tampoco de un bien común. El Estado debe, entonces, permanecer imparcial en cuanto a la voluntad de dichos grupos y administrar el Estado de manera neutral.

A juicio del autor, habrá cuestiones que no corresponden a la decisión del pueblo, que requieren cierto análisis especializado para su decisión; dichas cuestiones son las que

¹⁷ Ídem.

¹⁸ *Ibíd.* Pág. 321.

hay que dejar en manos de especialistas, y eso no afecta el principio de la voluntad popular. Además, se expresa con claridad que debe existir un conjunto de representantes que lleven a cabo la voluntad del pueblo (asamblea, parlamento, etc.)

Empero, hay varios problemas en esta definición. “En primer lugar, no hay tal bien común, unívocamente determinado, en el que todo el mundo pueda estar de acuerdo o pueda hacerse estar de acuerdo en virtud de una argumentación racional.”¹⁹ Para el autor, en las sociedades contemporáneas el “bien común” significa cosas distintas para diversos sectores de la sociedad y, además, no es posible llegar a un acuerdo mediante la argumentación racional dado que el pueblo es muy susceptible a ser irracional.

Aunque hubiera un acuerdo sobre lo que es el bien común, eso no significa, dice el autor, que necesariamente haya respuestas definidas a problemas singulares y, por ello, la voluntad general es problemática, porque de manera individual no hay una voluntad racionalmente definida, sino una serie de impulsos y emociones; en realidad, la gente no conoce bien aquello que defiende. En pocas palabras, Schumpeter sostiene que el individuo es un ser que tiende a lo irracional más que a lo racional, que se deja llevar por sus impulsos y sus emociones más que por la razón.

Schumpeter afirma que su concepto de democracia es más cercano a la descripción de la realidad, pues evita problemas que la teoría “clásica” de la democracia no puede. Veremos, en efecto, que su definición del método democrático es distinto al de la teoría clásica; para éste el método democrático “...es aquel sistema institucional, para llegar a las decisiones políticas, en el que los individuos adquieren el poder de decidir por medio de una lucha de competencia por el voto del pueblo.”²⁰ En su definición no está la cuestión de la voluntad popular ni el bien común, en su lugar están lo que llama las “decisiones políticas”, y la “competencia por el voto del pueblo”. La crítica que hace Schumpeter a la teoría clásica radica justamente en la dificultad de establecer lo que es la voluntad popular y el bien común; con su definición ese problema no existe dado que no se incluyen ninguno de los dos conceptos.

¹⁹ *Ibíd.* Pág. 322.

²⁰ *Ibíd.* Pág. 343.

La definición que propone, además de evitar los problemas que la teoría clásica no puede, como las cuestiones del bien común y la voluntad popular, a juicio de Schumpeter, resulta más eficiente a la hora de describir los gobiernos que pueden llamarse “democráticos” y distinguirlos de los que no lo son. Incluso, sostiene que su definición incluye los casos en los cuales la competencia es “desleal” o “fraudulenta”²¹ porque, de excluirlos “... nos quedaríamos reducidos a una democracia ideal completamente ajena a la realidad.”²² Lo que el autor quiere evitar es un concepto de democracia que resulte “utópico”, es decir, que resulte inoperante a la hora de verificar en la realidad. Para él, entonces, un concepto ideal o prescriptivo de democracia es inservible, es necesario un concepto descriptivo de ella.

Corolario

A juicio de José Nun, Joseph Schumpeter define a la democracia como un procedimiento o un método político, mas no como un fin en sí misma; en efecto, sostiene que para Schumpeter “La democracia puede o no contribuir al desarrollo económico, a la justicia social o a que todos coman, sean sanos y se eduquen: el hecho fundamental es que se trata exclusivamente de un procedimiento.”²³ Así la democracia resulta del procedimiento a través del cual el pueblo elige de entre una serie de opciones existentes de representación. Se trata de una competencia entre una minoría por el poder, donde la mayoría elige de entre las opciones dadas por esa minoría. Los políticos resuelven las controversias y toman las decisiones para el conjunto de la población, además de producir los deseos electorales. La democracia se reduce aquí a emitir un voto para elegir e entre una multiplicidad de opciones.

Aplicando la hermenéutica analógica, podemos decir que al hacer una lectura de la realidad, partiendo de la definición de Schumpeter, resulta que la existencia de un

²¹ Ver pág. 346.

²² Ídem.

²³ Nun, José. *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Colección Popular. Segunda Edición. FCE. México 2002. Pág. 30.

sistema electoral y de ciertas instituciones gubernamentales bastan para llamar a un gobierno “democrático”, aun cuando no resuelva las necesidades de su sociedad. Con una definición tal de democracia podría decirse que en el mundo existe un gran número de países democráticos, aun cuando el sistema electoral no funcione y se cometan fraudes, y aun cuando las instituciones gubernamentales existan pero sean incompetentes. Para Schumpeter si existen las instituciones y los sistemas, existe la democracia. Se abre de manera exagerada la posibilidad de interpretar una forma de gobierno autoritaria, despótica o fascista como democrática por el hecho de que en ella exista un sistema electoral. Como puede observarse, una definición meramente procedimental o instrumentalista de democracia no sirve para una interpretación completa o integral de la realidad.

Nun lo dice claramente cuando sostiene que “... el modelo elaborado por Schumpeter contiene un único elemento democrático, mediato o inmediato, que es la competencia electoral; sin ella, no podría aspirar a llamarse democrático.”²⁴ Es por ello que el modelo de Schumpeter resulta simplista, pues no funciona a la hora de hacer un análisis de la realidad en su complejidad. Aunque las condiciones específicas que plantea este autor para el éxito de su modelo sean posibles sólo en países desarrollados, la existencia de un sistema electoral en un país de estas características no basta para llamarlo democrático. Bien puede darse el caso (incluso puede ser observable en la realidad) de que existan países industrialmente desarrollados en los que exista un sistema electoral definido y, aun así, en lugar de una democracia se trate de una forma de totalitarismo, donde el sistema electoral sirva como justificación para la permanencia de un cierto grupo en el poder, mas no como herramienta de decisión del conjunto de la sociedad. Es simplista el modelo, además, por establecer una sociedad dicotómica en la que, por un lado, están los ciudadanos y, por el otro, los políticos.

La crítica de los autores que defienden el pluralismo contra la postura de Schumpeter, es que éste “... pasó por alto el hecho nada trivial de que tales ciudadanos participan de una multitud de asociaciones [...] las cuales se encargan de articular y de agregar

²⁴ *Ibíd.* Pág. 32.

sus demandas para después promoverlas e impulsarlas ante las autoridades.”²⁵ Es decir, la sociedad es vasta y compleja, la participación en la vida pública de los ciudadanos no se reduce, según los pluralistas, a emitir un voto cada cierto tiempo, sino que su participación va más allá, en diversas formas de organización en las que se reparte el poder de la sociedad.

Podemos caracterizar la posición de Josep Schumpeter como equivocista, al ampliar demasiado la definición y que ella permita la inclusión de regímenes no democráticos por el hecho de que en ellos exista un sistema electoral aunque no funcione, al igual que instituciones incompetentes. Es por ello que dicha definición no es eficiente al hacer un análisis de la realidad contemporánea.

B. Robert Dahl y la poliarquía

Robert Dahl es uno de los grandes representantes del pluralismo democrático, dio un gran paso al reconocer la complejidad social, aunque no dejó de seguir a Schumpeter al empeñarse en establecer las condiciones que tornan posible la democracia. Retomamos a este autor por un aspecto muy importante de su obra: en lugar de llamar “democracias” a las formas de organización social en las que el grueso de la sociedad toma parte de algún modo, les llama “poliarquías” y es que el autor reconoce que en grandes sociedades, el gobierno es dirigido por grupos que contienden por la simpatía, que se traduce en votos, de la sociedad. Se trata de un sistema competitivo, que autores como Schumpeter llamarían sin vacilar “democracia”, pero Dahl no lo hace y es que “En rigor, Dahl prefiere reservar el término *democracia* para un sistema político ideal (y quizás inalcanzable) donde exista una perfecta o casi perfecta igualdad de poder, y hablar en cambio de *poliarquía*, es decir, del gobierno de muchos pero no de todos, cuando se trata de referirse a regímenes concretos.”²⁶

²⁵ *Ibíd.* Pág. 48.

²⁶ Nota al pie en Nun, José. *Ibíd.* Pág. 49-50.

Como veremos, llegamos aquí a una visión univocista de democracia. En efecto, si consideramos a la democracia como un ideal inalcanzable o casi inalcanzable, si consideramos condiciones tan específicas, tan perfectas que hagan que ningún sistema de organización social existente pueda llamarse “democracia”, caemos en el extremo opuesto a la visión de Schumpeter y otros y pasaríamos a considerar que la democracia en sentido estricto es imposible.

En diversos textos, Dahl desarrolla las transformaciones por las que ha pasado el concepto de democracia desde su acepción griega hasta la moderna, así como las características teóricas que la identifican, hasta llegar a las actuales poliarquías. En efecto, en *La democracia y sus críticos*²⁷ Dahl sostiene que lo que se entiende por democracia ha pasado por dos transformaciones, que a su vez forman las fuentes de lo que es la democracia moderna: a) la visión de la democracia griega y b) su transformación en la modernidad. En este texto caracteriza ambas visiones de la democracia y resalta sus similitudes y sus diferencias, a la vez que establece el hilo conductor de lo que entendemos hoy por esta forma de gobierno.

Para el autor, la democracia griega se caracteriza, primero, por la forma de entender al ser humano, pues en esta visión el hombre, el ciudadano, es un ser naturalmente social y político, para quien la vida política “... es una extensión armoniosa de sí mismo.”²⁸ Los requisitos, en la democracia griega, que deben ser satisfechos en todo orden para ser llamado democrático:

- i. Que los ciudadanos compartan la idea de lo que es el bien general.
- ii. Que haya homogeneidad entre ellos respecto del bien público, traducido en igualdad de recursos económicos y tiempo libre para participar en la vida pública.
- iii. La cantidad de los ciudadanos de la Ciudad-Estado debe ser pequeña. Un reducido número de ciudadanos evitaba la heterogeneidad de intereses, se conocían entre ellos y podían actuar como gobernantes de su ciudad.

²⁷ Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Trad. De Leandro Wolfson. Paidós. Madrid 1992.

²⁸ *Ibíd.* Pág. 27

- iv. Éstos debían contar con las condiciones suficientes para reunirse y decidir sobre sus leyes y medidas políticas, es decir, para participar directamente en los asuntos que concernían al conjunto social.
- v. Esa participación conllevaba la administración de la ciudad. Lo que significa que todos debían ocupar cargos públicos una vez.
- vi. La ciudad debía ser autónoma en lo político, en lo económico y en lo militar.

Como puede observarse, la democracia en Atenas tenía características bien específicas que son inconcebibles para lo que se llama democracia en la modernidad. Pongo el acento en dos cuestiones interdependientes: el tamaño y la participación.

Para la visión griega de la democracia, era indispensable que la Ciudad-Estado fuera de un tamaño reducido, pues si fuera muy grande, habría una pluralidad de intereses que harían imposible el establecimiento de un “bien común” y, por otro lado, no sería posible la participación directa de los ciudadanos tanto en las decisiones de los asuntos de la ciudad como su actividad en la administración de ésta. Como puede observarse, la participación es un ingrediente fundamental de esta visión de la democracia, el mismo Dahl nos dice que en ella no era concebible la representación como ingrediente de la democracia, pues se considera que la decisión del ciudadano y su participación no es sustituible por un representante. Estas dos cuestiones, la del tamaño y la de la participación, son parte de los cambios fundamentales de la visión de la democracia griega y la democracia moderna.

El autor advierte las limitaciones históricas de la democracia griega, al mencionar que no se habían erradicado las contiendas personales en políticas en aras de un bien común, éstas persistían, además de dicha sociedad era muy excluyente. En efecto, a nivel interno sólo un reducido número de hombres eran considerados ciudadanos, y a nivel externo la democracia se reducía a los miembros de una misma *polis*.

Lo que Dahl llama “segunda transformación” de la democracia se halla en la concepción moderna de ésta, y aunque la visión griega representa para Dahl un antecedente importantísimo para entenderla, considera que son tres los factores determinantes de lo que es la democracia en la modernidad:

a) La tradición republicana de los siglos XVII y XVIII. Ésta consideraba, al igual que la visión griega, la idea de que el hombre era un animal social y político, con virtudes de las cuales parte el sistema político y que éste "... no sólo refleja la virtud de sus integrantes sino que la promueve."²⁹ Consideraba, además, que el mejor sistema político era en el que los ciudadanos eran iguales ante la ley, eran independientes y participaban en su gobierno. Sin embargo, ya observaba que existía la amenaza latente de la corrupción de la virtud cívica a partir de intereses particulares, dado que el pueblo "... no es una totalidad perfectamente homogénea cuyos miembros tengan intereses idénticos."³⁰ Dada la heterogeneidad de intereses de individuos y de grupos, los republicanos se dieron a la tarea de conciliar esto proponiendo un gobierno mixto. La tradición se dividió en dos corrientes, el republicanismo aristocrático y el republicanismo democrático.

El republicanismo aristocrático consideraba que el pueblo debía tener un papel en el gobierno, aunque limitado, puesto que no debía darse demasiado poder a éste. Su función sería, más bien, elegir a sus dirigentes.

Al contrario de ésta postura, el republicanismo democrático consideraba que el sector problemático y "temible" era el oligárquico y el aristocrático, además de sostener que el bien público es el interés de los muchos, es decir, el bienestar del pueblo.

El gobierno mixto fue sustituido por una perspectiva nueva: "... la separación constitucional e institucional de los poderes en tres ramas, la legislativa, la ejecutiva y la judicial."³¹ Así, la tarea constitucional era mantener y asegurar un equilibrio entre estas instituciones. Con la exigencia de adaptar esta perspectiva a sociedades de gran tamaño, se incorporó un elemento novedoso, que había tenido poca cabida en la teoría en la práctica democrática: las instituciones representativas.

²⁹ *Ibíd.* Pág. 36.

³⁰ *Ídem.*

³¹ *Ibíd.* Pág. 38.

b) El gobierno representativo es la segunda característica de la democracia moderna. El autor nos explica cómo los cuerpos representativos que ya existían en Europa fueron adaptándose a los gobiernos democráticos. En efecto, las asambleas, las cámaras de los comunes, etc. fueron transformándose en cuerpos representativos de sistemas políticos democráticos. Así, la democracia tomaba una nueva forma, extendía casi al infinito su posibilidad territorial y de población. Según Dahl, una de las consecuencias más importantes de esto es que "... el gobierno popular ya no debía limitarse a los estados pequeños sino que ahora podía extenderse casi infinitamente."³² Esto conllevó, por supuesto, nuevas formas de concebir derechos como la libertad, la autonomía y el individuo dentro de Estados de estas características.

Con la representación, además de que se alejaron las instituciones del gobierno del contacto directo con los ciudadanos, se abrió no sólo la posibilidad, sino la aceptación de la pluralidad de intereses de distintos grupos; la lucha política, que antes se consideraba peligrosa para la democracia, ahora era vista como elemento necesario y constitutivo de ésta, donde "... el conflicto político pasó a ser visto como algo normal, inevitable, y aun como un rasgo conveniente del orden democrático."³³

c) La igualdad política. Éste aspecto constituye el tercer gran elemento de la democracia moderna, basado en lo que Dahl llama "principio categórico de la igualdad."³⁴ Dicho principio consiste en la creencia de que todos están igualmente capacitados para gobernar, lo que significa que ninguno de los ciudadanos es más apto para gobernar que cualquier otro, lo que evita delegar el gobierno a un miembro de la sociedad o a un grupo reducido de miembros; es decir, se reducen o eliminan las posibilidades de una monarquía o aristocracia y sus referentes negativos: la tiranía y la oligarquía.

³² *Ibíd.* Pág. 42.

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ibíd.* Pág. 43.

A juicio de Dahl, estos son los principios que funcionan como antecedentes para entender lo que él considera que es la democracia en la actualidad. La causa principal del cambio de la visión clásica a la visión moderna de la democracia, sostiene, es el paso de la Ciudad-Estado al Estado nacional. Lo que supone, como ya lo habíamos mencionado, el aumento del tamaño del Estado y, con él, la reducción de las posibilidades de participación directa en el mismo. Justamente, el autor observa ocho consecuencias importantes de este cambio:

- i. La representación. Como se dijo anteriormente, el paso de pequeñas Ciudades-Estado a Estados nacionales supuso un aumento de la población y, con ello, la incapacidad de gran parte de ellos de participar de manera directa en el gobierno, por ello fueron desarrollándose, a partir de legislaturas y formas de representación previas, sistemas democráticos de representación. Esto se dio de manera paulatina, aumentando el sufragio, modificando el sistema electoral "...asegurando que las elecciones fuesen libres e imparciales."³⁵ Etc. Para ello fue indispensable, como ya se ha mencionado, el principio de igualdad política, lo que quiere decir que no fue simplemente la adaptación de estructuras ya existentes a una forma democrática de gobierno, sino que fueron cambios paulatinos y necesarios en aras de una forma que se consideraba "mejor" para el gobierno, de una concepción ideológica de transformación social.
- ii. Extensión ilimitada. Por la necesidad de cambiar la participación de los ciudadanos en el gobierno por instituciones "representativas", se abrió la posibilidad de que el Estado aglutinara a una mayor cantidad de ciudadanos y una mayor cantidad de territorio. En teoría, no hay límites establecidos, referidos al territorio y al nivel de población, para un gobierno "democrático".
- iii. Límites a la democracia participativa. Por lo anterior, la participación de los ciudadanos queda restringida a pocas actividades, como el sufragio o el referéndum, dejando la mayoría (si no todas) las actividades de la administración del Estado a un conjunto de "representantes", que aglutinan a los distintos sectores de la sociedad.

³⁵ *Ibíd.* Pág. 260.

- iv. Diversidad. Al ser mayor la extensión del Estado nacional, éste incluye dentro de sí un mayor número de posturas y creencias ideológicas, lo que hace muy difícil, -incluso imposible- una ciudadanía homogénea "...unida por comunes apegos a su ciudad, su lengua, su historia y mitología..."³⁶ Es decir, dificulta la unidad identitaria del conjunto del Estado, lo que implica determinadas variantes en torno a la identidad de los individuos en distintas comunidades. La posibilidad, a juicio de Dahl, de que estas diferencias no impliquen la destrucción del Estado es que se consideren representadas en las instituciones del gobierno en sus derechos y libertades individuales. Personalmente agregaría dos características más: a) que las diferencias ideológicas no sean tan polarizadas, y que estén de acuerdo en que el Estado nacional representativo es la forma de gobierno idónea para ellos, es decir, que no cuestionen el principio del gobierno representativo; y b) que consideren, del mismo modo, que los derechos y libertades individuales representan las creencias y valores de su cultura y comunidad, es decir, que tampoco cuestionen este principio. Si no se cuestionan estas características, el Estado-nación moderno puede subsistir e incorporar una "amplia" gama de creencias ideológicas, que implican, por supuesto, conflictos en las formas y las decisiones a tomar, lo que nos lleva a la siguiente consecuencia.
- v. Conflicto. A diferencia de otras visiones, que consideraban que el conflicto era un elemento de escisión y probable quiebre de la cohesión social, en ésta visión de la democracia se considera como algo natural en la vida política e, incluso, deseable, puesto que lo que se pretende es la incorporación de las distintas ideologías en un solo sistema político. A juicio de Dahl, "... una de las ventajas del gobierno de la república en la gran escala del Estado nacional fue la probabilidad mucho menor de que los conflictos políticos suscitasen graves disputas civiles, en comparación con el ámbito más reducido de la Ciudad-Estado."³⁷ Con ello se amplifica el concepto de "bien común" para abarcar las distintas creencias y lealtades del conjunto de los ciudadanos y grupos. El

³⁶ *Ibíd.* Pág. 263.

³⁷ *Ibíd.* Pág. 263.

problema es que, dada esa multiplicidad de intereses, creencias e ideas de lo que es el “bien común”, éste se termina disolviendo para no significar nada en específico. Ahora bien, como ya lo habíamos mencionado, las diferencias pueden ser amplias, pero no tanto como para cuestionar los principios de los que hablamos anteriormente; es decir, se necesita un cierto grado de homogeneidad ideológica en ese aspecto, se necesita el consenso o, por lo menos, la no cuestión acerca de la creencia de la libertad, la igualdad etc. de occidente.

- vi. Poliarquía. La diversidad de opiniones que devienen en el natural conflicto democrático es aglutinado por instituciones políticas diversas, que el autor llama *Poliarquía*. Ésta puede entenderse de distintas formas: ya sea como una forma de control político, como un régimen particular, como un sistema de derechos políticos “... o como un conjunto de instituciones necesarias para el funcionamiento del proceso democrático a gran escala.”³⁸ Que es por la definición que se inclina el autor, aunque considera que ninguna de las anteriores es una definición excluyente, más bien se trata de definiciones complementarias, lo que significa que puede ser el conjunto de algunas de ellas. Este conjunto de instituciones nos lleva a la siguiente consecuencia, que es el pluralismo social.
- vii. Pluralismo social y organizativo. Dada la diversidad de intereses y el conflicto del que ya hablamos, el régimen político moderno se caracteriza también por la existencia de distintos grupos y organizaciones con relativa autonomía respecto unas de otras y con respecto al Estado.
- viii. Expansión de los derechos individuales. Según el autor, a diferencia de otros sistemas políticos, en los países con un sistema político poliárquico se registra un aumento de los derechos individuales, llegando a que la gran mayoría de la población adulta goce de los derechos políticos primarios. Estos derechos son incluidos necesariamente en las instituciones de la poliarquía.

Con estas consecuencias podemos analizar las características específicas que definen a la poliarquía para Robert Dahl, que tienen que ver con las instituciones a través de

³⁸ *Ibíd.* Pág. 264.

las cuales se ejerce el sufragio y la representación de la población. Estas instituciones son siete: a) funcionarios electos, que son quienes toman y ejercen las decisiones, b) elecciones libres e imparciales, a través de las cuales se eligen a estos funcionarios y que, según el autor "...rara vez se emplea la coacción."³⁹ Lo que significa, claro, que aunque se supone que no es una acción habitual, puede darse en ocasiones; c) sufragio inclusivo, que significa que el grueso de la población adulta tiene derecho a elegir a sus representantes o funcionarios; d) esta población, a su vez, tiene derecho a ocupar cargos públicos, esto por el principio de igualdad que ya habíamos aducido; e) libertad de expresión, que significa en este caso que los ciudadanos son libres de expresar sus ideas sin riesgo de sanciones o castigos. A esta libertad incluye la crítica "...a los funcionarios públicos, el gobierno, el régimen, el sistema socioeconómico y la ideología prevaleciente."⁴⁰ Supuestamente, entonces, podemos criticar al régimen poliárquico sin temor de ser sancionados o castigados dentro de él, sin embargo, ya habíamos hecho notar que para que dicho régimen subsista es necesario que la sociedad no lo cuestione; f) variedad de fuentes de información, las cuales son accesibles a los ciudadanos y están protegidas por el Estado; g) autonomía asociativa, que significa la capacidad y el derecho de los ciudadanos para organizarse de manera autónoma en organizaciones "relativamente independientes", como partidos políticos u otro tipo de organizaciones políticas. Para poder hablar propiamente de un régimen poliárquico, Dahl sostiene que no basta con la existencia nominal de estos derechos, sino con su aplicación efectiva; es decir, no basta con que las leyes consideren o promuevan estos derechos, sino que sean llevados a la realidad cotidiana de dicho régimen.

Estas instituciones representan las características de la democracia moderna, son indispensables, a juicio de Dahl, para una democracia a gran escala, propia de los actuales Estados-nacionales. A juicio del autor, la existencia de un régimen democrático basado en estos principios garantiza una amplia gama de derechos individuales, y de libertad individual, ya que, aunque la participación efectiva de los individuos es muy reducida, "... vuelve en extremo improbable que un gobierno tome,

³⁹ *Ibíd.* Pág. 267.

⁴⁰ *Ídem.*

durante mucho tiempo, medidas públicas que violenten a la mayoría.”⁴¹ Es decir, aunque no es posible evitar medidas que violenten los derechos de la mayoría, es improbable que ellas permanezcan por mucho tiempo; lo que implica que es posible la instauración de un gobierno que, lejos de beneficiar a esa mayoría, la afecte negativamente, aunque, sobre todo por medio del aparato electoral, también es posible que dicho gobierno no dure mucho tiempo.

Corolario

Aunque el sistema poliárquico contenga estas y otras fallas, para Dahl es el sistema que más se acerca a lo que se puede llamar democracia, puesto que ninguna nación ha superado la poliarquía a una etapa “superior” de la democracia. ¿Qué significa esto? ¿La poliarquía es, o no es, democracia? A juicio del autor, la poliarquía es un sistema democrático en el sentido de que “participan” la mayoría de los ciudadanos en la elección de sus representantes, aunque no en las decisiones de su comunidad, y tienen mayores libertades y derechos individuales que en cualquier otro sistema político; sin embargo, como ya se ha mencionado, la poliarquía es un grado de la democracia, pero no es la democracia plena, es por ello que cabe distinguir entre la poliarquía y la democracia, aunque la primera sea una modalidad, con fallas, de la segunda. ¿La democracia entonces va más allá de la descripción de un régimen con ciertos principios?

Como hemos expuesto, uno de los límites de la democracia o, más bien dicho, de la poliarquía para Dahl es la diversidad ideológica. La posibilidad de que las divergencias ideológicas y de intereses no impliquen la destrucción del Estado es que se consideren representadas en las instituciones del gobierno. Es decir: a) que las diferencias ideológicas no sean tan polarizadas, y que estén de acuerdo en que el Estado nacional representativo es la forma de gobierno idónea para ellos, es decir, que no cuestionen el principio del gobierno representativo; y b) que consideren, del mismo modo, que los

⁴¹ *Ibíd.* Pág. 269.

derechos y libertades individuales representan las creencias y valores de su cultura y comunidad, es decir, que tampoco cuestionen este principio. Las diferencias pueden ser amplias, pero no tanto como para cuestionar los principios de los que hablamos anteriormente; es decir, se necesita un cierto grado de homogeneidad ideológica en ese aspecto, el consenso o, por lo menos, el no cuestionamiento acerca de las creencias de los derechos occidentales.

Una de las diferencias de la postura de Dahl con respecto a la de Schumpeter es que en la del primero es necesario que las instituciones de la poliarquía funcionen, es decir, no basta con que existan dichas instituciones, sino que tienen que funcionar. Además, aquí ya se articulan no sólo instituciones gubernamentales, sino derechos y libertades de los ciudadanos. Empero, el concepto de democracia de Robert Dahl es más bien una aspiración, un ideal, en el que se incluyen las instituciones y los derechos y libertades ya expuestos, pero en una existencia sin fallas, no una aproximación sino su existencia y ejercicio pleno. Es por ello que, como ya ha sido mencionado, el autor prefiere utilizar el término *Poliarquía* en lugar de democracia. La democracia resulta una utopía cuya aproximación es la poliarquía, resulta algo inalcanzable o, por lo menos, lejano.

Teniendo esto en cuenta, y utilizando la hermenéutica analógica, el concepto de poliarquía es más extenso que el de democracia de Schumpeter, abarca y delimita cuestiones esenciales como son las instituciones necesarias y suficientes para poder establecer cuándo un gobierno es poliárquico y cuándo no. Se trata de un concepto que puede operar en la realidad, que es lo que, precisamente, buscaba Robert Dahl.

Sin embargo, la diferencia del concepto de poliarquía con el de democracia permite ubicar la posición de Dahl de la democracia como una posición univocista y, además, utópica (en sentido negativo) al considerar que ésta, la democracia, o es algo inalcanzable o, por lo menos difícil de alcanzar, dado que se requiere un sistema sin fallas y con pleno ejercicio de los derechos y libertades individuales en sociedades complejas.

C. Giovanni Sartori: lo prescriptivo y lo descriptivo

Giovanni Sartori en *¿Qué es la democracia?* Sostiene justamente que se pueden agrupar las distintas visiones de la democracia en dos grupos "... definiciones *fundamentales*, en el sentido literal de que se hacen desde los cimientos, desde su esencia; y definiciones *instrumentales*, que sólo dan los mecanismos y procedimientos del *modus operandi* de la democracia."⁴² Mientras que una definición meramente instrumental de democracia abre la posibilidad para llamar "democrático" un número amplio de casos concretos, una definición meramente fundamental, que atienda o, más bien, encuentre la "esencia" de la democracia, llevará a la postura de que ésta es imposible, o casi imposible.

Podemos agrupar, entonces, entre las múltiples definiciones de democracia, dos principales: las fundamentales y las instrumentales. "En una la democracia debe ser desenvuelta, desde su esencia. En la otra, la democracia se resuelve en las estructuras y en las técnicas que la hacen aplicable."⁴³ Ambos grupos representan dos posiciones extremas de definir la democracia: tenemos, por un lado, la posición univocista, que atiende únicamente los fundamentos de lo que la democracia es en sentido formal; por el otro, la posición equivocista, que atiende a los procedimientos o instrumentos que un forma de gobierno emplea que se acercan, en mayor o menor medida a la participación de los ciudadanos en la cosa pública.

La diferencia radical entre ambas posiciones es la pregunta que se hace el fundamentalista y la que se hace el instrumentalista. Sartori sostiene que la posición fundamentalista pregunta *¿Qué es la democracia?* Mientras que el instrumentalista pregunta *¿Cómo funciona?* Se trata, dice el autor, de perspectivas distintas, pues mientras unos toman a la democracia de manera prescriptiva, o como cuestiones de principio; los otros, en cambio, la toman de manera descriptiva, o como cuestiones concretas. El problema, dice Sartori, es que "... las definiciones instrumentales de la

⁴² Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* pág. 62.

⁴³ *Ibíd.* Pág. 63.

democracia [...] omit[e]n las cuestiones de principio o de fondo que interesan, por así decirlo, al fundamentalista. Para este último, la democracia es una cosa y sus mecanismos otra...”⁴⁴ Es decir, entre una posición univocista o fundamental de democracia y una equivocista o instrumental de ella hay un muro que impide la relación y la comunicación entre ambas. Mientras que los instrumentalistas omiten la posición fundamental, éstos hacen lo mismo con la posición instrumental. Para Sartori “...una teoría completa de la democracia debe contener tanto la teoría fundante como la teoría instrumental.”⁴⁵ De lo que se trata, en efecto, es de encontrar una posición intermedia que integre ambas posiciones extremas, de realizar un ejercicio hermenéutico que integre los aspectos valiosos de ambas posiciones y encontrar una posición analógica de la democracia.

El autor hace un análisis puntual de cómo muchas de las definiciones dadas entienden de una manera poco pertinente distintos temas tanto sobre lo que corresponde a lo que se considera “pueblo”, como a lo que significa “gobierno del pueblo” y a los mecanismos y aparatos estatales de participación y decisión ciudadana. Sostiene que “se ha constatado que las democracias son de hecho ‘poliarquías’. Admitida la definición como exacta ¿por qué no llamarlas así? La respuesta es que aun cuando el término ‘democracia’ no nos sirve para fines descriptivos, es necesaria para efectos normativos.”⁴⁶ Es decir que hay dos aspectos necesarios para definir a la democracia, el descriptivo y el prescriptivo, y que, si bien en el aspecto descriptivo, de las formas de gobierno realmente existentes, un término más adecuado sería el de poliarquía, en términos prescriptivos este concepto no contiene los aspectos fundamentales de la democracia y no alcanza a definirla a cabalidad.

La cuestión es que Sartori considera que la democracia en su definición sería la conjunción tanto del aspecto normativo o prescriptivo, como del aspecto descriptivo; en efecto, el autor sostiene que “un sistema democrático es ubicado por una deontología

⁴⁴ Ídem.

⁴⁵ Ídem.

⁴⁶ Pág. 22.

democrática, y ello porque la democracia es y no puede ser desligada de aquello que la democracia *debería ser*.⁴⁷

Lo que la democracia *debería ser* es el aspecto normativo, el ideal democrático que se aspira realizar, al que se aspira llegar, lo que se entiende como la “esencia” de la democracia. Lo que es la democracia corresponde al aspecto descriptivo, a lo que en la realidad encontramos como formas de gobierno con aspectos horizontales, que podemos catalogar como “democráticas”. La deontología, lo que la democracia *debería ser*, funciona como un ideal que, sostiene el autor bien puede o realizarse efectivamente, o no tal como fue pensado. En efecto, Sartori menciona que “... un ideal puede ser definido como un estado deseable de cosas que *nunca* coincide con un estado de cosas existente. [...] Si los ideales nacen en relación con lo real, entonces su quehacer es contrastar y equilibrar o real.”⁴⁸ Es decir, la función del aspecto normativo o prescriptivo de la democracia no sería su realización efectiva en cuanto tal, sino contrastar las formas de organización social y equilibrarlas o mejorarlas para que se acerquen al ideal; el ideal funciona para dar fundamento a la descripción de lo real.

¿Esto quiere decir, entonces, que el ideal es absolutamente irrealizable? El autor dirá que no, que los ideales son realizables en tanto tengamos en cuenta que no son realizables “al pie de la letra”, es decir “... son realizables *parcialmente*; no, si entendemos que son realizables en *todo*, enteramente.”⁴⁹ Sartori abre aquí la posibilidad de la realización de los ideales democráticos, siempre y cuando tengamos en cuenta que el ideal funciona como guía de la acción de los sujetos (individuales o colectivos) para la realización de un fin⁵⁰, aunque éste no resulte tal cual se planteó. Y es que el “gobierno del pueblo” no puede darse en su sentido literal en la actualidad.

En las sociedades modernas, lo que se considera “pueblo” es algo completamente distinto a la referencia original en la construcción del término “democracia”. Hoy nos encontramos en sociedades de masas, con millones de habitantes en ciudades donde

⁴⁷ Ídem.

⁴⁸ *Ibíd.* Pág. 79.

⁴⁹ Ídem.

⁵⁰ La democracia como guía de acción de los sujetos para la realización de un fin determinado es, precisamente, su función ideológica. Esto se desarrollará con detalle en los capítulos subsecuentes.

no hay vínculos comunitarios entre ellos y donde la participación directa es imposible, por ello no puede darse el caso, en este contexto, que el conjunto de los ciudadanos decida sobre los asuntos que interesan a todos. Se trata de un conglomerado de individuos atomizados, lo que el autor llama hombre-masa. En estas sociedades, “el hombre masa está aislado, vulnerable, por lo tanto, disponible: su comportamiento oscila entre los dos extremos de un activismo intenso o de la apatía.”⁵¹

En este contexto, es necesario un gobierno representativo que decida y lleve a cabo las acciones para el conjunto de la población, se trata de una minoría dirigente. “La elección y la representación son el equipo instrumental sin el cual la democracia no se realiza; pero, al mismo tiempo, son el talón de Aquiles: las elecciones no son necesariamente libres y por ello la representación no es necesariamente genuina.”⁵² Es decir, en las modernas sociedades de masas no puede haber democracia sin representación y sin un aparato electoral; sin embargo, Sartori advierte también el peligro que en existe en estos aspectos, y que ya habíamos mencionado: la existencia de un aparato estatal no significa necesariamente la existencia de la democracia, es necesario establecer criterios más claros para definir cuándo el pueblo es soberano, cuando ejerce el poder.

El problema del poder, entonces, se encuentra en la cuestión de ¿quién lo ejerce? Y ¿cómo?, es decir ¿en qué sentido podemos decir que, en sociedades con características como las descritas, el pueblo ejerce el poder? Para Sartori, cuando se sostiene que el poder es “del pueblo” a lo que se refiere es a la legitimidad que el pueblo da al gobierno que ejerce el poder. En efecto, “... democracia quiere decir que el poder es legítimo sólo cuando su investidura viene de abajo, sólo si emana de la voluntad popular, lo cual significa, en concreto, si es y en cuanto libremente consentido.”⁵³ En concreto, para este autor, se dice democracia

... para aludir, a grandes rasgos, a una sociedad libre, no oprimida por un poder político discrecional e incontrolable, ni dominada por una oligarquía cerrada y restringida, en la cual los gobernantes ‘respondan’ a los gobernados. Hay democracia cuando existe una

⁵¹ *Ibíd.* Pág. 42.

⁵² *Ibíd.* Pág. 45.

⁵³ *Ibíd.* Pág. 47.

sociedad abierta en la que la relación entre gobernantes y gobernados es entendida en el sentido de que el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado, en la cual el gobierno existe por el pueblo y no viceversa.⁵⁴

Esta definición funciona en el aspecto descriptivo, con el cual podemos contrastar formas de organización que más o menos respondan a ella, es decir, Estados en los cuales haya medios de información libres, libertad de organización social y política y no sean cooptados por el gobierno, lo que significa libertad de expresión, información y organización; y a la vez en el aspecto prescriptivo, como ideal de una sociedad igualitaria y justa, donde el pueblo da legitimidad libremente al gobierno.

Al final de su texto, Sartori pregunta por la posibilidad de una democracia *alternativa*, es decir, una democracia distinta a la liberal que ha definido y defendido, y analiza la “democracia popular” de la Unión Soviética y la cuestión de la democracia directa. El autor acaba diciendo que la democracia popular, además de ser una redundancia conceptual, nunca se concretó en la Unión Soviética; el autogobierno, la sociedad sin Estado y la democracia directa no han sido una realidad en ningún lado.

Corolario

La postura de Sartori con respecto al concepto de democracia es que, para una teoría completa de ésta, es necesario articular el aspecto instrumental, entendido como las instituciones necesarias y suficientes, los mecanismos y los derechos fundamentales para que opere un gobierno democrático, como lo desarrolla pertinentemente Robert Dahl, que ya expusimos; y, además, el aspecto normativo, que son los ideales, los aspectos esenciales de la democracia como un ideal del que se parte para la acción individual o colectiva, los llamados “valores democráticos”, aun cuando en la realidad no se den de manera completa. Por ejemplo, el valor de la libertad es fundamental para la democracia, y aunque haya restricciones en determinados Estados a esa libertad, la

⁵⁴ Ídem.

existencia de determinadas instituciones, normas, mecanismos y derechos de los ciudadanos, así como la posibilidad de que ellos realicen acciones para ampliar dicha libertad, serían suficientes para considerar al gobierno de dicho Estado como “democrático”; es decir, aun cuando existan fallas en algunos aspectos del gobierno de un Estado, éste podrá seguir siendo “democrático” en tanto existan los elementos necesarios y suficientes para ser caracterizado como tal. Recordemos que la función del ideal es dirigir la acción de los sujetos hacia el mejoramiento de la organización social para que se acerquen a dicho ideal, aunque éste no se realice tal como fue pensado.

La diferencia fundamental de la postura de Robert Dahl con respecto a la de Sartori es que éste último no tiene conflicto en considerar a un gobierno determinado como democrático, aunque contenga algunas fallas (que no deben ser graves) en sus instituciones, siempre y cuando existan dichas instituciones y funcionen más o menos adecuadamente. Además, Sartori elabora un concepto más completo de la democracia al considerar y ubicar los aspectos descriptivos, –el lado instrumental– y los prescriptivos –el lado normativo–, lo que permite que el concepto de democracia sea operativo a la hora de analizar la realidad sin caer en el extremo de considerar cualquier gobierno que tenga determinadas instituciones como democrático, aunque dichas instituciones no funcionen, ni en el extremo en el que cae Dahl al considerar la democracia como algo muy difícil si no irrealizable.

Lo anterior permite considerar la postura teórica de Giovanni Sartori, en relación con el tema de lo que es la democracia, como analógica, dado que él sostiene, como se ha dicho, que una teoría completa de ella toma en cuenta tanto los aspectos fundamentales como instrumentales de la democracia, y no cae en los extremos del univocismo –como lo hace Robert Dahl– o en el equivocismo –como lo hace Josep Schumpeter–.

D. Carlos Pereyra. Democracia y socialismo

Carlos Pereyra Boldrini fue un filósofo mexicano de corriente marxista cuya teoría de la democracia resulta uno de los análisis más rigurosos y críticos del concepto y de la circunstancia en la que se ubica temporalmente. Es necesario, para abordar su pensamiento, aclarar que el autor no alcanzó a elaborar una teoría completa de la democracia dadas sus condiciones vitales, pues murió relativamente joven. Sin embargo, sus textos sobre la democracia fueron compilados y publicados en un libro póstumo de nombre *Sobre la democracia*⁵⁵. En algunos de ellos destaca la democracia como procedimiento a través del cual se ejerce el poder político, en otros destaca que dichos procedimientos son insuficientes para hablar de la democracia y que hacen falta ciertas condiciones y derechos que van más allá de las instituciones, para completar el concepto. Analizaremos la estrecha relación que establece el autor entre la democracia y el socialismo.

Para Pereyra “Más allá del uso específico del vocablo ‘democracia’ en la filosofía griega, lo cierto es que la preocupación por la cuestión democrática es un fenómeno contemporáneo. Se trata, en rigor, de un asunto que sólo se plantea con toda su fuerza a raíz de la aparición de la sociedad de masas”⁵⁶ En efecto, como lo habíamos visto anteriormente, es en la actual sociedad de masas donde la cuestión sobre la democracia adquiere un carácter específico dadas las dimensiones de los Estados del siglo XX y XXI.

En este contexto, la preocupación por la democracia está atravesada por la necesidad de precisar cómo y en qué sentido sociedades tan grandes pueden o no participar de ella, tener una organización política que pueda considerarse democrática. “La demanda de democracia política expresa un conjunto de necesidades suscitadas por la aparición

⁵⁵ Pereyra, Carlos. *Sobre la democracia*. Ed. Cal y Arena. México 1990.

⁵⁶ *Ibíd.* pág. 83.

de la sociedad de masas, es decir, por la aparición de un tipo de organización social donde irrumpen en la escena política todos los estratos de la población.”⁵⁷

En “Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas” define a la democracia en términos estrictamente procedimentales, cuando sostiene que “el concepto de *democracia* no se refiere a una ideología específica diferenciable de otras, sino a formas y mecanismos reguladores del ejercicio del poder político”⁵⁸ No sólo eso, sino que parece excluir definidamente el aspecto fundamental al sostener que no se trata de una ideología específica⁵⁹ sino de mecanismos reguladores del uso del poder político. Sin embargo, en este mismo texto sostiene que un ejercicio del poder político democrático no se limita a la existencia de ciertos procedimientos, como el sufragio universal, sino que requiere de ciertas libertades individuales (que serán desarrolladas en otros textos) como la igualdad, no sólo la igualdad jurídico-política –dada por las instituciones y procedimientos–, también la igualdad económico-social –dada por el sistema económico y condición de posibilidad de lo que, en otros textos se llamará “democracia social”–. Es por lo anterior que nuestro autor sostiene que la democracia es incompatible con el capitalismo.

El paso a la modernidad capitalista vino acompañado de ciertas libertades inexistentes anteriormente, y ciertas instituciones como la democracia. Sin embargo, Pereyra aclara las libertades y los derechos que hacen posible la democracia, provienen de un proceso de lucha dado no por la burguesía capitalista, sino *contra* ella y las minorías dominantes. A juicio de este autor, las libertades políticas inherentes a la democracia han sido el resultado de la lucha de las clases dominadas contra las clases dominantes, por ello “... el dominio de una minoría de propietarios tiende a ser incompatible con el despliegue de la democracia.”⁶⁰

⁵⁷ Supra. Pág. 71.

⁵⁸ “Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas” en Pereyra, Carlos. Op. Cit. Pág. 31.

⁵⁹ Es interesante notar el uso del concepto de ideología en este fragmento. A mi juicio, Pereyra se refiere a la democracia como ideología en sentido amplio o, en sus términos, en sentido sociológico. Para aclarar mejor el concepto sociológico de ideología ver Rodríguez Rosales, Moisés. *El concepto de ideología en Carlos Pereyra*. Tesis de Licenciatura. UNAM. México 2015.

⁶⁰ Pereyra, Carlos. *Ídem*.

Si bien el capitalismo destaca, a regañadientes y con regateos, el desarrollo de la democracia formal, llamada en este texto particular “democracia jurídico-política”, anula por completo la democracia social, sustancial o “democracia económico-social”. Por su parte, a juicio del autor, la experiencia del socialismo real muestra que la estatización de los medios de producción no significa, tampoco, el acceso pleno a la democracia si no es posible el acceso a las libertades políticas que son condición para ésta. El “socialismo realmente existente” en aras del control sobre los medios de producción, anuló dichas libertades propias de la democracia jurídico-política, por lo que ni es socialismo (para Pereyra la abolición de la propiedad privada y la estatización de los medios de producción no son socialismo sin las libertades políticas de la democracia) y, menos aún, democracia.

Como se ha visto, si bien el autor al inicio de su texto “Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas” destaca el aspecto procedimental de la democracia, reconoce que la existencia de instituciones es un aspecto esencial de la democracia, pero no es el único; la democracia “jurídico-política” no es propiamente *democracia* sin la democracia “económico-social”, es por ello que un régimen con economía capitalista no puede ser plenamente democrático; por ello, el “socialismo realmente existente” tampoco era democrático. *Democracia política* y *democracia social* son los componentes que una sociedad de masas necesita para llegar a una democracia, la ausencia de uno de estos componentes hace que la democracia no sea posible en una sociedad determinada. Dadas las condiciones de la sociedad actual – siendo sociedades de masas– tiene que ser forzosamente representativa pues, tal como afirma el autor

Es inherente a la sociedad de masas la pluralidad de intereses, aspiraciones y proyectos sociales, ningún partido puede pretender en la sociedad de masas centralizar y encarnar la voluntad colectiva, por lo que sólo hay lugar para la dominación autoritaria que anula las diferencias y, en definitiva, agota y esteriliza la multiplicidad y riqueza de la sociedad de masas, o para el funcionamiento de la democracia política, único

mecanismo capaz de garantizar la productividad social y cultural de una sociedad heterogénea.⁶¹ [Critizando al partido único del “socialismo real”]

Pereyra considera, por un lado, que no es posible llegar a una “democracia directa” dentro de una sociedad de masas, dadas la pluralidad de intereses y la extensión del cuerpo social –aunque sí hablará en otros momentos de formas de participación y ejercicio del poder político–; por otro lado, las aspiraciones de los “partidos únicos” propias de los autoritarismos y las pretensiones de las revoluciones del llamado “socialismo realmente existente” son incompatibles con una democracia política, como lo hemos expuesto. A este respecto el autor considera que la estatización de los medios de producción y el gobierno de una cúpula que pretenda ser la “voz del pueblo” no puede más que anular las diferencias y esterilizar la libre opinión y el debate de ideas, propios de una democracia política en una sociedad de masas.

Cuando Pereyra habla de *democracia política*, se refiere, en sentido estricto, a las instituciones y mecanismos de elección de representantes, a la libre elección de gobernantes o dirigentes; en una sociedad de masas “la democracia, en rigor, sólo tiene que ver con el asunto de cómo los dirigidos eligen dirigentes. Lo que está en juego es la forma que adopta la relación entre gobernantes y gobernados. La democracia es siempre democracia formal.”⁶² Lo que está en juego para determinar si en una sociedad existe o no la democracia política es la forma de elegir a los gobernantes y cuál es la relación de estos con los gobernados, es decir, a los ya mencionados procedimientos y mecanismos de elección, a la existencia de un aparato institucional de representación de diversos sectores sociales.

Por ello, no podemos apelar a algún tipo de *democracia directa* en una sociedad de masas, porque resultaría imposible, por un lado, consensuar entre la opinión de una multiplicidad tan grande de sujetos y, por otro, que las decisiones no pueden llevarse a cabo por todos los integrantes, sino forzosamente por un grupo determinado, por una minoría que represente a la mayoría del cuerpo social “... la magnitud y complejidad del

⁶¹ *Ibíd.* pág. 72.

⁶² *Ibíd.* Pág. 85.

Estado moderno [hablando de las sociedades de masas] vuelve impensable la operación de la democracia directa.”⁶³

Al ser tan grandes las diferencias ideológicas, lograr el consenso es algo muy complicado; es necesario remarcar que eso no significa una homogeneización de estas diferencias, en dado caso, significa conjuntar lo que pueda entrar en un grupo, sin anular dichas diferencias “La democracia opera como el único régimen político que no supone la supresión del otro. La democracia es siempre democracia pluralista.”⁶⁴ Como ya lo había expuesto Dahl primero, y luego Sartori, la pluralidad de intereses, aspiraciones, etc. que origina el conflicto entre sectores sociales no sólo no es diluyente de la sociedad, sino es condición importante para hablar de una democracia.

Según Pereyra “La democracia es una forma de vincular a tales dirigentes, administradores o representantes con los dirigidos, administrados o representados [...] La democracia es siempre democracia representativa.”⁶⁵

Es con estos elementos como podríamos hablar de una democracia política en una sociedad de masas, teniendo como características el pluralismo, la representación, la libertad de elegir a los gobernantes y, sobretodo, la libertad de organización política, debate de ideas y de información; sólo así podemos hablar de participación política: “La participación es un mito sin formas democráticas tales como libre intercambio de ideas e información, concertación de proyectos, negociación de intereses, confrontación pluralista en los órganos de decisión.”⁶⁶

La participación de los sujetos en la vida política, como vemos, corresponde a la garantía de estas libertades. Los sujetos de una sociedad se constituyen como sujetos políticos por la participación; es decir, “Los miembros de una sociedad no son sujetos políticos por el mero hecho de existir y ocupar determinado lugar en las relaciones de producción. Su constitución como sujetos pasa por la dimensión ideológica.”⁶⁷ Si no hay sujetos políticos no hay auténtica participación, se necesita el respeto de las

⁶³ *Ibíd.* pág. 98. Los corchetes son propios.

⁶⁴ *Supra.* pág. 86.

⁶⁵ *Supra.* pág. 85.

⁶⁶ *Ibíd.* pág. 86-87.

⁶⁷ *Ibíd.* pág. 87.

libertades individuales para que los sujetos puedan constituirse como tales: sin sujetos políticos no hay participación, sin participación no hay pluralidad, sin pluralidad no hay democracia.

La pluralidad parece ser un ingrediente muy importante para una sociedad democrática, pero ¿en qué sentido habla Pereyra de pluralidad? La pluralidad de la que habla no significa solamente la existencia de diversos grupos o partidos políticos, lo que corresponde al pluralismo en el sentido que aborda Dahl; significa, también, la libertad de expresión e información, la libertad para formar grupos, libertad de debate de ideas, lo que entra en el terreno de la *democracia social*, que supera los procedimientos y mecanismos de elección. Para lo anterior es necesario contar con medios de comunicación que garanticen, en mayor o menor medida, la transmisión de información lo más objetiva posible, así como espacios para el debate de ideas y la posibilidad de organizarse libremente. Con lo anterior sostenemos, al igual que Pereyra, que

La política no se agota en el ámbito estatal; recorre el conjunto de las instituciones sociales. Hay relaciones de poder y sistemas de autoridad en todo el entramado institucional constitutivo de la sociedad; hay otros centros de poder además del condensado en el gobierno del Estado y ello exige la ampliación de los espacios democráticos del plano donde los agentes sociales intervienen en calidad de ciudadanos (democracia política) a los otros planos donde intervienen en función de la diversidad de sus funciones y papeles específicos (democracia social).⁶⁸

La intervención en la vida política no se agota en el sistema institucional ni en la emisión de un voto, implica también una participación en los demás “centros de poder”, lo que el autor llama democracia social, que es complementaria a la ya expuesta democracia política, e implica esta libertad de organización y de expresión de opinión. Es decir, la existencia de determinadas instituciones gubernamentales es insuficiente para hablar cabalmente de democracia; en todo caso, hablamos de “democracia política” o, en términos de Sartori, del aspecto instrumental de ella. Hace falta también el ejercicio de libertades políticas, de ideales y valores que den sustancia a la

⁶⁸ *Ibíd.* pág. 100.

democracia como una aspiración y como algo a alcanzar. Es por ello que Pereyra sostiene que la democracia sólo es posible en un socialismo auténtico.

Corolario

Podemos decir que, para Carlos Pereyra, la democracia en las sociedades de masas se relaciona con varios factores: es de suma importancia la *democracia política* que tiene que ver con la elección de gobernantes, la relación que éstos tienen con aquellos y la pluralidad de organizaciones políticas que participan en el terreno electoral. Pero ésta no es suficiente para hablar de democracia en éstas sociedades, también se requiere de la *democracia social*, que implica libertad de organización política y sindical, de expresión y debate de ideas; requiere de medios de información autónomos del Estado, es decir, medios que brinden información lo más objetiva posible y espacios para el debate y la opinión sobre los asuntos públicos; en fin, de la posibilidad de construir una opinión pública lo menos cooptada posible, y que los sujetos componentes de una sociedad se constituyan como sujetos políticos, que ejerzan los derechos y libertades propias de la democracia. De manera análoga y utilizando los términos de Giovanni Sartori, Pereyra nos está hablando, por un lado, de la democracia en términos procedimentales, y por el otro, de cuestiones de principio, como la libertad de información y organización, etc. Es por ello que podemos ubicarlo, junto con Sartori, entre las posiciones analógicas de la democracia.

En efecto, considera que la democracia así entendida, aunque no sea posible más que como representativa, tampoco es posible más que en el socialismo, un socialismo verdadero. Cabe recordar aquí que el autor fue un duro crítico del “socialismo realmente existente”; sin embargo, consideraba que sólo en un verdadero socialismo la democracia era posible. El autor sostiene que la democracia ha sido siempre resultado de las luchas de las clases dominadas en contra de las clases dominantes: “Lejos de ser un mecanismo de sustitución o de ocultamiento, las libertades políticas incorporadas por la democracia representativa, regateadas y recortadas

sistemáticamente por el capital, son producto de la intervención de las clases populares [...] ⁶⁹ El capitalismo tiende a recortar cuestiones de principio, sin las cuales no puede hablarse de democracia. Es aquí donde nos hallamos en el terreno de la democracia en sentido normativo, en lo que se considera que *debería ser* la democracia.

Por ello, y de manera análoga a lo desarrollado por Giovanni Sartori, en Carlos Pereyra es posible encontrar tanto los aspectos prescriptivos como descriptivos como componentes de la democracia. La diferencia fundamental de Pereyra con Sartori es que éste no nos habla del socialismo como condición necesaria para el desarrollo de la democracia, como sí lo hace aquél. Pereyra da un paso más allá en la teoría de la democracia al criticar al llamado “socialismo real” mostrando que la estatización de los medios de producción son un paso hacia el socialismo, pero ello no implica la instalación de una sociedad en este sistema político y social.

Es necesaria una organización política que garantice los derechos y las libertades individuales en su plenitud, son necesarias instituciones y procedimientos que funcionen y permitan que los ciudadanos se constituyan como sujetos políticos capaces de ejercer dichos derechos y eso, a juicio de Pereyra, sólo es posible en el socialismo, dado que el capitalismo tiende a reducir, limitar o anular dichos derechos o libertades para una parte de la población, de la ciudadanía. Su concepto de democracia, entonces, oscila entre los aspectos procedimentales, instrumentales, de la democracia y los aspectos normativos o de principio, por lo que considero es posible ubicarlo entre las posiciones analógicas de la democracia. En rigor, Pereyra no alcanza a precisar su concepto de democracia por las causas que describimos al principio, pero un análisis de su obra nos permite ubicarlo en la categoría mencionada dadas sus características.

⁶⁹ “Sobre la democracia en sociedades capitalistas y poscapitalistas” *Ibíd.* Pág. 33.

E. Más allá de la democracia moderna. Democracia republicana comunitaria

Las distintas posturas sobre la democracia expuestas hasta ahora responden a una situación específica, incluida la de Carlos Pereyra; todas ellas están hablando de una forma de democracia específica: la democracia en sentido occidental. ¿Podría ser de otra manera? Opiniones diversas sostienen que no es posible hablar de democracia en un sentido no occidental dado que es precisamente en occidente, más precisamente en la Grecia Antigua, donde se acuña el término y se crea la democracia como forma de gobierno. Pues bien, como lo hemos expuesto a partir de Robert Dahl, la democracia en sentido moderno tiene características muy distintas a la democracia griega. El sujeto que hace posible la democracia en la Grecia antigua es un sujeto distinto al que hace posible la democracia moderna: mientras que el primero sólo puede desarrollarse en plenitud en comunidad, el segundo elige libremente asociarse ya no en comunidad, sino en sociedad adquiriendo ciertos derechos y deberes, se trata de un individuo autónomo que decide organizarse en sociedad. El sujeto en uno y otro caso es distinto, por ello, su organización en uno y otro caso también es distinta.

Como podemos observar, ni siquiera en la misma “tradicición” –la tradición occidental– estamos hablando de lo mismo en cuanto al sujeto y su organización social y política, Dahl lo ha expuesto con brillantez. Eso no imposibilita hablar de democracia en la modernidad, aun cuando las condiciones tanto del sujeto como de la sociedad son distintas, por ello Dahl habla de “transformaciones” de la democracia.

Los autores vistos en este capítulo nos muestran formas distintas de caracterizar, componer y definir el concepto de democracia. Lo hecho en el presente ha sido exponer, clarificar y ubicar cada una de esas perspectivas en lo que llamamos posturas “univocas” “equivocas” y “analógicas” de la democracia, de modo tal que su análisis resulte eficiente a la hora de examinar los distintos discursos políticos y reconocer de manera sencilla cuando nos estén hablando de democracia en términos formales, instrumentales o en ambos.

José Nun tiene razón cuando nos dice que la tesis de Schumpeter acerca de lo que es la democracia es retomada por los regímenes posteriores para caracterizarse como

tales. No sólo eso, es también una de las fuentes más importantes para definir a la democracia en el siglo XX por diversos intelectuales, entre filósofos y politólogos, para establecer diferencias, similitudes y avances respecto a la teoría sobre la democracia. Es por ello que resulta vital comprender su postura, ubicarla y examinar sus relaciones con distintas posturas como las expuestas en este capítulo.

Las teorías vistas hasta el momento corresponden a una perspectiva occidental de la democracia. Hemos mostrado las importantes diferencias entre dichas teorías, sus precisiones y avances respecto al concepto de democracia. Observamos las distinciones entre la perspectiva de Schumpeter, –que concibe a la democracia como una serie de instituciones y procedimientos, lo que facilita para muchos regímenes existentes el llamarse a sí mismos como democráticos–, que ubicamos entre las posturas equívocas de la democracia; la perspectiva de Robert Dahl, –que concibe la democracia también como una serie de instituciones y procedimientos, pero que incorpora una importante gama de fundamentos que le imposibilita hablar de democracia para describir los regímenes existentes y habla en su lugar de poliarquías– que ubicamos entre las posturas unívocas de la democracia; la perspectiva de Sartori – que establece la distinción entre definición *instrumental* y *fundamental* de democracia, y busca una que incorpore ambas para caracterizarla y que sea operativa tanto para establecer lo que la democracia es y lo que *debería ser*– que ya ubicamos entre las posturas analógicas de la democracia; y la perspectiva de Carlos Pereyra –que, de manera similar a lo expuesto por Sartori, reconoce que la democracia es una serie de instituciones y procedimientos, pero que sin principios propios de lo que llama *democracia social* ningún régimen, pretendidamente socialista y, menos aún, capitalista, puede ser una democracia– que también ubicamos entre las posturas analógicas de la democracia.

Hemos visto que todas ellas, a pesar de sus importantes diferencias y precisiones, tienen como principios la cuestión de la imposibilidad de una democracia directa o participativa, dadas las condiciones de las sociedades actuales, y, más importante, la cuestión del individuo moderno. En efecto, para los autores vistos hasta el momento, la sociedad es una composición de sujetos con ciertas características: individuos

autónomos, donde la sociedad es algo distinto y artificial, no inherente a dicho sujeto. Nos hallamos en el terreno de la subjetividad occidental y su característico individualismo. Es decir, las posturas modernas de la democracia están basadas en una determinada naturaleza humana, donde el ser humano es este individuo autónomo, cuya formación social y cultural es posterior al individuo.

Autores como Marshall Sahlins nos han mostrado ya que las perspectivas según las cuales el hombre es algo distinto de su cultura resultan una ilusión, y parece que muchas de las teorías acerca de la democracia se fundan en la ilusión de este individuo.

En su texto *La ilusión occidental de la naturaleza humana*⁷⁰, Marshall Sahlins nos dice que la cultura occidental ha intentado explicar y proponer formas de organización política a partir de la naturaleza humana. Esa política resulta, a juicio del autor, una “metafísica totalizadora del orden”⁷¹ dado que universaliza un modo de comportamiento humano, como si, de hecho, el ser humano fuera “un animal indómito” por naturaleza, sin tomar en cuenta que otras culturas, en otras latitudes, en otras geografías, se han concebido a sí mismos de modo diferente y, por ello, han podido establecer modos de organización política distintos. Esto establece la problemática de si en verdad el ser humano es un individuo egoísta, codicioso y pugnaz –en palabras del propio Marshall– o si esa forma de concebir al hombre es propia de la cultura occidental. Para el autor, se trata de una metafísica occidental que “supone una oposición entre naturaleza y cultura”.⁷²

Lo que hace en su libro es explicar el modo en el cual se concibe al hombre de ese modo y cómo se desarrollan teorías tanto para explicar esa concepción y para, a partir de ella, establecer o ensayar formas de organización política que respondan a dicha naturaleza humana. Para los occidentales, dice, “por mucho tiempo hemos sido por lo menos mitad bestias, y esa mitad, juzgada como un hecho de la naturaleza, ha

⁷⁰ Sahlins, Marshall. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Trad. De Liliana Andrade Llamas. FCE. México 2011

⁷¹ *Ibíd.* Pág. 19.

⁷² *Ídem.*

parecido más difícil de manejar que ningún otro artificio de la cultura”.⁷³ Es así, a partir de ello, como se han propuesto dichas formas de organización política, unas jerárquicas y otras “igualitarias”, como la Monarquía o la democracia, que son necesarias para domar el aspecto animal del ser humano.

Es decir, a partir de la concepción de la naturaleza individualista y egoísta del ser humano se establecen formas de gobierno, de concentración o distribución del poder, formas de hecho bastante distintas de organización política, formas sociales distintas, que parten de un mismo supuesto. En efecto, Sahlins comenta que “...como regímenes adoptados para contener al indómito animal humano, la dominación monárquica y el equilibrio republicano permanecen juntos del lado cultural del dualismo fundamental naturaleza-cultura que cimienta esta ‘estructura íntegra’.”⁷⁴

Aunque regímenes distintos, y aún contrarios, para el autor son formas diacrónicas que se complementan; que parten de un mismo punto, de un mismo principio y, por ello, forman una misma estructura de pensamiento. No sólo hay una diferencia entre la naturaleza y la cultura, sino que, parece obvio, la naturaleza antecede a la cultura y la crea, además de que puede destruirla. En efecto, si la naturaleza humana es el egoísmo, si consideramos al hombre como un individuo que, finalmente, sólo ve por sí mismo, sería necesario construir sociedades con reglas, con leyes que limiten esa característica humana y hagan posible, viable, una vida común, construir sistemas que posibiliten dicha vida común.

La sociedad, la cultura misma, sería una construcción artificial hecha con dicho fin. Sin embargo, esa naturaleza sería capaz de destruir una civilización, una sociedad hecha para controlar dicha naturaleza, puesto que ella, natural y necesaria, se superpondría a la otra, artificial y contingente.

⁷³ *Ibíd.* Pág.21.

⁷⁴ *Ibíd.* Pág. 31.

El supuesto antropológico de la democracia moderna

A partir de la concepción de la naturaleza egoísta del ser humano es como hemos desarrollado el concepto de democracia en la modernidad. Robert Dahl parte del hecho de que el ser humano es, por lo menos, individualista por naturaleza. En efecto, este autor considera que la gran mayoría de la tradición filosófica moderna que estudia a democracia, lo hace sobre la base de, primero, la “igualdad intrínseca” de los hombres. Esta igualdad implica que no hay individuos que sean superiores o inferiores a los otros, donde las necesidades, intereses y apetitos de cada uno de ellos valen lo mismo, ninguno es más importante que otro.

Sin embargo, esta igualdad intrínseca, a su juicio, presenta dificultades a la hora de establecer un gobierno democrático, puesto que, en una democracia abstracta, se tendrían que considerar las necesidades, apetitos e intereses de cada persona. Sin embargo, es necesario establecer distinciones entre los intereses y las necesidades del conjunto social. La democracia tendría que mediar entre los intereses individuales y las necesidades colectivas.

La democracia, dice Dahl, conduce a la libertad, a los derechos de los individuos en sociedad; a la autodeterminación, entendiéndose por esto el regirse siguiendo las propias leyes. En esta forma de gobierno la autodeterminación es algo deseable “... pero los seres humanos no pueden alcanzarla viviendo aislados. Para disfrutar de una vida satisfactoria *tienen* que asociarse a otros”.⁷⁵ Es decir, para tener una vida satisfactoria, con esta posibilidad de regirse “por las propias leyes” necesitamos asociarnos con otros, unirnos en sociedad. La sociedad, entonces, es algo posterior a nuestra individualidad, es una decisión formar parte de un conjunto social con miras a la satisfacción individual. Esta argumentación parece abonar a la teoría del contrato social, aun cuando el autor la considera algo mítico.

Dahl nos dice que los utilitaristas clásicos sostienen o justifican la democracia “...basándose en que satisfacer las propias apetencias [*wants*] es encaminarse a la felicidad; y la democracia es deseable porque (y en la medida en que) es un proceso

⁷⁵ Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Pág. 110. El subrayado es propio.

político por cuyo intermedio la gente puede satisfacer al máximo sus propias apetencias.”⁷⁶ Y, aun cuando les critica y dice que, más bien, la democracia es un proceso ordenado en el que los ciudadanos, o la mayoría de ellos, pueden instar al gobierno a “... hacer lo que ellos más desean que haga y a evitar hacer lo que más desean que no se haga”⁷⁷ continúa presente la cuestión de los deseos e intereses individuales en conflicto con las necesidades comunales.

Es por ello que, entre las consecuencias de la segunda transformación de la democracia, la diversidad –la identidad étnica, racial, la religión, las creencias políticas e ideológicas– y con ella la pluralidad de intereses y lealtades son una característica de la democracia. Junto con esta característica se encuentra otra: el conflicto. Dada la diversidad de intereses y lealtades “... se multiplicaron las divisiones políticas y apareció el conflicto como aspecto inevitable de la vida política...”⁷⁸ Para Dahl, el disenso es parte de la política, parte de la democracia moderna, porque los intereses individuales son parte del ser humano, puesto que es un individuo que decide juntarse en sociedad.

De hecho, es ahí donde está la base de su propuesta de la poliarquía. La poliarquía implica la existencia de un conjunto de instituciones políticas que regulan, que integran esa pluralidad de intereses y compiten por el poder político. Esta pluralidad de intereses, como hemos visto, está basado en la libertad y el interés individual. Al final del día, es el individuo que decide conformar un Estado que regule entre la pluralidad de intereses y permita una organización social a gran escala. No es explícito si el autor considera al ser humano como egoísta, pero al menos sí como un ser naturalmente individualista, y, como busca satisfacer sus propias necesidades e intereses, es probable que el egoísmo no esté lejos de esta propuesta que, finalmente, caracteriza al conjunto del pensamiento político occidental de la época moderna.

⁷⁶ *Ibíd.* Pág. 116.

⁷⁷ *Ibíd.* Pág. 117.

⁷⁸ *Ibíd.* Pág. 263.

Otra cultura, otra naturaleza, otra democracia

El verdadero problema para Marshall Sahlins no es la cuestión de si el humano es por naturaleza bueno o malo, un ser social o un individualista, egoísta o un “buen salvaje”, la cuestión es que se antepone la naturaleza humana a la cultura, como si fueran cosas distintas, separadas y en la que la primera es condición para la segunda.

Para este autor, el supuesto de la naturaleza humana individualista y egoísta no es más que una creencia propia de la cultura occidental. En efecto, se pregunta “si el hombre realmente tiene una predisposición animal presocial y antisocial ¿cómo es que tantos pueblos siguieron ignorándolo y vivieron para contar su ignorancia?”⁷⁹ ¿Cómo es que tantos pueblos que existen hoy en día parecen ignorar esa natural inclinación humana y no presentan en su forma de actuar y organizarse esas características? Estos pueblos, en muchos lugares del mundo, han vivido sin la experiencia del egoísmo que occidente sostiene es propio del ser humano. La pregunta del autor es, por supuesto, retórica, dado que lo que hace es mostrar cómo “No hay nada tan perverso en la naturaleza como nuestra idea de la naturaleza humana. Es fruto de nuestra imaginación cultural.”⁸⁰

El autor no sólo va a mostrar que ese supuesto de naturaleza humana es propio de una cultura, sino que se ocupa de establecer que, de hecho, naturaleza y cultura no son cosas separadas, sino que la cultura es la misma naturaleza del ser humano, de ahí que, en cada cultura, haya una naturaleza humana distinta. Es por ello que, luego del rastreo histórico que hace de esa diferencia entre naturaleza y cultura, y la muestra de que, en la mayor parte de los casos, domina la visión de la naturaleza egoísta del ser humano; el autor presenta lo que llama “otros mundos humanos” que corresponden a culturas distintas, con formas de concebir al ser humano que resultan muy diferentes a la occidental expuesta por el autor. Estas otras formas de concebir no sólo al ser

⁷⁹ Sahlins, Marshall. *Op. Cit.* Pág. 111.

⁸⁰ *Ibíd.* Pág. 112.

humano, sino al mundo de su totalidad, resultan en modos distintos de concebir la organización social y política de diversos pueblos.

Es así como, por ejemplo, al concebir a los animales, a las plantas, a la tierra, etc. como seres dotados de alma, como sujetos y no como objetos, la relación humana con ellos resulta radicalmente distinta a la occidental. Contrario a esta visión, nos dice el autor, "... la opinión promedio de la humanidad es que la sociabilidad es la condición humana normal"⁸¹ –y no la insociable sociabilidad hobbesiana– donde se llega a ser persona en la interacción social. Para el pueblo aimara, dice, "... la niñez es una progresión de una humanidad imperfecta a una perfecta, caracterizada por la asunción de obligaciones sociales"⁸² donde el ser humano no es individualista, egoísta, sino todo lo contrario, para que efectivamente sea un ser humano es necesario que conviva (en un sentido profundo de la palabra) con todo el cuerpo social; su cultura no está separada de su naturaleza, es su naturaleza misma. Esto permite a Sahlins decir que es la cultura la que nos constituye como seres humanos, resulta ser nuestra naturaleza humana.

Esto quiere decir que no somos seres humanos antes de ser seres sociales; de hecho, nacemos y nos desarrollamos en un determinado núcleo social. Sahlins sostiene que "Los humanos están constituidos, para bien o para mal, dentro de la sociedad, y de forma diversa según las diferentes sociedades. Nacen en sociedad y ahí permanecen."⁸³ Nuestra naturaleza, entonces, es la sociedad misma, eso implica que no hay tal cosa como algo anterior a la sociedad que pueda ser llamado "naturaleza humana". Nos creamos, nos desarrollamos dentro de una sociedad dada, con una visión del mundo determinada; ella nos construye y forma nuestra manera de concebir al hombre y a la naturaleza.

Esto permite, entonces, construir modos distintos de organización política, dado que los supuestos de los que parte, por ejemplo, la democracia moderna, corresponden a una cultura determinada. Ya Sahlins está mirando, como hemos visto, culturas distintas

⁸¹ *Ibíd.* Pág. 114.

⁸² *Ibíd.* Pág. 115.

⁸³ *Ibíd.* Pág. 122.

para ver la ausencia del “individuo egoísta”. Si nos remitimos al pensamiento político moderno, vemos que éste está encerrado en dicho supuesto; esto nos permite abrir el panorama y ensayar maneras diferentes de concebir un modo de organización política como es la democracia ¿es posible construir una democracia sin considerar al ser humano como un conjunto de individuos que ven por su propio beneficio?

No sólo es posible, esas formas de organización política existen en culturas diversas. Ya Luis Villoro propuso una manera de construir otro tipo de democracia en *Tres retos de la sociedad por venir*⁸⁴.

Otra democracia

En su ensayo *Democracia*⁸⁵ Villoro sostiene que en los Estados de occidente prevalece la democracia “liberal” o “representativa”, cuya base o fundamento antropológico ya hemos desarrollado. El autor nos dice que ésta forma de democracia adolece de graves problemas, como son su concepto de libertad, que se entiende “...como la capacidad individual de actuar o no actuar sin oposición del Estado”⁸⁶, es decir, la capacidad del individuo de perseguir sus propios intereses. Como hemos visto, esto significa una postura individualista del ser humano, en la que cada quien busca su propio beneficio y lo que hace el Estado es permitir esa búsqueda impidiendo que, en la lucha para alcanzar dicho beneficio, los individuos se violenten unos a otros, por medio de las leyes. Para Villoro, si bien el Estado, con base en los derechos humanos individualistas, permiten *elegir* el beneficio propio, individual, no posibilitan su *realización* efectiva, pues no ubican a los individuos en igualdad de oportunidades; por ello, argumenta el autor, sólo quienes se encuentran en una posición privilegiada dentro del sistema pueden acceder a ello que eligieron; “Así, la protección de las

⁸⁴ Villoro, Luis. *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. Ed. Siglo XXI. México 2009.

⁸⁵ Villoro, Luis. “Democracia” en *Tres retos... Óp. Cit.*

⁸⁶ *Ibíd.* Pág. 32.

libertades individuales, a la vez que *reconoce* la dignidad básica de las personas, conduce a la *exclusión* de los menos aptos, los excluidos.”⁸⁷

Se trata de una postura excluyente, que fragmenta la comunidad en lugar de fomentarla. Esto es producto, claro, de la consideración del ser humano como un conjunto de individuos, en una sociedad artificial, que buscan su propio beneficio; no se trata, vemos, de la visión de una comunidad, de un conjunto social en el que haya un vínculo entre los sujetos pertenecientes a dicha comunidad, sino de un conglomerado de individuos “juntos, pero no revueltos” donde cada quien ve por su propio beneficio sin una responsabilidad directa con su comunidad.

Para el autor, en el Estado liberal moderno no hay un “bien común” propiamente, puesto que cada quien, individuo al fin, tendría su propia concepción del bien común y el Estado debe permanecer neutral ante esa diversidad de intereses. En esta concepción, el sujeto “...tiende a prescindir del compromiso de todos con un mismo bien común y a abandonar la solidaridad con los demás como norma de conducta.”⁸⁸

En pocas palabras, para Villoro la democracia liberal moderna, al tiempo que exalta la libertad individual y con ello la dignidad de las personas, tiende e, incluso, fomenta la fragmentación social por medio de la competencia política, económica, etc. donde no todos están incluidos, sino que hay un amplio margen de sectores excluidos del juego. Se trata de una visión del hombre como individuo y, además, una visión que imposibilita la construcción de todo tipo de comunidad. En circunstancias tales no es posible construir una comunidad.

En una visión de este tipo, los aparatos democráticos funcionan de modo tal que vuelven homogénea a una sociedad, donde esa diversidad de individuos se borra a la hora de la competencia electoral y todos valen lo mismo: un voto en la urna. Es ahí donde se pierde la participación del ciudadano en la comunidad de la que forma parte finalmente, se borra su subjetividad transformándose en un objeto, en un número en una gráfica, y su poder real se diluye siendo reemplazado por el de funcionarios que

⁸⁷ Ídem.

⁸⁸ *Ibíd.* Pág. 33.

pueden, o no, corresponder a sus intereses individuales. Esta forma de representación política excluye las diferencias, a amplios sectores sociales, no garantiza ninguna acción por algún tipo de “bien común” ni garantiza que se eviten acciones con miras a la realización de intereses particulares. Es una democracia individualista, excluyente, cosificante y diluyente de la comunidad y de los sujetos dentro de ella, que diluye, cuando no niega, los principios fundamentales del republicanismo.

Tal como sostiene Mario Magallón, en este tipo de democracia actual “...el ciudadano común es cooptado, amedrentado y simbólicamente atado por el terror y el miedo que explícita y reiteradamente son transmitido por los múltiples medios de comunicación.”⁸⁹ Es controlado para no salir del marco del sistema donde se haya, y sólo se le permite actuar si sus acciones optimizan y perpetúan lo existente. Se halla en un sistema donde los principios ilustrados en los que se basa la democracia son respetados formalmente, pero quebrantados realmente.

Empero, para Villoro la democracia representativa moderna no es la única democracia posible, frente a estas características expone otras formas de entender la democracia, basadas en maneras distintas de concebir al hombre y a su papel en la comunidad. Destaca las características del republicanismo –entendido como la corriente que opone el gobierno republicano a las formas autoritarias de gobierno– las cuales enumera de la siguiente manera:

- 1] Frente al individualismo liberal: una democracia participativa o comunitaria.
- 2] Reconocimiento del multiculturalismo.
- 3] No Estado neutral. Compromiso con un bien común.
- 4] Frente al Estado liberal, este Estado se fundaría en una moralidad o ética social.⁹⁰

Para el autor, esta forma de democracia, cuyos orígenes rastrea en autores renacentistas italianos y en Rousseau, tiene similitudes con lo que llama “democracia comunitaria” que, al reconocer la multiplicidad de culturas, reconoce “la autonomía de

⁸⁹ Magallón, Mario. *Óp. Cit.* Pág. 62.

⁹⁰ Villoro, *Óp. Cit.* Pág. 40.

los pueblos que componen la nación”⁹¹ donde el poder no está concentrado en los representantes, sino que éstos permanecen sujetos al control de quienes los elijen, además de rendirles cuentas.

No se trata de un Estado homogeneizante, sino un Estado que reconoce y respeta las diferencias, que no cosifica ni excluye a los sujetos, pues tiene otra base distinta de la democracia representativa occidental. En efecto, para Villoro, el hombre “es un ente social y su fin no puede separarse de los papeles que desempeña en su comunidad.”⁹²

Conclusiones

Luis Villoro plantea la posibilidad de construir otra forma de democracia basada en supuestos distintos a la visión occidental moderna del hombre. Una forma radicalmente distinta que permite otra manera de constituir un orden social, o de concebirlo. De manera similar, para Magallón “...el significado de democracia para nuestros Estados nacionales deberá ser pensado en relación con la reestructuración de los procesos locales, como con las formas de su inserción en el nivel internacional.”⁹³ Se trata de construir una democracia que no desconozca las características de las sociedades actuales, pero que reconozca a la vez la composición específica de nuestros pueblos y culturas “...para los latinoamericanos, el desafío es reconocer empíricamente las señales que la realidad latinoamericana nos da, para así plantear un ‘modelo’ de democracia como proyección de ideales y expectativas que nos permita acercarnos a la realidad críticamente, entendida la democracia no sólo como gobierno, sino también como forma de vida.”⁹⁴

Si continuamos sobre la base antropológica del hombre de occidente, es evidente que las propuestas políticas, democráticas, que podamos plantear no pueden ser distintas

⁹¹ *Ibíd.* Pág. 43.

⁹² *Ibíd.* Pág. 46.

⁹³ Magallón. *Óp. Cit.* Pág. 277.

⁹⁴ *Ibíd.* Pág. 282.

en sus fundamentos de lo que plantean autores como Robert Dahl, John Rawls, Sartori y otros. Seguiremos creyendo que no es posible construir otra forma de democracia que no sea representativa, dada la naturaleza individualista –y egoísta– del hombre. El aporte interesante que hace Marshall Sahlins es, precisamente, desmontar este supuesto mostrando su historicidad y, con ello, su carácter cultural.

Traigo a cuenta la filosofía de Luis Villoro porque en ella, y en los exponentes latinoamericanos, encontramos rasgos distintos acerca de la democracia, donde ésta no se basa necesariamente en la conjunción y reunión de una cantidad determinada –o indeterminada– de individuos, sino en otro tipo de características que son muy importantes para construir una teoría distinta y, quizás, más acabada de la democracia. Sin embargo, en la teoría contemporánea de la democracia occidental no hay una incorporación de estos autores y estas teorías que pueden desembocar en alternativas a los sistemas actuales⁹⁵.

En el desarrollo de este mismo texto destaca la ausencia de estas alternativas, y ello por la razón expuesta al principio: los sistemas actuales, y los distintos discursos actuales en torno a las formas de gobierno y organización política se centran, en su mayoría, en el entendimiento de la democracia según la perspectiva occidental. En efecto, como lo menciona en algún momento José Nun, es a partir de estas teorías, sobre todo a partir de Schumpeter, que distintos regímenes se defienden llamándose a sí mismos como democráticos, y los discursos empleados para dicha defensa recurren a la democracia entendida en los términos expuestos a lo largo del texto, en particular en sentido *instrumental*, mientras que la mayoría de los discursos que atacan a dichos regímenes apelan al sentido *fundamental* de la democracia en la perspectiva

⁹⁵ El problema de la hegemonía de la perspectiva occidental acerca de la democracia y sus fundamentos es un tema actual, que no ha sido resuelto y que vale la pena considerar para la elaboración de una teoría alternativa de la democracia. En Latinoamérica hay diversos autores que han abordado el tema de la democracia desde las condiciones particulares del subcontinente: Horacio Cerutti, Mario Magallón, Carlos Lenkersdorf y Luis Villoro son autores que es necesario estudiar a profundidad, puesto que todos tienen perspectivas con rasgos distintos a la democracia occidental, algunos de ellos desde experiencias indígenas que muestran maneras distintas de organizarse política y socialmente, con rasgos mucho más cercanos a la democracia que la definición occidental ha pretendido. Este es, como ya ha sido mencionado, un tema por abordar y resolver, pero dicho abordaje supera los límites de la presente investigación, y queda como un ejercicio por hacer.

occidental. Para los efectos de la presente investigación, recurriremos a los conceptos abordados por Sartori y Pereyra, es decir, retomaremos las definiciones analógicas de democracia para el examen de los discursos políticos y las distintas ideologías que tienen como eje la cuestión de la democracia, sin desconocer, por supuesto, las valiosas aportaciones que hace Villoro al tema con respecto a los principios del republicanismo y al énfasis en la importancia de la subjetividad dentro de la comunidad.

Por ello, entendemos la democracia, en su sentido *instrumental*, como la existencia y funcionamiento de las instituciones propias de ella (funcionarios electos, sufragio universal, descentralización del poder, medios de información libres y objetivos, libertad asociativa y organizativa, rendición de cuentas, libertad de ejercicio de los derechos y participación política de los ciudadanos en los diversos centros de poder) y en su sentido *normativo* o *prescriptivo* como la idea-fuerza que da pie a la acción de los ciudadanos para la búsqueda de una sociedad igualitaria y justa, de unas relaciones sociales y políticas horizontales y la ampliación de los derechos individuales, colectivos y culturales, donde el gobierno esté al servicio de los ciudadanos y no al revés, y donde se reconozca y respete la diversidad cultural en todos sus ámbitos.

Como puede observarse, hemos considerado aspectos de cada una de las definiciones planteadas en el presente capítulo para tratar de incorporarlas, condensarlas y construir un concepto de democracia amplio, que sea operativo a la hora de analizar la realidad, y a la vez no caiga en los extremos de la equivocidad ni el carácter totalizante de la univocidad. Creemos haber encontrado, por lo pronto, un concepto analógico de democracia que funcione como herramienta de estudio del discurso político que veremos en los capítulos siguientes.

Capítulo II. La ideología

Introducción

Del mismo modo que ocurre con el concepto de democracia, sucede con el concepto de ideología. En la teoría política, filosófica, e incluso en la semiótica la ideología ha sido entendida de maneras diversas y, muchas veces, contrapuestas o incompatibles entre sí. El uso del término tiene diversos matices e interpretaciones: unas veces es utilizada en términos negativos: como sinónimo de falsedad o tergiversación; otras veces es utilizado en términos más amplios, quizás no necesariamente positivos pero tampoco denotando falsedad. A juicio de diversos autores, como Luis Villoro entre otros, la ambigüedad en el término y sus múltiples usos tienen su origen en Karl Marx, dado que en gran parte de su obra se encuentra el uso del término y no siempre en el mismo sentido, además de que no desarrolla nunca una teoría de la ideología. Esto permite que otros muchos autores utilicen el término en sentidos diversos atribuyendo el significado al mismo Marx. Incluso algunas corrientes han llegado a declarar el “fin de la ideologías”, del mismo modo que se anuncia el fin de los “grandes relatos” o de los universales.

El propósito de este capítulo es elaborar un análisis del concepto de ideología a partir de dos posturas o tendencias encontradas: la “restringida” y la “amplia”. Autores como Víctorico Muñoz, entre otros, reconocen, como lo hacemos nosotros, que las distintas posturas acerca de la ideología pueden ser agrupadas –sin desconocer sus matices– dentro de estas dos formas de entender el término que son –aparentemente– radicalmente distintas y contrapuestas. Esto con el objetivo de clarificar lo que entenderemos por dicho término en nuestro análisis de la utilización del concepto de democracia en el discurso político.

Retomamos a los siguientes autores porque consideramos sus aportes muy significativos y que nos permiten una comprensión de la problemática. Encontraremos que cada una de estas posturas, aunque puedan ser ubicadas en una de las tendencias mencionadas, aportan cuestiones muy distintas y enriquecen la discusión.

En Luis Villoro veremos precisiones muy finas respecto al concepto restringido de ideología, los peligros de la ambigüedad en el término y la necesidad de un enfoque interdisciplinario; la pretensión de este autor es que se pueda definir la ideología de modo tal que resulte un concepto heurístico, que oriente al investigador y que sea operativo a la hora de analizar la realidad. Ubicamos su concepto, como él mismo lo hace, en la tendencia “restringida” de la ideología al considerarla como una forma de error gnoseológico mantenido por motivos extrateóricos.

En Slavoj Žižek encontramos la ampliación del concepto de ideología del terreno epistemológico o gnoseológico al terreno de la ontología, como aquello que nos permite un “acercamiento” a la realidad y la dota de sentido; para él lo fundamental de la ideología no está tanto del lado del falso reconocimiento de la realidad, sino en el hecho de que la ideología cumple la función de configurar al sujeto mismo y a su realidad. Veremos que, no obstante sus grandes aportaciones, también hay grandes problemas, como el hecho de que su postura nos lleva a un callejón sin salida en el que lo Real es algo inaccesible. A este autor también podremos ubicarlo en la tendencia restringida de la ideología dado que la considera como un reconocimiento falso de esa realidad.

En Adolfo Sánchez Vázquez encontramos una postura amplia del concepto de ideología, que soluciona varios conflictos que acarrearán las posturas restringidas, como son la relación de la ideología con la ciencia y con la filosofía, además de responder cómo es que un postulado científico o filosófico puede tener una función social ideológica. Sin embargo, es en Víctorico Muñoz donde encontramos una posible solución al problema de la ideología al no considerarla como ciertas creencias o discursos, sino como un proceso que dota de sentido a dichas creencias y a dichos discursos, lo que implica un modo distinto en el que la ideología se relaciona –o, más precisamente –se manifiesta en la ciencia, la política, la filosofía, etc.

Con lo anterior, pretendemos encontrar un concepto de ideología que nos permita analizar con precisión y claridad los distintos usos o funciones que adquiere el concepto de democracia en el discurso político. Es decir, un concepto preciso y operativo que permita clarificar los procesos y las distintas maneras de entender a la

democracia y cómo es que puede ser usada tanto para la dominación como para la liberación.

A. Luis Villoro y la teoría restringida de la ideología

En otro texto⁹⁶ hemos desarrollado con detalle las aportaciones que hace Luis Villoro al tema de la ideología. Villoro es uno de los filósofos mexicanos más importantes de la segunda mitad del siglo XX, que aborda con gran rigurosidad y precisión crítica diversos temas y problemas, uno de ellos es el tema de la ideología. Aquí rescataremos de manera un poco más breve dicha aportación con el objetivo de tenerla presente a la hora de vincular la teoría popular de la ideología de Luis Villoro con las aportaciones del filósofo Slavoj Žižek.

Llamamos teoría restringida de la ideología a aquella que la entiende como las ideas que mistifican o falsean la realidad; es decir, teorías que conciben a la ideología en su sentido negativo. Dichas teorías se basan en la definición que hace Marx del término en textos como *La ideología alemana*, donde las más de las lecturas la conciben precisamente como una “conciencia falsa de la realidad”. En un trabajo previo⁹⁷, he sostenido que dicha interpretación del texto marxiano no es la única posible. En efecto, tomando en cuenta escritos posteriores del propio Marx como el *Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política*, se puede realizar una lectura en la cual más que una contradicción en los conceptos de Ideología en Marx, encontramos un enriquecimiento del concepto.

En dicha interpretación, la ideología en Marx serían los sistemas de ideas o representaciones, que son formas de aprehender el mundo y las relaciones humanas

⁹⁶ Ver Rodríguez Rosales. Moisés. *El concepto de Ideología en Carlos Pereyra*. Tesis de licenciatura. FFyL UNAM. México 2015.

⁹⁷ Ídem.

con él; dichas formas bien pueden ser erróneas o invertidas, o bien pueden no serlo. Es decir, no es que la ideología sea “falsa conciencia de la realidad” sino simplemente cierta forma de conciencia de ella, donde la falsedad o el error no son características necesarias de ella, sino contingentes. Por ello, puede darse el caso que ciertas ideologías –de ahí la crítica de Marx a los jóvenes hegelianos y a la forma de producción capitalista– puedan ser representaciones falsas de la realidad. Sin embargo, una amplia gama de autores marxistas y no marxistas han entendido el concepto de ideología como sistemas de ideas o representaciones falsas o mistificadas de la realidad cuya función es o puede ser el dominio de un grupo o clase social sobre otro. A esta forma de entender el concepto de ideología es a la que llamamos la “teoría popular de la ideología”.

A juicio de Villoro, en Marx y Engels la ideología consiste en una forma de *ocultamiento* en la que intereses particulares de un grupo social determinado se hacen pasar por intereses generales y se vuelven aceptables por todos los demás.

*El concepto de ideología*⁹⁸ tiene como pretensión, precisamente, analizar el concepto y desarrollar una definición que sea precisa teóricamente y operativa al momento de realizar una investigación o estudio de la realidad social. Es por ello que considera que el concepto de ideología debe ser un concepto interdisciplinario, puesto que dentro de los usos comunes se encuentran tanto definiciones de corte gnoseológico como sociológico, y ninguno de ellos, por sí mismo, define adecuadamente lo que la ideología implica en la realidad compleja.

El autor explica cómo se define la ideología en su sentido epistemológico o gnoseológico: los enunciados ideológicos “... se presentan como si expresaran un conocimiento, cuando son, en realidad, una forma de error”⁹⁹ al presentar intereses particulares como generales y expresar deseos o emociones como descripciones de cualidades objetivas, es decir, explicaciones objetivas de la realidad cuando no lo son. Estos enunciados tienen, como vemos, una relación específica con el conocimiento: se

⁹⁸ Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Biblioteca universitaria de Bolsillo. FCE. 2016.

⁹⁹ Villoro, Luis. “Del concepto de ideología” en *El concepto de ideología...* pág. 18.

presentan como conocimiento objetivo de la realidad cuando en verdad se trata de discursos falsos, de creencias sin justificación objetiva.

Sin embargo, esa definición no explica los motivos que dan origen y vigencia a dichos enunciados; es decir, no explican su función. Es por ello que el autor, además de ofrecer una definición gnoseológica de la ideología, proporciona una definición de carácter sociológico que corresponde a a) creencias condicionadas, en última instancia, por las relaciones de producción que b) cumplen la función social de cohesión entre los miembros de un grupo y de dominio de un grupo sobre otros. El concepto de ideología se define, entonces, por su condicionamiento social y por la función que cumple (para lograr o mantener el dominio de un grupo sobre otros). Esto da razón de ser a una ideología: no se trata solamente de un conocimiento falso de la realidad, sino de creencias que guían el comportamiento de los miembros de un grupo social para lograr o mantener (según sea el caso) su poder político.

En la definición gnoseológica queda clara la relación de los enunciados ideológicos con el conocimiento, aunque no queda clara –puesto que no se explica– la función social que cumple el concepto, es decir, su razón de ser; sin embargo, en la definición sociológica no existe tal relación de la ideología con el conocimiento aunque queda bien explicada la función social que cumple. De ahí que muchos autores hayan tomado una definición u otra del concepto de ideología, y de ahí también la confusión al intentar dar razón de él. La cuestión es que ambas son definiciones válidas del concepto de ideología, aunque no son interdependientes. Es por ello que Villoro intenta dar una definición que conjunte o complemente las expuestas anteriormente.

Para el autor, las creencias de un grupo son ideológicas cuando 1) no están suficientemente justificadas; es decir, el conjunto de enunciados que las expresan no se funda en razones objetivamente suficientes. Y 2) Cumplen la función social de promover el poder político de ese grupo; es decir, la aceptación de los enunciados en que se expresan esas creencias favorece el logro o la conservación del poder de ese grupo.¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ibíd. pág. 27.

De este modo, Villoro desarrolla un concepto de ideología en el cual está presente el aspecto gnoseológico (al referirse en 1) a los enunciados que expresan creencias sin justificación suficiente) y también el aspecto sociológico (en 2) al hablar de la función social que tienen esas creencias expresadas en enunciados, es decir, la razón de que sean aceptadas y compartidas por un grupo social determinado). En cuanto al condicionamiento social de un grupo, con base en el cual se explique la aceptación de ciertas creencias por el lugar que ocupan en el todo social, el autor sostiene que ésta no es una condición necesaria, puesto que –y se da en todas partes– diversos grupos pueden compartir ideas que serían propias de otra clase o grupo social. Por ejemplo, que cierto grupo pertenezca al proletariado no implica necesariamente que tenga una “ideología proletaria” (lo que sea que eso signifique), sino que tenga una “ideología burguesa”, o al revés. De hecho, a lo largo de la historia diversos movimientos revolucionarios son impulsados y dirigidos no por grupos de las clases más marginadas, sino por clases medias o altas como lo han expuesto numerosos autores, incluido el propio Luis Villoro en textos como *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*¹⁰¹.

En la primera edición de dicha obra tiene un título distinto al de las posteriores. En el prólogo a la segunda edición, el autor señala que la modificación del título (que en la primera era *La Revolución de independencia* y cambió a *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*) evitaba que el lector se confundiera y respondía mejor al contenido de la obra. Es decir, no trata propiamente de un panorama histórico de los orígenes o causas de la revolución de Independencia, sino del proceso de las distintas ideas y actitudes de los grupos que desembocaron en los movimientos que dieron forma a la Independencia de México. Es importante señalar este punto porque se puede apreciar el uso que el autor da del concepto de ideología, pues se trata de un uso ambiguo y distinto del que propondrá en *El concepto de ideología*, que aquí tratamos y que es posterior a *El proceso ideológico...*, pues en éste, el autor parece utilizar el concepto de ideología en un sentido más amplio que en aquél.

¹⁰¹ Villoro, Luis. *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. Tercera edición. Ed. Cien de México. SEP. México 1986.

En el texto que nosotros analizamos, Villoro trata de desarticular la cuestión de la “ideología de clase” sosteniendo, con precisión, que la posición en las relaciones de producción no determina la ideología de un individuo o un grupo social. Es decir, el criterio de condicionamiento social de un grupo lejos de precisar el concepto de ideología que el autor está proponiendo, resultaría más confuso, impreciso y, por ello, inoperante.

A juicio del autor, el concepto que propone cumple tanto la función explicativa como la función heurística que debe cumplir todo concepto teórico, pues permite descubrir la existencia de creencias insuficientemente justificadas en diversas doctrinas; el aspecto sociológico, por su parte, permite explicar por qué un grupo determinado cree en ellas y se guía por ellas aun cuando no están suficientemente justificadas. Además, permite al investigador hacer el análisis filosófico o social de la función que tienen determinadas creencias o doctrinas o descubrir que ellas carecen de justificación.

Para Villoro, la ideología es definida como aquellos enunciados que expresan creencias insuficientemente justificadas, y que guían el comportamiento práctico de un grupo o clase social para obtener o conservar el poder político de dicho grupo sobre otros. Se trata, a su juicio, de un concepto *integral* de ideología que contiene tanto el aspecto gnoseológico al hablar de enunciados no fundados en razones suficientes, como el aspecto sociológico al hablar de la función social que tienen las creencias expresadas en dichos enunciados. Se trata de un concepto interdisciplinario que permite explicar la existencia de dichas creencias y su función social, lo que ayuda al investigador al momento de hacer el análisis pertinente sobre la realidad.

Lo anterior implica que la ideología es tomada por un grupo social como verdadera por tener una función específica: obtener o mantener el poder político de dicho grupo. El autor no analiza –como sí lo hará Žižek– si el mencionado grupo conoce o no la falsedad de dicha ideología, es decir, si el grupo que promueve esas creencias mediante ciertos enunciados sabe que se trata de una ideología y no de la verdad; aunque es menester comentar aquí que en su análisis del concepto de ideología en Marx y Engels sostiene que la ideología es resultado de una operación inconsciente de universalización de ideas particulares, lo que implica que los sujetos que promueven

una ideología no saben que es una ideología. Esas creencias adquieren un carácter universal cuando en realidad tienen un carácter particular y una función específica, ya mencionada. Para Villoro, el pensamiento disruptivo, que desenmascara la particularidad de dichas creencias y su carácter falso es la Filosofía. Esta disciplina permite hacer la crítica a la ideología y desenmascarar su carácter de reconocimiento falso de la realidad. La filosofía, a juicio del autor, al ser algo distinto de la ideología, tiene la facultad de hacer dicha crítica.

Ciencia, Ideología o Filosofía

Como hemos visto, para nuestro autor la ideología está compuesta de creencias insuficientemente justificadas que tienen la función de guiar el comportamiento de los individuos con miras a la obtención o conservación del poder político; es decir, son creencias falsas lógicamente que tienen una pretensión de dominación.

Encontramos ya en la propia definición del concepto de ideología en Luis Villoro, la separación tajante entre ésta, la ciencia y la filosofía. Para el filósofo, la ciencia se ocupa de hechos u objetos, y las relaciones entre esos hechos u objetos, y pretende generar conocimiento, es decir, que la investigación científica tiene como propósito justificar suficientemente algunas creencias. Parte de ciertos supuestos, sí, pero tiene como pretensión no guiar el comportamiento de los individuos, sino generar conocimiento como tal. Los paradigmas o teorías a los que llega la ciencia están compuestos de creencias ya suficientemente justificadas.

Al estar compuesta de conocimiento y al generarlo, la ciencia es distinta de la ideología, puesto que su carácter gnoseológico es no sólo distinto, sino contrario, mientras que la primera concluye con la postulación de creencias suficientemente justificadas, la segunda está basada en creencias insuficientemente justificadas; además, la ciencia como tal no pretende guiar o justificar el comportamiento práctico de

los sujetos para la obtención del poder político. Ciencia y política son cosas completamente distintas y separadas.

Lo mismo ocurre con la filosofía; a juicio del autor, "... la actividad filosófica auténtica, la que no se limita a reiterar pensamientos establecidos, no puede menos que ejercerse en libertad de toda sujeción a las creencias aceptadas por la comunidad: es un *pensamiento de liberación*".¹⁰²

La filosofía consiste en un pensamiento cuestionador de lo existente, en constante cambio y análisis de las creencias establecidas. Es distinta de la ciencia porque no llega a conocimientos fijos, sino que se encuentra en una reiterada crítica a lo establecido, incluidos los presupuestos científicos; la filosofía entonces se relaciona con la ciencia al analizar sus presupuestos y sus resultados, al cuestionar sus postulados, teorías y conceptos de los que parte.

Más allá de ello, la filosofía cuestiona las creencias que justifican un dominio establecido, "emancipa a la razón del dominio de las convenciones, rompe la sujeción a los aparatos conceptuales que reiteran un dominio."¹⁰³ Se trata de un pensamiento disruptivo (en sus palabras) de las creencias, de un pensamiento liberador y de autenticidad, ¿cómo entonces, puede ser utilizada la filosofía como elemento de dominación? A juicio de Villoro, esto sucede cuando la filosofía se transforma en *doctrina*. Cuando esto sucede, la filosofía deja de preguntar y analizar y se plasma en un discurso, en un conjunto de enunciados, "se presenta como un conjunto consistente de tesis y sentencias, de valoraciones, de normas o preceptos de vida, de regulaciones prácticas. Entonces puede ser usada, manipulada, para orientar y dirigir la acción de los demás."¹⁰⁴

Cuando esto ocurre, la filosofía deja de ser tal y pasa a ser ideología. Deja su propio carácter que es el de cuestionar y analizar lo existente, olvidándose de su naturaleza disruptiva, y se transforma en un pensamiento aquilatado que guía y justifica un accionar, una pretensión de dominación. "La utilización del pensamiento de *lo distinto*

¹⁰² Villoro, Luis. "Filosofía y dominación" en *El concepto de ideología*. Óp. Cit. Pág. 121.

¹⁰³ *Ibíd.* Pág. 125.

¹⁰⁴ *Ibíd.* Pág. 130.

como instrumento para reproducir *la misma* situación de dominio es justamente la ideología.”¹⁰⁵

La filosofía no conoce, no llega a conocimientos, eso es propio de la ciencia, lo que hace la filosofía es cuestionar las creencias y los supuestos tanto de la ciencia como de la realidad en su conjunto, llegando a plantear algo distinto a lo que ya existe. La filosofía entonces no tiende a reproducir lo existente, sino a transformarlo; cuando deja de hacer eso, pierde su singularidad y deja de ser filosofía, cuando deja de plantear algo distinto y justifica la reproducción de lo mismo, se transforma en ideología.

Así, ciencia, filosofía e ideología son cosas totalmente distintas, la relación que hay entre ellas no es complementaria, sino opuesta. La filosofía y la ciencia, en cierto sentido, sí son complementarias al motivar la primera a la argumentación y justificación de los supuestos de la segunda; pero entre la filosofía, la ciencia y la ideología sólo encontramos una relación de oposición. Es importante destacar que esta definición de ideología y su relación con la filosofía es consistente en Villoro al menos hasta *El poder y el Valor*. Mariflor Aguilar¹⁰⁶ hace un análisis crítico muy interesante al respecto, el cual retomaremos al final del presente capítulo.

B. Slavoj Žižek y la postura cínica de la ideología

Para hablar con claridad de la definición del concepto de ideología de Slavoj Žižek, es preciso mencionar que el análisis que hace en *El sublime objeto de la ideología* retoma la terminología lacaniana y emprende dicho análisis desde el psicoanálisis. Por ello es importante desarrollar los conceptos de síntoma, fantasía ideológica y *sinthome* para comprender a cabalidad lo que el autor expone con respecto al concepto de ideología.

Žižek representa un avance importante con respecto al tema de la ideología en sentido restringido porque explica con claridad el hecho de que la ideología va más allá de ser

¹⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 133.

¹⁰⁶ En textos como “Ideología: entre dos dialécticas” en Garzón Valdés, Ernesto, y Fernando Salmerón (Ed.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM-IIF. México 1993.

cierto conjunto de creencias a través de las cuales un grupo social busca obtener o mantener el poder político sobre otros grupos. La ideología abarca el conjunto de creencias que dotan de sentido al individuo, al sujeto, y a su realidad, por ello, condicionan su actuar. Sin embargo, la teoría de Žižek sobre la ideología sigue ubicada en el campo de las teorías “restringidas” dado que sigue considerando dichas creencias como un “falso reconocimiento” de la realidad, ubicando a la ideología en el campo negativo del conocimiento.

El propósito de este apartado es explicar de manera breve y sintética la concepción que tiene Žižek de la ideología, mostrar cómo llega a definirla y cuál es la función de esta en la realidad y su relación con el conocimiento, con el objetivo de explorar la relación del concepto de este autor con el concepto desarrollado por Luis Villoro.

Para comenzar a desarrollar su explicación acerca de la ideología, Žižek utiliza el concepto de *síntoma* desarrollado por el psicoanálisis freudiano y relacionándolo con la teoría económico-política de Marx. El autor sostiene que el síntoma nos da la clave para entender la relación del sujeto con la realidad y con la ideología. Este síntoma es aquello que revela la *forma* que tiene la ideología y su relación con el sujeto y su realidad. Para explicar lo anterior recurre a la teoría del sueño: lo que hace Freud es descubrir que lo que constituye el sueño no está oculto en el “pensamiento latente”, no hay que buscar el “núcleo oculto” tras la forma del sueño, sino en la *forma* misma. “La estructura siempre es triple, siempre hay tres elementos en funcionamiento: el *texto del sueño manifiesto*, el *contenido del sueño latente* y el *deseo inconsciente* articulado en el sueño”¹⁰⁷ El deseo inconsciente es el que se articula con los otros dos y consiste en los mecanismos del significante, en la forma del sueño. Es decir, es el deseo inconsciente el que le da forma al sueño, y no su contenido latente; hay un ejercicio de simulación de dicho deseo, donde el contenido latente es el que oculta el “verdadero” núcleo del sueño, el deseo inconsciente. Es interesante notar que Luis Villoro ya había hecho la comparación entre el descubrimiento de Freud y el de Marx en *El concepto de*

¹⁰⁷ Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. De Isabel Vericat Nuñez. Sexta reimpresión. Ed. Siglo XXI. México 2016. Pág. 37.

*ideología en Marx y Engels*¹⁰⁸. El ejercicio que es necesario hacer, entonces, no es buscar el contenido tras la forma, sino en la forma misma.

Este lenguaje propio del psicoanálisis es trasladado al terreno económico-ideológico por Žižek para hablar de Marx. Sostiene que Marx hace un ejercicio similar a Freud, cuando éste habla del sueño y sus elementos, al hacer el análisis de la mercancía y explicar el porqué de la *forma* que adquirió el trabajo en el capitalismo. Lo que hace Marx es romper la “apariencia” del valor de la mercancía, pues dicho valor no depende del azar. Hay un significado oculto que la economía clásica pudo descubrir en el trabajo, sin embargo, para ella la forma mercancía no deja de ser enigmática; es decir, no analiza el porqué de esa forma. Ese es el ejercicio que hace Marx.

Siguiendo a Sohn-Rethel, Žižek sostiene que la forma-mercancía articula la red de categorías *a priori* del conocimiento científico. Es aquí donde conecta el concepto de la forma-mercancía a la cuestión del conocimiento válido universal, y sostiene que la *abstracción* del procedimiento científico ya actúa en el intercambio mercantil en la cuestión del valor. La naturaleza de la abstracción del valor es un *postulado* implícito en el acto del intercambio, lo que significa que los sujetos atribuyen ciertas características a los objetos que por sí mismos no tienen, al tiempo que “desconocen” las características que realmente poseen. Como de igual manera menciona Villoro “Se trata de una falsa visión, porque no percibe lo que la mercancía es, sino sólo cómo se manifiesta exteriormente. Ve la mercancía como lo que *aparece* (valor de cambio), pero no como lo que es (producto de un trabajo social).”¹⁰⁹ La diferencia es que para Villoro, cuando hace el análisis del concepto en Marx, no se trata de una operación consciente, sino inconsciente. Para Žižek, en cambio, se trata del ocultamiento de dichas características por otras falsas, creadas o impuestas. Es decir, en la expresión del autor, que hacen *como si* los objetos no tuvieran unas características y sí otras aunque “... al nivel de sus ‘conciencias’ ellos ‘saben muy bien’ que este no es el caso.”¹¹⁰

¹⁰⁸ Villoro, Luis. “El concepto de ideología en Marx y Engels” en *El concepto de ideología y otros escritos. Óp. Cit.* Pág. 59.

¹⁰⁹ *Ibíd.* Pág. 64.

¹¹⁰ Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología.* Pág. 43.

Esta abstracción, llamada por el autor “abstracción real” –haciendo referencia a Althusser–, no tiene que ver con las propiedades reales del objeto, sus características internas, sino con lo que se le imprime de manera externa en la relación del objeto con el sujeto. Los individuos, en el proceso de intercambio, reconocen *erróneamente* la función socio-sintética del mismo, es decir, el intercambio es entendido como medio de socialización de los productos. Para Žižek, es precisamente ese reconocimiento erróneo el que permite el intercambio, es la “abstracción real” la que permite hacer equivalencia del valor de una mercancía con otra. Si los participantes tomaran conciencia de dicha abstracción, el intercambio sería imposible: “la efectividad social del proceso de intercambio es un tipo de realidad que sólo es posible a condición de que los individuos que participan en él *no* sean conscientes de su propia lógica”.¹¹¹ Se trata de una configuración de la realidad que implica *necesariamente* cierto no-conocimiento de ella, cierta “conciencia falsa” de la realidad; es ahí donde entramos propiamente al tema de la ideología.

Para Žižek, la ideología no es sólo una “falsa conciencia” de la realidad, no se trata solamente de un conjunto de ideas falsas que un grupo social mantiene –y toma por verdaderas– para conseguir o conservar poder político, sino que forma parte esencial de la significación de la realidad de los sujetos “‘Ideológica’ no es la ‘falsa conciencia’ de un ser (social) sino este ser en la medida en que está soportado por la ‘falsa conciencia’”.¹¹² La ideología, si bien implica un conocimiento erróneo de la realidad, ello no es algo accidental, sino que forma parte de la configuración misma de los sujetos y su realidad. La ideología es ubicada por Žižek, por tanto, no sólo en un aspecto gnoseológico, sino ontológico. Es ahí donde se llega al *síntoma*. El síntoma es el elemento que contradice un principio universal, que lo revela como falso y, al mismo tiempo, dicho elemento es necesario para que el universal logre su forma acabada; es decir, es un elemento que forma parte del mismo principio universal, no se trata de algo ajeno al mismo. No se trata de una violación del principio universal, sino una “negación interna” propia de dicho Universal; esa “negación interna es, precisamente, el *síntoma*.”

¹¹¹ *Ibíd.* pág. 46.

¹¹² *Ibíd.* Pág. 47.

Žižek sostiene que el sujeto se configura a partir de aspectos que son ajenos a sí mismo: del mismo modo que se dan las relaciones entre cosas que posibilitan el intercambio mercantil (el valor de un objeto se da en comparación con un objeto distinto con otras características, donde dicha comparación permite establecer el valor y equivalencia de uno y otro) se da la configuración de los sujetos. El Yo alcanza su identidad a partir de lo que no es él, de la comparación con otro sujeto. “sólo reflejándose en otro hombre [...] puede el yo alcanzar su identidad propia; identidad y enajenación son, así pues, estrictamente correlativas”.¹¹³ El sujeto se configura a partir del *reconocimiento falso* de su equivalencia con el otro, como si dicha equivalencia fuera “necesaria” o “natural” y no producto de una comparación; es ahí donde radica la falsedad gnoseológica, en la creencia de que la equivalencia es “natural” y no construida.

Con la cuestión de las relaciones sociales sucede algo similar, Žižek sostiene que la apariencia de dichas relaciones oculta su forma real, por ejemplo: en el capitalismo las relaciones “entre hombres” aparecen como relaciones entre cosas, aunque *realmente* no sea así. Hablando del fetichismo de la mercancía, el autor muestra que donde hallamos relaciones fetichizadas entre cosas, las relaciones entre hombres están desfetichizadas, dado que esa relación mercantil implica la libertad de los sujetos. *El síntoma aparece precisamente como la negación interna del principio de igualdad en un tipo de relaciones sociales que la implican necesariamente*. La ideología se trata, precisamente, de un reconocimiento falso de la realidad que es necesario para la configuración de esa realidad. Es una falsa conciencia necesaria tanto para la configuración del mundo de los sujetos como para la configuración de los sujetos mismos.

El autor sostiene que la crítica de la ideología clásica pretende que el sujeto tome conciencia de la falsedad de los presupuestos de dicha ideología, que reconozca la distorsión de la realidad para disolverla. Sin embargo, advierte que “... la realidad no puede reproducirse sin esta llamada mistificación ideológica”.¹¹⁴ Es decir, como hemos

¹¹³ *Ibíd.* Pág. 51.

¹¹⁴ *Ibíd.* Pág. 56.

mencionado con anterioridad, que dicha distorsión es necesaria para la reproducción de la realidad, no es posible disolverla sin disolver también el sentido de la realidad misma, forma parte de la esencia misma de la realidad.

En la actualidad sucede algo especialmente interesante con la ideología: a juicio de Žižek, en las sociedades contemporáneas la ideología no pretende ser tomada en serio. Retomando a Sloterdijk, sostiene que la ideología tiene un modo de funcionamiento cínico, que implica que el sujeto sabe muy bien que la ideología a través de la cual configura su realidad es una máscara, es falsa, pero insiste en ella; es decir, encuentra “razones” para conservar esas creencias que configuran su realidad y guían su comportamiento. Para el autor “la ideología totalitaria [...] ya no pretende ser tomada seriamente, ni siquiera por sus autores, su estatus es sólo el de un medio de manipulación...”¹¹⁵ con esto desmonta las tesis que sostienen que vivimos en una época “posideológica” al mostrar que no es que ya no haya ideologías “que pretendan ser verdaderas” sino que hay ideologías que se asumen como falsas y cuyo fin es ser un instrumento de dominio.

Asimismo, da la vuelta al argumento que sostiene que la ilusión o falsedad de la ideología radica en el *saber* y no en el *hacer*. Toma como ejemplo al dinero: según el autor, en las relaciones cotidianas de intercambio, el dinero funciona como si tuviera un valor en sí mismo, como si fuera la encarnación de la riqueza cuando no lo es, es una expresión de las relaciones sociales. Los sujetos *saben* muy bien que el dinero no es dicha encarnación, pero aun así, *actúan* como si fuera el caso; es en lo que hacen y no en lo que saben dónde radica la ilusión. Lo que no saben, sostiene, es que su realidad social está guiada por una inversión, una ilusión que es el fetichismo. “La ilusión es, por lo tanto, doble: consiste en pasar por alto la ilusión que estructura nuestra relación efectiva y real con la realidad. Y esta ilusión inconsciente que se pasa por alto es lo que se podría denominar la *fantasía ideológica*.”¹¹⁶

Para el autor, el nivel fundamental de la ideología no está en el conocimiento, en la mistificación de la realidad, sino en la fantasía que estructura esa realidad, en la *forma*

¹¹⁵ *Ibíd.* Pág. 58.

¹¹⁶ *Ibíd.* Pág. 61.

de la realidad misma. La ilusión no se encuentra en el saber, sino en el hacer, está por tanto del lado de la realidad y no del conocimiento de esa realidad. Los sujetos, entonces, no creen que el dinero sea la encarnación de la riqueza, pero en su actividad lo utilizan de esa manera, es aquí donde Žižek introduce la cuestión de la creencia.

Para él, estos sujetos no creen ni necesitan creer que sea verdadera la fantasía ideológica, saben que esa relación es falsa, pero “las cosas creen por ellos”, que es parte de esta misma ideología cínica, donde la creencia no está del lado de la ilusión o mistificación, sino del lado de la realidad. La cuestión es que esa creencia, aun cuando es exterior al sujeto, configura las relaciones efectivas de ese sujeto. Sin la creencia, la configuración de la realidad pierde sentido. Recordemos que es a través de la fantasía ideológica como configuramos nuestra realidad. Aun cuando sepamos que esa configuración es falsa, sirve para darle sentido al mundo, sin ella el mundo pierde sentido y con él nuestras relaciones sociales. La creencia (externa) objetiva no sólo funciona para darle sentido a la realidad, sino que determina también las creencias (internas) subjetivas. La fantasía ideológica cumple la función de dotar de sentido tanto al sujeto como a su realidad.

La ideología es la construcción de una fantasía que da soporte a la realidad, su función es ofrecer una realidad social, un conjunto de creencias que encubra la realidad de nuestras creencias y deseos; no sólo configura la realidad, sino al sujeto y su identidad. No se trata entonces solamente de una mirada parcial –tomada por total o universal– de la realidad, sino una mirada totalizadora que “borra las huellas de su imposibilidad”, es decir que su límite y su validez, lo que le da consistencia, es precisamente su carácter parcial, falso; ese resto –el plus de goce– es el que le permite subsistir. Es el falso reconocimiento de la realidad el que permite acercarnos a dicha realidad.

Ante ello ¿dónde queda lo Real? A juicio del autor, lo Real es aquello que queda fuera, que *resiste* la integración totalizadora de la ideología, del “orden simbólico”; lo real entonces es lo que no puede ser simbolizado, lo que escapa a la fantasía ideológica, pero a su vez es condición de posibilidad y de validez de ella, lo que le da congruencia. La “crítica a la ideología” tradicional pretende desenmascarar esa fantasía, ese reconocimiento falso, y permitir acceder a la verdad, a la realidad en sí misma; pero

dado que la fantasía ideológica es precisamente el modo como configuramos la realidad y la dotamos de sentido, lo Real en sí mismo es inaccesible, puesto que de acceder a ello nuestra configuración de la realidad carecería de sentido. Lo Real es condición o punto de partida de la simbolización, de la ideología que dota de sentido al sujeto y su realidad y, a la vez, el resto, el *plus* que queda luego de dicha simbolización, lo que no puede ser absorbido por la ideología. Sin embargo, a juicio del autor, no se trata tampoco de una especie de cosa-en-sí, sino de un vacío, de un límite y es, precisamente, el *sinthome* el punto que nos acerca a ese límite de la fantasía ideológica. El *sinthome* es un significante “penetrado de goce”, es aquello que estructura al sujeto al darle sentido positivo a su existencia; es aquello que hace que el sujeto desee algo en lugar de nada. La cuestión que plantea Žižek en el primer capítulo es cómo se manifiesta. Este *sinthome* provoca que el sujeto “quiera” o desee algo en lugar de nada, lo que implica una creación de deseo y de sentido, donde lo Real es ocultado, mistificado, por la fantasía.

Es importante mostrar cómo Žižek retoma la postura restringida de la ideología como “falsa conciencia” para demostrar que la ideología no sólo se trata de un conjunto de creencias falsas que funcionan para un fin determinado, sino que dichas ideas funcionan como aquello que configura nuestro mundo, es decir que son necesarias. La ideología, por tanto, no se trata de algo contingente, fuera del conocimiento de la realidad, sino que es necesaria para la configuración de dicha realidad en el sujeto. Por ello sostiene que no hay propiamente algo detrás de la ideología, no se trata de criticar las falsas creencias para desmontarlas y acceder a la verdad de lo Real. Esto Real no está oculto detrás de la ideología, no es una cosa en sí accesible desde la simbolización –forma de entender el mundo– es el punto de partida para dicha simbolización para la configuración de la realidad y, a la vez, aquello que resiste esa simbolización, que queda fuera de ella. Sin embargo, la ideología es un falso reconocimiento en tanto queda opuesta a esto Real: la ideología no nos revela lo Real, sino que queda fuera de ella.

La ideología por tanto va más allá de creencias falsas que se asumen como verdaderas por un grupo social y que cumplen la función de promover o conservar el poder político de dicho grupo sobre otros. Las creencias no se asumen como verdaderas, no se consideran verdaderas, sino que se saben falsas y se asumen como falsas, pero funcionan o sirven, por ello son aceptadas. Entonces, son aceptadas porque sirven o tienen una función social, no porque sean verdaderas. El autor trata de desligar a la ideología del conocimiento, mostrando que lo fundamental de la ideología no está tanto del lado del falso reconocimiento de la realidad, sino en el hecho de que la ideología cumple la función de configurar al sujeto mismo y a su realidad. Por ello, la aportación importante de Žižek es el tránsito del terreno de la epistemología —el conocimiento— al terreno de la ontología. La ideología es entendida como esa ilusión que estructura la forma de ver la realidad y de actuar en ella. Esa fantasía dirige nuestro deseo y, con ello, nuestro actuar. Con lo anterior y con la cuestión del cinismo, desmonta la tesis posmoderna del “fin de las ideologías” y muestra que no es que hayan desaparecido, sino que tienen un carácter distinto a lo que se considera “ideología” tradicionalmente.

El problema con Žižek es que al hablar de fantasía, del sueño, no sale del terreno de la epistemología, sino que ubica a la ideología en un lado del conocimiento, del lado del conocimiento falso de la realidad; su avance es considerar que el sujeto *conoce* dicha falsedad y, aun así, lo acepta y lo asume porque es un medio de justificación de la acción y, aún más que eso, es la forma en que dicho sujeto configura su realidad. La ideología entonces tiene la función de dotar de sentido una realidad; ese sentido, la simbolización de la realidad, no la refleja o muestra en cuanto tal, sino que la oculta o mistifica.

C. El concepto de ideología. Adolfo Sánchez Vázquez

Adolfo Sánchez Vázquez desarrolla un concepto de ideología que él mismo ubica como “amplio” en contraposición con el “restringido” de autores como Luis Villoro, hemos visto que para este último la ideología tendría dos aspectos fundamentales: su relación con el conocimiento (el aspecto gnoseológico) y su función social (el aspecto sociológico). El autor que ahora abordamos está lejos de desconocer los aspectos fundamentales de la ideología propuestos por Villoro, pero al definirla de una manera distinta, en sus dos aspectos, hablamos de un concepto radicalmente distinto al del autor anterior. Consideramos que es de suma importancia abordar el pensamiento de Sánchez en relación con el concepto de ideología porque su definición da un panorama más amplio y evita algunos de los puntos débiles de las concepciones anteriormente abordadas de la ideología.

Podemos encontrar en Sánchez Vázquez una definición concreta del concepto de ideología en un texto por demás interesante. En *La ideología de la “neutralidad ideológica” de las ciencias sociales*¹¹⁷ nuestro autor problematiza la cuestión de la objetividad de las ciencias sociales. La ciencia en general pretende llegar a conocimientos objetivos, es decir, fuera de creencias o prejuicios subjetivos, fuera de cuestiones políticas o ideológicas; las ciencias sociales, por su parte, al ser su objeto de estudio no una materia fija, sino relaciones sociales en movimiento –no se da en sí mismo, sino dentro de un sistema del que formamos parte– parece que el científico social no pudiera ser objetivo y, por ello, las ciencias sociales se encuentran en un nivel precario respecto de las naturales. A juicio de Sánchez, las ciencias sociales, al ser ciencias, no carecen de objetividad, pero ella adquiere un carácter particular.

La objetividad para el autor no es la proyección o expresión del sujeto, sino la relación del objeto de conocimiento u objeto teórico (teoría, ley) con el objeto real. Un postulado es objetivo si reproduce o reconstruye algo real por medio del pensamiento, esto

¹¹⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo. “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ de las ciencias sociales” en *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. FCE. México 2003.

objetivo es sinónimo de lo verdadero. Una teoría verdadera es la que establece una relación entre el objeto real y el objeto pensado, sin embargo, el sujeto como ser social (es decir, como el que encarna todo un conjunto de creencias, valores, ideales e intereses) no queda fuera de esa relación. Es decir, en el desarrollo de la ciencia no es posible descartar totalmente lo subjetivo. De hecho, dado que el objeto de estudio de las ciencias sociales son las relaciones sociales no es posible abstraerse de ellas para lograr una objetividad “pura”, lo que no significa que la objetividad sea una ficción, lo que trata de hacer el autor es explicar cómo se articula la ciencia con su pretensión de objetividad con la ideología, cuáles son las relaciones de la ciencia con la ideología. Para ello es necesario definir a esta última.

Para Sánchez Vázquez la ideología es definida como “a) un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad que b) responde a intereses, aspiraciones o ideales de una clase social en un contexto social dado y que c) guía y justifica un comportamiento práctico de los hombres acorde con esos intereses, aspiraciones o ideales.”¹¹⁸ Esta definición toma en cuenta, a juicio del autor, tanto el aspecto relacionado con el conocimiento o su aspecto teórico en a), su función social en c) y su raíz, es decir, de dónde proviene, en b). El autor considera que los enunciados de los que se compone la ideología tienen una relación específica con la realidad, pues parten de esa realidad y se refieren valorativamente a ella; es decir, conllevan una postura acerca de ese referente. Estos enunciados no son necesariamente falsos; no se trata de una conciencia “falsa” de la realidad, puesto que el contenido de dichos enunciados puede ser verdadero o contener elementos de verdad. Es decir, los enunciados en los que se expresan las ideas acerca del mundo pueden incluir conocimientos científicos, morales, religiosos, etc. Se trata simplemente de una conciencia de la realidad, no necesariamente falsa.

De hecho, para Sánchez la generalización de la ideología como “falsa” le parece ilegítima dado que no permite vislumbrar cómo la ideología proletaria, revolucionaria, podría cumplir su función social de liberación, además de que perdería sentido la formación ideológica de la clase obrera y la lucha ideológica. Por ello la importancia de

¹¹⁸ *Ibíd.* Pág. 491.

la segunda característica fundamental de la ideología: los contenidos de los enunciados responden a intereses, aspiraciones e ideales de una clase social definida. Esta clase social, por supuesto, está condicionada por el lugar que ocupa en las relaciones de producción, lo que implica que los ideales e intereses expresados en los enunciados de los que se compone la ideología corresponden a una clase social determinada y guían el comportamiento práctico de los individuos pertenecientes a dicha clase social.

Con esta definición amplia de ideología, los enunciados que expresan la forma de la conciencia de la realidad no son necesariamente falsos, su contenido gnoseológico no queda en ningún polo dado que pueden contener elementos verdaderos; es decir, pueden estar suficientemente justificados o pueden no estarlo. Los enunciados ideológicos incluso pueden estar compuestos tanto de elementos verdaderos como falsos. Sin embargo, no sólo es el contenido gnoseológico lo que caracteriza a la ideología, sino la relación que tiene con las clases sociales y la función social que cumplen los enunciados los que caracterizan a la ideología.

Aquí la ideología se caracteriza por ser enunciados que expresan ideales e intereses de una clase social y que guían el comportamiento práctico de los individuos conforme a dichas aspiraciones, intereses e ideales. La ideología, sostiene el autor, tiende no sólo a guiar el comportamiento de los sujetos, sino a justificarlo. Para Sánchez la ideología está compuesta de esos tres aspectos en unidad indisoluble, son dichos aspectos en unidad lo que caracteriza a una ideología, no hay oposición ni separación insalvable entre los intereses de clase y el conocimiento, como sí lo hay en muchos autores que oponen la ideología a la ciencia.

La ideología es valorativa, los valores son fundamentales para la ideología puesto que matizan los contenidos cognoscitivos y enmarcan los fines que siguen los sujetos. El autor sostiene que las ideas acerca del mundo conllevan una valoración de ese mundo y establece los fines que llevan a los sujetos a actuar en esa realidad. Estos valores son los que llama “valores sociales”, que comprenden tanto los valores morales como jurídicos y políticos.

Ciencia, filosofía e ideología

Para Adolfo Sánchez Vázquez, la ciencia parte de un contexto específico, en un marco social definido por las condiciones sociales propias y, con ello, en un marco ideológico determinado, la tarea que se propone la ciencia está marcada por una opción ideológica, que el científico toma. La ideología también se manifiesta en la ciencia en los problemas que aborda y pretende resolver, y el método mismo que el científico utiliza no está separado de supuestos ideológicos. En las teorías sociales, el contenido mismo de los conceptos o su significado conlleva ya una decisión o postura ideológica, dado que no hay una definición unívoca de ellos. Finalmente, los resultados de la investigación científica pueden tener una función social ideológica.

Por lo anterior, para nuestro autor las relaciones entre ciencia e ideología son bastante cercanas. Vemos cómo la ideología está presente previo el desarrollo de una investigación determinada, en el contexto mismo y en el científico que la desarrolla, en el contenido teórico y en la función que cumple luego de concluida; sin embargo, aunque la ciencia tenga presente ideología previa, durante y después de la investigación, eso no quiere decir que la ciencia sea ideológica, por ello el autor hace énfasis desde el inicio en la cuestión de la objetividad. Las ciencias sociales tienen cierto grado de autonomía respecto de la ideología. La ciencia es ciencia por su objetividad, pero esa objetividad no significa una “neutralidad ideológica” ni en su inicio ni en sus postulados finales.

Esta presencia de la ideología impide su autonomía absoluta, pero el peso de ella varía de acuerdo con el aspecto que se considere: génesis, contenido o función. Mayor en su génesis y formación que en su contenido, donde las exigencias de la científicidad impone limitaciones que la ideología no puede saltar; mayor aún en su contenido o función, en el que se pone de manifiesto claramente su subordinación, como forma de actividad humana, a necesidades sociales.¹¹⁹

Con todo, la presencia de la ideología en las ciencias, sobre todo en las ciencias sociales, no se traduce en la falsedad de los postulados a los que llega; es decir, no

¹¹⁹ *Ibíd.* Pág. 502.

significa la falsedad de las teorías en las que desemboca la investigación científica. Para el autor, la validez de los elementos verdaderos de las ciencias no depende de la ideología de la que parte la investigación. Lo que implica cierta autonomía de las ciencias con respecto de la ideología. La verdad y la validez de los enunciados dependen de la objetividad de las ciencias, no de la ideología de la que parten estas.

La tesis que Sánchez expone en este artículo, además de esclarecer las relaciones entre la ideología y la ciencia, en particular de las ciencias sociales, también pone de manifiesto la falsedad de las tesis del “fin de las ideologías” que permiten una subordinación de las ciencias a la ideología dominante y sirven para justificar las acciones provenientes de dicha ideología.

Con respecto a la filosofía, existe igualmente una relación bastante cercana con la ideología. Es necesario recordar que el autor tiene una definición propia, y un compromiso, con una filosofía específica que explica con claridad en su *Filosofía de la praxis*¹²⁰. En dicho texto expone lo que entiende por filosofía, que implica una definición de la praxis como actividad práctica transformadora. La praxis es la actividad humana, material consciente y objetiva, por medio de la cual el hombre transforma la sociedad, la naturaleza o al hombre mismo conforme a un fin determinado. Con esta definición de praxis expone lo que es la actividad filosófica como actividad teórica. Para Sánchez Vázquez la actividad teórica sólo existe en relación con la práctica, dado que en esta encuentra su fundamento y sus fines, pero en sí misma, esta actividad no es praxis. En efecto, aunque transforme percepciones, conceptos o representaciones, no transforma materialmente la realidad. La actividad teórica se caracteriza por producir tanto conocimientos como fines; es una actividad propiamente humana, pero se da únicamente en el pensamiento y no necesariamente en la realidad objetiva, por ello no es considerada propiamente como praxis.

Esto ocurre también con la filosofía al no transformar directamente la realidad. Sin embargo, el autor se pregunta si es así para toda filosofía y la divide en dos tendencias principales: las que se conciben como elemento de interpretación del mundo, por un lado, y las que se conciben, además, como elemento de transformación del mismo. Si

¹²⁰ Sánchez Vázquez, Adolfo. *Filosofía de la Praxis*. Tercera reimpresión. Ed. Siglo XXI. México 2013.

bien toda filosofía, directa o indirectamente, en mayor o menor medida, ha tenido consecuencias prácticas, ella misma no es praxis porque una teoría, para ser praxis, tiene que salir de sí misma, materializarse como conocimiento de la realidad para su transformación. Ha de concebirse no como fin en sí misma, sino como medio para la transformación de la realidad, y es precisamente esta la definición que tiene el marxismo y, con él, la filosofía para Sánchez. La filosofía es entendida como aquella actividad teórica que parte de la realidad y funciona como medio de transformación de dicha realidad.

Es por ello que la filosofía tiene una articulación con la ideología, porque del mismo modo que ocurre con la ciencia, parte de un contexto específico donde el filósofo se inserta; los problemas que analiza, los métodos y la función social que tiene la investigación filosófica tienen elementos ideológicos, lo que no implica la falsedad de los postulados o de las teorías filosóficas. Para el autor, la filosofía es un medio para la transformación de la sociedad, por lo que su vinculación con la ideología es irrenunciable. En términos de Villoro, la filosofía tiene un carácter disruptivo cuando se concibe como medio para la transformación de la realidad.

Para concluir, tenemos en Adolfo Sánchez Vázquez un concepto amplio de ideología que comprende el conocimiento, creencia y valoración acerca de la realidad (al ser un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad), que parte de una posición específica en el sistema social (al responder a intereses y aspiraciones de una clase social) y cuya función concreta es guiar y justificar la acción práctica de los sujetos (conforme a dichos intereses y aspiraciones) para alcanzar sus fines. Esta definición incluye tanto creencias suficientemente justificadas (conocimientos científicos y filosóficos) como creencias y valoraciones no necesariamente justificadas; es decir, su contenido gnoseológico es ambiguo, no está definido como falso necesariamente, se trata más bien de una forma de conciencia de la realidad, la cual parte del lugar que ocupa el sujeto en el sistema social. Su función social también resulta amplia al ser definida como guía y justificación de la acción práctica, puesto que dicha acción puede ser de toma del poder político, de su conservación o de liberación. Esta función no es

definida, como podemos observar, de manera restringida, sino queda igualmente abierta a diversos modos de accionar.

En concreto, podemos decir que la definición de Sánchez respecto de la ideología, a diferencia de la definición de Luis Villoro puede responder a las preguntas acerca del uso ideológico de las ciencias, de la filosofía (tanto como medio de liberación como de justificación de un sistema específico de opresión) y con ello la manera en la que el contenido teórico de dichas disciplinas funciona sin eliminar su validez o su verdad.

El mayor problema con esta definición es que ubica no sólo la génesis de la ideología sino su mantenimiento en una clase social específica, lo que no explica (como sí lo hace el concepto de Villoro) por qué sujetos pertenecientes a una clase social determinada puedan mantener y guiarse por una ideología correspondiente a una clase social distinta. Por ejemplo, los pertenecientes a la clase trabajadora que justifican y se guían por una ideología opresora. Además, está presente en esta definición el peligro del panideologismo, que el mismo Sánchez reconoce y que no es capaz de desarticular. En la discusión con Luis Villoro sostiene que la tendencia “totalizante” que según, este último, es una consecuencia del concepto “amplio” se trata de la diferencia entre los intereses particulares y los generales. Ciertos conocimientos o valores que parten de una ideología particular pueden trascenderla y alcanzar un carácter general. A juicio de Villoro, se trata de tomar las creencias particulares como generales, de “totalizar” una ideología particular; los valores generales son parte de un pensamiento que no es ideológico ni científico, sino que son ubicados en un tercer aspecto. Para Sánchez, el concepto amplio de ideología puede explicar la trascendencia de unos valores que parten de una ideología particular y adquieren un carácter general y no alojarlas en un tercer campo. Es decir, el concepto amplio de ideología puede explicar la articulación entre ideología, conocimientos y valores.

Con respecto al peligro que Villoro observa de la “politización de toda creencia” y la ideologización de todas las creencias de un individuo, Sánchez sostiene que en el primer caso se trata de un reduccionismo que pasa por alto la diversidad y especificidad de la ideología en cada aspecto de las creencias. La ideología no está presente del mismo modo en la política que en el arte, en la ciencia o en la moral. En el

segundo caso, se trata de una homogeneización injustificada, que no distingue entre la ideología y la ciencia o el arte u otros aspectos; ambas tendencias, la homogeneizante y la reduccionista, si bien se ha dado en diversas circunstancias "...de ella no puede hacerse responsable al concepto amplio de ideología".¹²¹

D. La ideología en la filosofía mexicana y latinoamericana contemporánea

En las últimas décadas, diversos autores en México y Latinoamérica han dedicado estudios al concepto de ideología que complementan y nutren la discusión y dan nuevas luces al respecto de un tema que parece no dejar de tener vigencia, puesto que, tal como lo mencionamos en el apartado sobre Adolfo Sánchez Vázquez, la teoría del "fin de las ideologías" parece haber resultado una tendencia ideológica más. Es por ello que nos parece fundamental retomar, aunque sea someramente, las aportaciones de filósofos latinoamericanos como Mariflor Aguilar, Eliseo Verón o Víctorico Muñoz, para incorporar sus análisis a nuestra investigación sobre la ideología.

Como mencionamos en el apartado correspondiente a la teoría de la ideología en Luis Villoro, Mariflor Aguilar hace un análisis crítico del concepto de ideología de dicho filósofo y defiende el concepto sociológico frente al concepto gnoseológico.

En *Ideología: entre dos dialécticas*¹²², la filósofa mexicana sostiene que en el desarrollo conceptual de Villoro del concepto de ideología está presente una dialéctica entre liberación y dominación, donde un esquema racionalizador funciona en un primer momento como disruptivo del orden jurídico y social, en otro, "una vez que se desvincula de las urgencias que lo gestaron, se opone a la sociedad real que lo construyó"¹²³. Es decir que un mismo pensamiento, un mismo sistema de creencias funciona primero como elemento disruptivo y luego como elemento de dominación.

¹²¹ Sánchez Vázquez, Adolfo. La crítica de la ideología en Luis Villoro. *A tiempo y destiempo. Óp. Cit.* Pág. 529.

¹²² En Garzón Valdés, Ernesto, y Fernando Salmerón *Óp. Cit.* Pp. 205-217.

¹²³ *Ibíd.* Pág. 206.

A juicio de la autora, el tema está presente en gran cantidad de trabajos de Villoro, aunque no es el tema central de ninguno en específico (recordemos que el texto de Aguilar es de 1993). Un tema de suma importancia ya que muestra cómo, en el mismo Villoro, un sistema de creencias que no es ideológico, como puede ser una teoría filosófica, se torna de disruptivo a ideológico (a ser un elemento de la estructura social de dominación).

Para Aguilar, el concepto sociológico de ideología, planteado por el mismo Villoro, cumple la función heurística de orientar al investigador en el “descubrimiento de los mecanismos complejos de la relación entre creencias en general (justificadas o no) y los factores sociales”¹²⁴ es decir, explica los mecanismos a través de los cuales ciertas creencias son aceptadas por ciertos grupos sociales y la función que cumplen dichas creencias dentro del conjunto social. A su juicio, el mismo Villoro, en un artículo de 1981, acepta que el concepto sociológico cumple con dicha función heurística.

Sin embargo, Aguilar considera que Villoro descalifica el concepto sociológico de ideología como suficiente por un supuesto que consta de dos tesis: “a) la explicación de la aceptación social de las creencias por medio de causas y motivos (psicológicos y sociales) es relevante sólo en el caso de creencias injustificadas, y b) las razones suficientes que fundan los enunciados explican por sí mismos las creencias justificadas”¹²⁵.

Lo anterior significa que la explicación de la aceptación de una creencia depende del tipo de creencia de que se trate, puesto que no es lo mismo la aceptación de una creencia injustificada que de una justificada. De éstas últimas, la explicación radica en la fundamentación misma de su verdad, mientras que de las injustificadas, más que explicar su falsedad, se tratan de explicar “...los factores sociales que inducen a aceptar tal creencia como verdadera”¹²⁶. De modo que en ambos casos, la explicación de su aceptación tiene que ver con el concepto de verdad, ya que ambas son

¹²⁴ *Ibíd.* Pág. 209.

¹²⁵ *Ibíd.* Pág. 210.

¹²⁶ *Ídem.*

aceptadas porque se consideran verdaderas, y dicha aceptación es la que posibilita que las creencias cumplan determinada función social.

La autora sostiene que en trabajos posteriores, Villoro modifica esta posición e incluso llega a aceptar que incluso las creencias justificadas son aceptadas, en parte, por motivos y no sólo por su justificación epistemológica; sin embargo, en los artículos inmediatos al *Concepto de ideología*, Villoro lejos de matizar, radicaliza su posición acerca del concepto sociológico al considerar que la cohesión generada por un sistema de creencias se identifica con la función de dominio de dichas creencias. Para Aguilar, es correcto el análisis de Villoro en su estudio de la ideología en Marx y Engels en el sentido de que tiene cuidado en no identificar la lucha por la emancipación como una lucha solamente entre ideas, en el terreno de la conciencia y, en ese sentido, “si el concepto de ideología alude únicamente a ideas –justificadas o no–, ciertamente debe considerarse como un concepto inadecuado para referirse a dicha crítica [de lo existente] o lucha.”¹²⁷

La ausencia que Aguilar observa tiene que ver no sólo a un concepto que refiera sólo a las instancias teóricas o conceptuales o a instancias prácticas, sino a la esfera de la subjetividad, en la relación entre lo individual y lo colectivo. En efecto, a juicio de la autora, “sólo comprendiendo los lazos finos que vinculan subjetivamente a los individuos con sus prácticas cotidianas [...] se podrá comprender cómo es posible que un mismo sistema de ideas y valores contribuya en un momento a los procesos sociales e individuales de liberación y en otro a ejercer el dominio”¹²⁸.

Para la autora esa dialéctica guarda una relación entre lo individual y lo colectivo: el pensamiento liberador o disruptivo se da o surge en el plano individual y el de dominación en el colectivo, puesto que las creencias compartidas “son creencias que se comparten en una sociedad donde impera la dominación.”¹²⁹ Sin embargo, en trabajos posteriores, esta diferencia en Villoro no es tan clara, puesto que se plantea la integración de grupo (y sus creencias y valoraciones) como condición de *todo*

¹²⁷ *Ibíd.* Pág. 212.

¹²⁸ *Ibíd.* Pág. 213.

¹²⁹ *Ibíd.* Pág. 215.

comportamiento social, no sólo en referencia a la función de dominación; y la cohesión, por ello, no es pensada como dominación, sino como condición de supervivencia y conciencia de la identidad de los grupos.

Como podemos observar, este magistral análisis de Mariflor Aguilar, nos demuestra que la posición de Villoro respecto al concepto de ideología no permanece inalterado a lo largo de su obra, sino que va cambiando, en un vaivén que por momentos se acerca a un concepto más amplio de ideología, cercano en ocasiones a posiciones como la de Sánchez Vázquez, donde las creencias, justificadas o no, no necesariamente cumplen una función social de dominio, sino que trascienden esa función. Pensar en la cohesión de los distintos grupos a partir de un sistema de creencias colectivas como condición de sobrevivencia de los sujetos permite pensar en la formación de la identidad y la defensa de ésta a partir de la conciencia identitaria. “La identidad colectiva, instrumento cohesionador de los grupos, es un asunto no sólo de conciencia, pero también de conciencia”.¹³⁰ Es justo ahí, nos dice Aguilar, donde se halla la delgada línea que separa un pensamiento de dominio de uno de liberación, pues este sistema de creencias puede funcionar como elemento justificador de un sistema opresor o como elemento de liberación, de emancipación, de uno.

Con lo anterior, Aguilar demuestra el acercamiento de éste a un concepto más amplio de ideología que no refiera únicamente a ideas injustificadas que ejerzan una función de dominio de un grupo sobre otros, sino a un sistema de creencias que funcionan como elementos de cohesión de grupos sociales y que pueden funcionar para la dominación o para la emancipación, con lo cual Aguilar defiende de manera muy importante el concepto sociológico planteado por el mismo Villoro.

Otro autor que recientemente ha dedicado parte de su obra al análisis del concepto de ideología es Victórico Muñoz. En él encontramos, de manera semejante a Sánchez Vázquez, un concepto amplio o, en sus palabras, “abierto” de ideología, que le permite

¹³⁰ *Ibíd.* Pág. 216.

explicar cuál es la función que la filosofía tiene dentro de la sociedad¹³¹ y cuáles son las distintas funciones y relaciones entre la racionalidad y la utopía¹³².

Decimos que su concepto de ideología es semejante al de Adolfo Sánchez Vázquez en el sentido de que se trata de un concepto amplio que no entiende la ideología como una “concepción falsa” de la realidad ni como algo opuesto a la ciencia. Sin embargo, no se trata del mismo concepto; en efecto, el concepto de ideología en Sánchez Vázquez, como tuvimos oportunidad de analizar en el apartado anterior, consiste en un conjunto de ideas acerca del mundo que responden a intereses, ideales y aspiraciones de una clase social que guían y justifican las acciones de los miembros de dicha clase conforme a los mencionados intereses y aspiraciones.

El concepto de ideología en Victórico Muñoz irá más allá de una definición amplia de ideología que pone ésta en una relación con la ciencia como lo hará Sánchez. Ya desde su texto *La función social de la filosofía*¹³³ encontramos un fino análisis de las diferentes concepciones del término desde Marx hasta la polémica entre Luis Villoro y el citado Sánchez Vázquez, pasando por autores como Horacio Cerutti, Carlos Pereyra, Ludovico Silva y Theotonio Dos Santos. En todos ellos encuentra, como lo hemos también establecido nosotros, dos tendencias principales acerca del concepto de ideología –la restringida o “cerrada” y la amplia o “abierta”– las cuales tienen distintos matices en la diversidad de autores que discuten el término.

En su texto, Victórico encuentra que puede no haber oposición entre ambas nociones de ideología, sino complementariedad cuando sostiene que

...bajo de estos niveles [el epistemológico y el sociológico] lo ideológico puede entenderse como *un solo fenómeno o proceso* que, para ser explicado necesita abordarse en esas dos dimensiones. Con esto, *las acepciones no resultan excluyentes*

¹³¹ A juicio de Muñoz, la filosofía ejerce una función ideológica en la sociedad. *Vid.* Muñoz Rosales, Victórico. *La función social de la filosofía*. Tesis de Licenciatura. UNAM. México 1996.

¹³² *Vid.* Muñoz Rosales, Victórico. *Racionalidad, ideología y Utopía*. Tesis doctoral. UNAM, IIFS. México 2010.

¹³³ Muñoz Rosales, Victórico. *La función social de la filosofía*. *Óp. Cit.*

*sino complementarias al constituir una síntesis dialéctica que permite la explicación de lo ideológico.*¹³⁴

Esta complementariedad es posible si entendemos la ideología no ya como una cosa, como “algo” opuesto a la ciencia, no se trata propiamente de un discurso, de enunciados, sino de un *proceso* a través del cual los sujetos toman conciencia de la realidad y se insertan en ella. No son los discursos a través de los cuales los sujetos guían su comportamiento, sino lo que da forma a esos discursos, se trata más bien de una dimensión simbólica. A juicio del autor

...podemos entender a la ideología como una dimensión simbólica, es decir, que da sentido a un sistema o conjunto de ideas y/o creencias coherentemente organizadas acerca de la realidad, que recogen, expresan y responden a intereses materiales o espirituales de clase o grupo y que, al ser significadas, inciden, guían y justifican los discursos y la acción humana en una dirección práctica determinada acorde con esos intereses.¹³⁵

Esta definición va más allá de las anteriores al establecer la ideología no en los discursos mismos, sino en la *forma* de dichos discursos. La ideología resulta ser el proceso por el cual los sujetos toman conciencia de la realidad y la expresan en discursos. Tiene una base material al recoger, expresar y responder a los intereses de un grupo o clase social y su función es guiar y justificar tanto los discursos como las acciones de dichos sujetos. Ya Žižek había sostenido que lo fundamental de la ideología no era el contenido tras la forma, sino la forma misma, y es precisamente lo que Victórico nota luego de su análisis de las tendencias acerca del concepto de ideología. Para nuestro autor, los discursos no son ideológicos, sino que se tornan ideológicos al ser la ideología este proceso que inviste los discursos, de hecho, afirma que “...lo ideológico puede investir cualquier materia significativa y a los discursos principalmente”¹³⁶

¹³⁴ *Ibíd.* Pág. 89. Los corchetes son míos.

¹³⁵ *Ídem.*

¹³⁶ *Ibíd.* Pág. 92.

Como podemos observar, el concepto de “dimensión simbólica” dota de un carácter diferente a la ideología, se trata de un concepto propio de la semiótica, que entiende dicho concepto como “las significaciones subjetivas elaboradas por el pensamiento humano y expresadas a través del discurso.”¹³⁷ Se trata de una definición que supera las deficiencias de los conceptos analizados en los apartados anteriores. Ya en su tesis de licenciatura, nuestro autor está analizando críticamente y retomando diversas posturas, entre ellas la de Eliseo Verón, a quien desarrolla más ampliamente de manera crítica en su texto *Racionalidad, ideología y Utopía*¹³⁸. Verón sostiene que la oposición clásica entre ciencia e ideología –que nosotros vimos presente en Villoro –es o se trata de un falso problema dado que ellas no se hallan en el mismo nivel o plano. Esta problemática se basa en que la ciencia consiste en discursos o enunciados que expresan creencias suficientemente justificadas y la ideología en discursos o enunciados que expresan creencias insuficientemente justificadas y que, además, responden a intereses particulares.

A juicio de Verón, la ideología no consiste en discursos, sino precisamente en una dimensión de sentido. Para él son dos cosas distintas el campo de manifestación –los discursos o textos, acciones u objetos– y el de producción –las condiciones sociales específicas– de la ideología. Por ello, los discursos como tales no son lo ideológico, sino que se tornan o invisten de un sentido ideológico:

Lo ideológico no es el nombre de un tipo de discurso (ni aun en un nivel descriptivo), sino *el nombre de una dimensión presente en todos los discursos producidos en el interior de una formación social, en la medida en que el hecho de ser producidos en esta formación social ha dejado sus “huellas” en el discurso* (y también, como ya lo he dicho, dimensión presente en toda materia significativa cuyo sentido está determinado socialmente.¹³⁹

Para explicar mejor esta cuestión, Verón toma los términos de producción, distribución y consumo, propios de la economía. Sostiene que la ideología es producida en

¹³⁷ *Ibíd.* Pág. 97.

¹³⁸ Muñoz Rosales, Victórico. *Racionalidad, Ideología y Utopía. Óp. Cit.*

¹³⁹ Verón, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad.* Pág. 17. Cita tomada de Guerrero Rodríguez, Pablo. *La dimensión ideológica de la filosofía mexicana.* Tesis de Licenciatura. UNAM. México 2016. Pág. 63.

condiciones sociales específicas, manifestada en diversos modos posibles. La ideología circula cuando se empiezan a desarrollar significaciones que conservan cierto sentido y el consumo consiste en la lectura que se hace de un mismo discurso, que puede dar lugar a varias interpretaciones. En este nivel nunca hay equivalencia con respecto a la producción del discurso. Como sostiene Muñoz “en la producción, circulación y consumo de los discursos se dan las operaciones discursivas entre ellos creando campos de efectos de sentido lo que sería la dimensión ideológica.”¹⁴⁰

Para este autor, las condiciones de producción del discurso son fundamentales, dado que no hay conocimiento que pueda prescindir de dichas condiciones de producción. Es decir, no hay discursos que puedan producirse fuera de un marco social específico (algo que ya encontramos en Sánchez Vázquez), de ahí que el mismo conocimiento científico se produzca dentro de un sistema productivo. El conocimiento científico se da en un marco ideológico (entendiendo la ideología como este horizonte de sentido que se manifiesta en los discursos) por lo cual no está separado de la ideología.

El discurso que se pretende separado de la ideología ¿dónde queda? ¿Es ideológico o efectivamente está separado de ella? Esta es la pregunta que Victórico Muñoz hace a Verón, quien en su intento por rescatar el sentido amplio o positivo de la ideología, demerita o elimina el sentido restringido o negativo. A juicio de Muñoz, Verón “...excluye el sentido peyorativo o negativo de la ideología y se instala en el sentido abierto que la concibe como todo pensamiento socialmente determinado.”¹⁴¹ Al hacer esto, Verón no puede explicar este comportamiento, que se explica rescatando también el sentido negativo de la ideología, si se toma en serio la tesis de Verón acerca de la ideología, resulta que la posición científicista que pretende separar el conocimiento científico de sus condiciones de producción y con ello de la ideología es errónea. De hecho, Victórico sostiene que es *doblemente ideológica* al partir de un horizonte o condiciones específicas –ya es ideológico en sentido amplio- y por pretender ser algo separado de dichas condiciones –ideológico en sentido restringido o negativo-.

¹⁴⁰ Muñoz Rosales, Victórico. *Racionalidad...* Óp. Cit. Pág. 113.

¹⁴¹ Supra. Pág. 111.

Muñoz analiza críticamente a Verón y encuentra que tanto el sentido amplio como el restringido son fundamentales para la ideología, pues permiten explicar lo que es y cómo funciona. Con ello, nuestro autor define a la ideología como

...una dimensión simbólica que da sentido a un sistema o conjunto de creencias coherentemente organizadas acerca de la realidad, con las cuales los hombres cobran conciencia de los problemas y que se adhieren, expresan y responden a intereses materiales y espirituales de clase o grupo y que inciden, guían y justifican los discursos y la acción humana en una dirección práctica determinada acorde con esos intereses.¹⁴²

Esta manera de entender la ideología si bien es bastante cercana a la de autores como Adolfo Sánchez Vázquez y puede ser ubicada dentro de las concepciones amplias o abiertas de ideología, tiene un carácter diferente a ellas. Para nuestro autor la ideología es aquel proceso que dota de sentido a un conjunto de creencias a través de las cuales los sujetos cobran conciencia de su realidad. Estas creencias expresan, responden y se adhieren a intereses materiales y espirituales de un grupo social o clase, lo que implica que no necesariamente responde a una clase social específica, sino que se amplía a un grupo social cualquiera. Las creencias en las que se expresa esta dimensión de sentido cumplen la función social de guiar y justificar tanto los discursos como las acciones de los individuos acorde con dichos intereses.

Podemos considerar la teoría de Verón y la aportación de Muñoz como un paso más para la construcción de una teoría de la ideología que permite comprender la manera en que ésta se manifiesta en los discursos y cuál es su relación específica con la ciencia, la filosofía, la política y otras manifestaciones culturales. Además, su definición toma en cuenta también el sentido restringido o cerrado de la ideología, cosa que le criticó a Verón y que nos permite ubicarlo como uno de los teóricos analógicos o integrales de la ideología.

¹⁴² Ibíd. Pág. 116.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo hemos analizado diversas maneras de definir a la ideología en algunos de los autores más importantes en la problemática contemporánea de la ideología. Hemos reconocido dos principales tendencias en cuanto a la definición y las relaciones de la ideología con distintas formas discursivas como es la ciencia y la filosofía: la tendencia restringida o “cerrada” y la tendencia amplia o “abierta”.

Cada uno de los autores expuestos en este capítulo ha aportado algo significativo a la teoría de la ideología. En Luis Villoro encontramos precisiones muy finas respecto al concepto restringido de ideología, los peligros de la ambigüedad en el término y la necesidad de un enfoque interdisciplinario; ello permitirá construir un concepto que explique la relación de la ideología con el conocimiento científico y con la investigación filosófica. Sin embargo, encontramos puntos débiles en su teoría que Adolfo Sánchez Vázquez pudo notar y a los cuales opuso su concepto amplio.

Este autor por su parte, abonó con dicho concepto cuestiones fundamentales, como el hecho de que la ideología está presente en nuestra forma de ver y entender el mundo al mencionar que la ideología es un conjunto de ideas acerca del mundo y la sociedad, con lo cual elimina la forma negativa de entenderla; no se trata de una concepción falsa de la realidad, sino una manera de acercarnos a ella, que parte de nuestra posición en el sistema social y que guía nuestro comportamiento de acuerdo a fines e intereses propios de dicha clase. He mencionado ya que este es uno de los puntos débiles del planteamiento del autor, sostener que la ideología responde a una clase social específica. Cabe mencionar que esto es algo que matiza en la discusión con Luis Villoro¹⁴³; sin embargo, las aportaciones que Sánchez hace a la teoría de la ideología son muy importantes.

Otro de los autores que estudiamos en el presente capítulo fue al filósofo esloveno Slavoj Žižek, quien proporciona una importante aportación al considerar a la ideología como aquello que nos acerca a la realidad y la dota de sentido; para él lo fundamental

¹⁴³ La crítica de la Ideología en Luis Villoro en Sánchez Vázquez, Adolfo. *A tiempo y destiempo... Óp. Cit.*

de la ideología no está tanto del lado del falso reconocimiento de la realidad, sino en el hecho de que la ideología cumple la función de configurar al sujeto mismo y a su realidad. Además, problematiza la cuestión del cinismo ideológico y da al traste con la tesis del “fin de las ideologías” de una manera interesante. El problema con Žižek es que al hablar de fantasía, del sueño, no sale del terreno de la epistemología, sino que ubica a la ideología en un lado del conocimiento, del lado del conocimiento falso de la realidad, por lo que es ubicado dentro de las tendencias restringidas de la ideología.

Dentro de las aportaciones desde México y Latinoamérica en las últimas décadas, destacamos el análisis que hace Mariflor Aguilar del concepto de ideología en Luis Villoro, la manera en que demuestra el acercamiento de éste a un concepto más amplio de ideología que no refiera únicamente a ideas injustificadas que ejerzan una función de dominio de un grupo sobre otros, sino a un sistema de creencias que funcionan como elementos de cohesión de grupos sociales y que pueden funcionar para la dominación o para la emancipación, con lo cual Aguilar defiende de manera muy importante el concepto sociológico planteado por el mismo Villoro. Además, en Eliseo Verón y en Víctorico Muñoz donde podemos encontrar una concepción amplia, pero distinta, al hablarnos de la ideología en otro sentido. Hemos expuesto que Muñoz entiende la ideología como ese horizonte de sentido, ese proceso por el cual los sujetos dotan de sentido su realidad, sus creencias y sus discursos, lo que explica cómo es que los discursos científicos, filosóficos políticos, económicos, etc. puedan tornarse ideológicos en ambos sentidos. Al considerar a la ideología no como una cosa, sino como un proceso, hace irrelevante la discusión de si la ideología se trata de una concepción falsa de la realidad, de enunciados insuficientemente justificados o no, dado que ésta va más allá de un discurso, se trata de una forma de dotar de sentido a la realidad, de una forma de acercarnos a ella de una manera positiva. Por ello consideramos la aportación de Muñoz como aquella que puede ayudarnos a abordar la problemática de los diferentes usos del concepto de democracia en el discurso político y filosófico contemporáneo.

Capítulo III. Democracia e ideología

El disenso, en la acción y en el pensamiento, es fruto de la libertad.

Luis Villoro

...la democracia es un valor que debe ser reivindicado no sólo ante las negaciones, olvidos o subestimaciones de ella, sino también ante las limitaciones de la democracia realmente existente.

Adolfo Sánchez Vázquez

En los capítulos precedentes hemos desarrollado los conceptos de *democracia* e *ideología*. Vimos que el concepto de democracia tiene definiciones distintas y que éstas pueden permitir o limitar la caracterización de regímenes realmente existentes como democráticos o no; es decir que la definición del concepto de democracia tiene implicaciones teóricas y prácticas relevantes: no sólo permite delimitar las características específicas de un concepto, también permite o limita el análisis de una realidad específica; una definición opera en la realidad de maneras específicas.

La democracia es definida por autores como Schumpeter o Dahl como la existencia de instituciones, procesos o mecanismos y cierta normatividad fundamental (como el sufragio) que posibiliten la competencia política de grupos por el poder, bajo el supuesto de que el Poder no puede ser distribuido y ejercido por las masas. Es decir que el Poder debe ser ejercido por uno o algunos de estos grupos con la autorización y legitimación de la ciudadanía a partir del sufragio. Sartori, por su parte, considera que para una teoría completa de la democracia, es necesario articular el aspecto *instrumental*, que ya expusimos y, además, el aspecto *normativo*, que son los ideales, los aspectos esenciales de la democracia como un ideal del que se parte para la acción individual o colectiva, los llamados “valores democráticos”, aun cuando en la realidad

no se den de manera completa. Para este autor, la democracia va más allá de los aspectos *descriptivos*, corresponden a ella también y fundamentalmente aspectos normativos o *prescriptivos*.

Al final del primer capítulo, tomando en cuenta los aspectos que precisa con claridad Carlos Pereyra y con las cuestiones que introduce Luis Villoro, concluimos que la democracia, en efecto, va más allá de la mera existencia de instituciones, procesos y normas básicas, sino que en ella hay aspectos valorativos y vitales, ideológicos y hasta culturales que han de ser tomados en cuenta a la hora de definirla.

Con respecto a la ideología, vimos que hay diversos modos de entenderla, ya sea como ideas falsas que guían las acciones de los sujetos hacia la conquista o conservación del poder político, o como ideas que dan sentido al mundo, como un proceso que dota de sentido a un conjunto de creencias a través de las cuales los sujetos cobran conciencia de su realidad. Nosotros tomamos esta última acepción para nuestro análisis.

El objetivo principal del presente capítulo es mostrar cómo se articulan los conceptos vistos anteriormente en el discurso político, sobre todo. Es decir, la manera ideológica de funcionar de la democracia. Veremos en el presente que la democracia funciona ideológicamente de dos maneras principalmente: de manera “negativa” o como “instrumento de dominio” (en términos de Luis Villoro) en la cual es utilizado el concepto para legitimar un orden existente, y al grupo en el Poder, su discurso y su accionar a la vez que es utilizado para condenar y reprimir acciones que critiquen, cuestionen o subviertan dicho orden; y como “instrumento de liberación”, en la cual el concepto es utilizado para la crítica del orden existente, sus instituciones, procedimientos y normativas, la crítica del grupo en el poder, a la vez que legitima los discursos y acciones de los grupos que ejercen esta crítica y que proponen la transformación de dicho orden y la creación de uno distinto. Veremos entonces cómo se da el funcionamiento del concepto de democracia en el discurso y cómo se articula con el concepto de ideología y, vale agregar, el de la utopía.

Lo anterior nos parece de suma importancia ya que, como lo hemos planteado desde el primer capítulo, la democracia puede y de hecho es utilizada tanto para legitimar un orden existente, aun cuando éste contenga características autoritarias o totalitarias, como para criticarlo y, en algunos casos, pretender transformarlo. En ambos casos se recurre al mismo concepto, pero entendiendo de él algo muy distinto.

A. La democracia como instrumento de dominio, el discurso reiterativo¹⁴⁴.

En el discurso político, y también en el filosófico, como hemos visto anteriormente, se concibe a la democracia de distintas maneras, dos principalmente: Como la existencia de ciertas instituciones y procedimientos electorales, y como forma de vida que no se agota en la existencia de dichas instituciones. La primera de ellas permite situar la democracia en sociedades realmente existentes, es un concepto que permite distinguir formas y procedimientos de dominio en Estados actuales, se trata de un concepto *descriptivo*; cosa que difícilmente permite la segunda, puesto que no sólo tiene un carácter descriptivo, sino prescriptivo, está pues ligado a ciertos valores que le dan un carácter distinto al concepto de democracia, lo que no significa que el primero de ellos carezca de valoración.

Luis Villoro desarrolla con la precisión teórica que le caracteriza, en *El poder y el Valor*, cómo se relaciona el poder político con el valor, y sostiene que en todo discurso político hay dos lenguajes principalmente: el prescriptivo, que aduce un estado social *deseable*, sea en proyectos de gobierno, proclamas o denuncias, etc. mientras que el segundo lenguaje refiere a un estado de cosas existente, con independencia del valor que nos merezca dicho estado, se trata de un lenguaje *descriptivo*. Este lenguaje nos habla más bien de los medios eficaces, de las fuerzas existentes, para realizar algún proyecto o finalidad, mas no se trata de la finalidad misma, sino de lo “realmente existente”; explica por tanto, los factores de la sociedad existente. El primero, sostiene el autor, justifica el poder legítimo, mientras que el segundo explica el poder efectivo.

¹⁴⁴ Es preciso destacar que los conceptos *reiterativo* y *disruptivo* son conceptos desarrollados por Luis Villoro en distintos textos como en *El Concepto de ideología y otros ensayos* (Ed. FCE, 2016) y en *El poder y el Valor. Fundamentos de una ética política* (FCE, 1998).

Para hablar de política hemos de tener en cuenta ambos lenguajes, que conllevan a su vez dos tipos de racionalidad: práctica en el primero, instrumental en el segundo. La política no se entiende sin la conjugación de ambos lenguajes; debe considerarse tanto la pretensión de objetividad del discurso, como mediación entre los intereses particulares de un grupo y los valores objetivos. Así, el autor explica que las valoraciones de los distintos grupos sociales, si bien pueden explicarse a partir de su situación particular, y tienen por ello un carácter particular, pretenden ser objetivas.

A juicio del autor, cuando estos grupos pretenden presentar valoraciones particulares como generales, sin justificación suficiente, operan ideológicamente. Ya hemos expuesto la teoría de la ideología del autor y hemos comprobado que, si bien presenta limitaciones con respecto a teorías como la de Adolfo Sánchez Vázquez o Víctorico Muñoz, estas últimas lejos de negar aquella, la complementan.

El Poder, en política, es entendido como el ejercicio de la voluntad de unos individuos sobre otros de modo tal que se acabe todo conflicto. Este poder tiene un *valor* “extrínseco” (como medio) en la medida que funciona como medio para un fin valioso intrínsecamente (por sí mismo). Hay entonces siempre una relación del poder con el valor; sin embargo, Villoro afirma que el poder impositivo (cuando una persona o grupo ejerce su voluntad sobre otro y suplanta la de éste) trasciende o rebasa el fin que lo justifica, deja de ser el medio para la realización de una finalidad y pierde, por ello, todo valor objetivo.

En efecto, el poder así entendido tiende a limitar o restringir “la libertad de quienes no lo ejercen.”¹⁴⁵ Buscarlo por sí mismo y no como medio para la realización de un fin valioso pierde relación con el valor. Sin embargo, en el discurso político hay siempre esta relación del poder con el valor, y es que aun cuando ciertos grupos pretendan ejercer el poder por sí mismo, nadie proclamaría descaradamente que el fin es la dominación de ellos sobre otros, el discurso se reviste siempre con el valor: “Para ser aceptado por los demás, el poderoso no puede prescindir de alegar una justificación moral.”¹⁴⁶ Así, el poder se busca por sí mismo en beneficio de un solo grupo, es un fin y

¹⁴⁵ Villoro, Luis. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE. México 1997. Pág. 82.

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 83.

no un medio, pero se disfrazaba, se reviste de un valor o un bien común, se presenta *como si* fuese un medio para un fin valioso, es ahí cuando el discurso opera ideológicamente en sentido restringido; en sentido amplio, diríamos que se trata de una ideología negativa.

Eso es precisamente lo que ocurre con la democracia. Veremos cómo se articula el concepto de democracia con ciertos valores, sobre todo aquellos relacionados con el orden. Para ello es menester ver la relación que guardan los valores –ahora morales– con el discurso político y con la política misma; hablamos pues de la dimensión política de la moral.

Villoro explica en este caso que la moral, al preceder al individuo y ser independiente de él, donde éste no la crea, sino que la internaliza y se dirige por ella, y aun con sus variantes en las distintas posiciones sociales, configura la vida común de los sujetos de una sociedad; hablamos pues de una moralidad social. Las reglas generales de esta moralidad social señalan el comportamiento debido de cada sujeto miembro del todo social, lo que debe hacer y lo que no debe hacer de modo tal que se asegure la continuidad del sistema social en el que se encuentra. Este sistema normativo es complejo y se manifiesta de diversas maneras, en las costumbres y hasta en la legislación. Es reafirmado en las relaciones sociales de dominación y servicio, es transmitido y protegido por las instituciones, puesto que –como mencionamos – aseguran la continuidad de ellas y de la sociedad.

Asimismo, es esta moralidad la que permite la formación de la identidad personal y de grupo, otorga también un sentido de pertenencia a dicho grupo y a una comunidad. Entre las variantes de la moralidad social encontramos la hegemónica, la de los grupos dominantes, y la de los dominados que en algunos casos puede llegar a ser disruptiva al entrar en conflicto irremediable con la moral dominante. Sin embargo, en casos “normales” las diferencias no son tan extremas y la moral social cumple la función de dar cohesión y continuidad de la sociedad. Se relaciona, pues, con el poder en el sentido de que ayuda a mantener un orden de cosas existente y evita rupturas que puedan minar dicho orden y quebrantarlo.

En el discurso, por su parte, la democracia en su sentido reiterativo se relaciona con esta moralidad social aceptada, con un orden de cosas existente, el cual aspira a mantener, perpetuar e incluso justificar. Se relaciona, como mencionábamos, con los valores del orden social. Se fundamenta y justifica el orden social existente a través de la democracia como valor que conlleva la libertad social.

La democracia es vista, entonces, como un valor, y se utiliza en el discurso para justificar y perpetuar un orden de cosas existente. Además de ser vista como un valor, la democracia es planteada como una práctica que se da en el orden de cosas ya existente, no es algo que haya de ser construido, nutrido o fortalecido, de ahí su vinculación con los valores del orden social y de ahí también su función reiterativa del mismo. De este modo la democracia se vuelve garante del orden social actual, de la continuidad de las relaciones sociales y políticas existentes.

Al ser vista la democracia como algo valioso, como algo que ha de ser preservado –ya que se da en la práctica– las acciones particulares son calificadas o valoradas conforme a este valor que es la democracia. El orden social es visto como un orden democrático al ser vista la democracia como algo realmente existente en dicho orden; al ser vista como una práctica existente, las acciones políticas y sociales que tienden a preservar la realidad efectiva son calificadas como acordes o promotoras de la democracia. En cambio, las acciones que tienden a subvertir, a criticar o incluso a transformar dicho orden son calificadas o valoradas como acciones contra la democracia y contra el orden.

Villoro explica con claridad que los valores básicos de las visiones o figuras del mundo de las culturas, a partir de los cuales juzgan y miden las acciones y valoraciones particulares, son generales y vagos y, por ello, deben ser interpretados. De hecho, son interpretados por las distintas esferas sociales, por las clases y los grupos, de una manera distinta. Aunque responden a un interés general, distintas interpretaciones disfrazan intereses particulares de dichos grupos como parte del interés general. “En la esfera política, la moralidad efectiva transmite una interpretación, entre otras posibles,

de los valores superiores; la que es compatible con el sistema de dominación existente.”¹⁴⁷

Se presentan los valores de modo tal que las prácticas acordes con esa interpretación mantengan y perpetúen el sistema o el orden existente. No se niegan los valores, solo se interpretan de una manera específica. Así la moralidad social cumple la doble función de mantener la cohesión social, cuando el conjunto de la sociedad acepta esos valores en su generalidad y reitera su validez en su actuar y, a la vez, al ser interpretados bajo el interés de un grupo en particular, contribuye a la consolidación de una estructura social y de dominación específica. La democracia considerada como un valor fundamental, en el marco de una estructura social específica, cumple esta doble función: a la vez que es validada por el conjunto y que regula la práctica de dicho conjunto, contribuye en la interpretación de los grupos hegemónicos a la conservación y consolidación del poder existente.

De este modo, regímenes diversos lejos de negar la democracia, ensalzan el orden social existente calificándolo de democrático; enaltecen la democracia como un valor y justifican el orden social existente sosteniendo que dicho orden corresponde con la democracia, que las instituciones y las prácticas existentes representan en la práctica ese valor. Sin embargo, no todas ellas corresponden con una “democracia realmente existente”, sino que existen regímenes autoritarios que justifican las prácticas, instituciones y métodos de control apelando justamente a la conservación del orden existente, que asimilan a la democracia.

Para ilustrar lo anterior, podemos recurrir a un discurso político como el de Mariano Rajoy, expresado el 11 de octubre de 2017 en el Congreso de Diputados, en el contexto de la lucha de la población catalana por la independencia del gobierno español. Analizaremos las partes que consideramos más importantes de dicho discurso¹⁴⁸.

¹⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 181.

¹⁴⁸ Ver Anexo 1, pág. 120.

El Presidente del Gobierno Español sostiene, al inicio de su discurso, que lo que ocurrió en España fue más allá de la sana competencia política; es decir que trascendió las prácticas comunes –normales– de las relaciones políticas de los grupos en la sociedad. Esto significa, para él, que la democracia implica divergencia y confrontación de posturas y opiniones, los grupos suelen enfrentarse de manera competitiva por la aprobación o el favor de los ciudadanos; en otras palabras, de controversia política, tal como lo establecen los primeros autores que desarrollamos en el capítulo primero, a excepción de Giovanni Sartori, quien sostiene que la democracia sí implica esta competencia, pero no se agota en ella. Más allá de esta divergencia de opiniones, intereses y anhelos de los diversos grupos, todos se hallan en un espacio común, con un proyecto que agrupa al conjunto de esos grupos y le da cohesión a la sociedad, dicho proyecto está encarnado en la Constitución Española. Para el Presidente del Gobierno Español, es la Constitución la que representa la unión de los ciudadanos, de su voluntad, en un conjunto social homogéneo y armónico. La Carta Magna es el ejercicio de la Soberanía popular en su más alta expresión, por ello es el referente de la democracia en esa nación.

A su juicio, los hechos a los que hace alusión posteriormente en su discurso, y que son el motivo del mismo trascienden lo permitido por esta Carta Magna, van más allá de lo que la Soberanía Nacional justifica; al ir más allá de esta expresión de la voluntad popular, Rajoy sostiene que van más allá de la democracia, contra ella y contra la nación. Por ello es preciso detener las acciones que cuestionen los mandatos de la nación y la democracia.

Para Rajoy, la democracia se sustenta bajo tres ejes: libertad, pluralidad y legalidad, y posteriormente sostiene que la libertad se ejerce cuando los ciudadanos se someten a la ley, por lo tanto, el eje de la libertad está no sólo ligado, sino sujeto al de la legalidad. Lo que es legal y sólo lo que es legal es un ejercicio de libertad. Asimismo, la Ley suprema está encarnada en la Constitución Española, esto implica que, tal como él mismo sostiene, el ejercicio de la libertad está limitado a lo permitido por la Constitución. Aquello que trascienda lo permitido por ella irá contra la Ley, contra la libertad y la pluralidad, en otras palabras, irá contra la democracia.

En pocas palabras, según lo expuesto por el Presidente del Gobierno Español lo acontecido en Cataluña es resultado de las acciones deliberadas de las autoridades de esa región, quienes han abusado de su autoridad legítima y han caído en la ilegalidad al pretender romper el vínculo que los une a España, vínculo encarnado en la Constitución. A su juicio, la Constitución otorga la libertad a los ciudadanos para vivir tranquilamente, otorga entonces seguridad; no sólo eso, proporciona de identidad y unión al conjunto de individuos que conforman esa sociedad.

Al incumplir las prohibiciones del ejercicio de un Referéndum, prohibición hecha por las autoridades del Gobierno Español y por el poder legislativo, las autoridades de Cataluña cayeron en la ilegalidad, desobedecieron los mandatos del gobierno y, con ello, cuestionaron o negaron la democracia. A juicio del Presidente, la legalidad democrática se halla en las instituciones y en la Constitución y no en otro lado, por ello los ciudadanos de Cataluña carecían del derecho de elegir si permanecer dentro de la nación española o separase de ella. Al realizar el Referéndum, las autoridades violaron la voluntad de los ciudadanos, representados legítimamente por la Cámara de los Diputados (por una institución) y al violar la Ley, violaron la democracia. Rajoy constantemente reitera que obedecer la Ley, dictada y encarnada por las instituciones, es garantía de la libertad y de la democracia; por consecuencia, desobedecer la Ley es ir contra la nación y la democracia propia de esa nación.

¿De qué concepto de nación se sirve Rajoy en su discurso?, por momentos parece confundirse el concepto de nación con el de Estado. Como bien lo expone Villoro en *Estado plural, pluralidad de culturas*¹⁴⁹ el concepto de nación no siempre ha correspondido con el de Estado, pues mientras el primero tiene que ver con la identidad cultural, las formas de vida, las tradiciones y el proyecto común de vida en el territorio ocupado tradicionalmente, el segundo tiene que ver más con el poder político y administrativo bajo el cual pueden ubicarse incluso naciones distintas. Mientras el primero corresponde a la identidad y la cultura, el segundo corresponde al poder, a la seguridad y el orden.

¹⁴⁹ Villoro, Luis. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós-UNAM. México 1998.

La nación no corresponde necesariamente al Estado, se trata de dos conceptos distintos, con implicaciones particulares. Es en la modernidad cuando la teoría y la práctica política acercan estos conceptos hasta casi identificarlos. Villoro sostiene que el Estado-nación moderno “es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato.”¹⁵⁰ Donde las diferencias culturales y tradicionales se borran y se homogeneiza a la sociedad y la voluntad general se hace una sola. La nación moderna es algo que se construye desde cero a través del contrato, emana de la voluntad del pueblo entendido este como la suma de ciudadanos individuales, independientemente de su identidad cultural. Este concepto sustituye dicha identidad cultural con una nueva identidad “ficticia” construida y no preexistente. Así, no importa si somos náhuatl, tzeltales o tojolabales, todos somos mexicanos del mismo modo que los catalanes son españoles.

El Estado es el garante de la construcción de esta nueva “nación” que impone su orden frente y a pesar de las distintas naciones preexistentes. “El Estado debe borrar la multiplicidad de las comunidades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un orden homogéneo”¹⁵¹ esto se logra homogeneizando la cultura; es decir, no se trata de la convergencia de las distintas culturas componentes del Estado, sino de la imposición de una forma de vida sobre las otras.

Más allá de las diferencias étnicas o culturales, la nación moderna se crea a partir del vínculo contractual entre los miembros individuales del Estado, y éste permite la unificación –homogeneidad- entre ellos, el orden y el “proyecto común” que no tiene que ver con una tradición, sino con una “libre elección” que es propia de los grupos dominantes que imponen su cultura a las demás. Crea una identidad nueva al apelar a valores superiores con los cuales identificarse y a mitos y héroes que den sentido a esta nueva nación. Se proyecta una unidad y una identidad cultural que permite cierto arraigo a esta nación, se crea o *inventa* un sentido de pertenencia que se manifiesta en el nacionalismo: esa unidad colectiva que realiza los valores superiores, soberana expresada en el orden existente.

¹⁵⁰ *Ibíd.* Pág. 25.

¹⁵¹ *Ibíd.* Pág. 26.

La democracia, como lo hemos desarrollado con anterioridad, en su acepción moderna no tiene que ver con las identidades culturales ni con las prácticas tradicionales, sino que corresponde con esta definición del Estado-nación, donde se ejerce la libertad individual al elegir la forma de gobierno; aunque vimos que una definición integral o analógica de democracia conlleva más que el ejercicio de una libertad y derechos institucionalizados, corresponde a una forma de vida.

La democracia es entendida en el discurso que analizamos conforme a esta nueva concepción de nación propia de la modernidad, es la libre elección de los ciudadanos que unen su voluntad en un proyecto común que se encarna en la Constitución –en el contrato- y que borra toda diferencia cultural en aras de la unión del pueblo, entendido este como el conjunto de individuos. El Estado que emerge y se legitima en esa Constitución es garantía del orden, de la Ley y de la libertad de los ciudadanos, por tanto, de la democracia.

Se trata de un Estado-nación que no depende de las distintas matrices culturales en su seno, de las nacionalidades de las comunidades internas de ese Estado; éste se encuentra por encima de ellas, la soberanía depende del contrato establecido por el conjunto de individuos componentes de ese Estado, más allá de su identidad cultural, de su forma de vida, tradiciones y su territorio tradicional. Es con esta base con la que argumenta el Presidente del gobierno español que las acciones de los representantes del gobierno catalán han violado eso que dota de sentido y pertenencia a la nación española: la Constitución. No importa que una comunidad con las características de una nación tradicional intente ejercer su derecho de autodeterminación, puesto que dicho ejercicio viola este acuerdo primordial de la nación española, violando con ello los valores superiores en que se funda el Estado, que es la expresión de la voluntad popular y la soberanía de los ciudadanos, de la democracia.

El discurso hace referencia a la legalidad basada en una libertad de principio que legitima la Carta Magna, al respeto de dicha legalidad y a las instituciones que encarnan el ejercicio de dicha libertad y la soberanía. El énfasis está puesto en las instituciones que tienen como base la Constitución y que fundan, representan y ejercen esa libertad, legalidad y democracia.

Como podemos observar, se apela a un orden establecido para guiar, justificar y, en su caso condenar acciones que alteren dicho orden. El concepto de democracia es utilizado aquí para justificar un orden existente y condenar acciones que cuestionan y pretenden alterar o quebrantar dicho orden, y su correspondiente ejercicio del poder. La utilización de los conceptos de nación y de democracia en este sentido, permiten al Presidente del Gobierno español considerar que las acciones de los independentistas catalanes están fuera de la Ley y atentan contra el orden existente, un orden dictado por los representantes de los ciudadanos, el Congreso, basado y legitimado por la Constitución, sin importar si el pueblo catalán considera pertinente o no separarse del Estado español. Por ello, carece de legalidad el Referéndum (puesto que no fue permitido por el Gobierno) y su ejercicio es una violación y un atentado contra el Estado.

Las acciones que contradicen, cuestionan o subvierten un orden existente, son vistas negativamente por ese orden y, por tanto, son condenables. Hemos visto cómo es entendido el concepto de democracia en este discurso, cuáles son sus implicaciones y cómo es utilizado para reprobado y condenar acciones específicas. La democracia tiene un uso ideológico específico: el de legitimar un orden existente, considerarlo como valioso y, con ello, reprobado toda acción o idea que tienda a modificarlo, subvertirlo o transformarlo. Su función ideológica es la de la permanencia de lo mismo, de lo realmente existente, contraria a todo cambio o modificación.

De este modo funciona el concepto de democracia en diversos discursos. Hemos elegido el del Presidente del Gobierno Español porque nos parece muy claro y definido el uso del concepto. Sin embargo, podemos encontrar en muchos otros discursos, en México y el mundo, políticos e incluso académicos, un uso del concepto de democracia que justifica un orden y un ejercicio del poder existente y cuestiona, critica o condena las ideas o acciones de quienes ponen en tela de juicio dicho orden.

B. La democracia como instrumento de liberación. El discurso disruptivo

Hasta el momento, hemos visto un modo ideológico de operar del concepto de democracia: su función como elemento o instrumento de dominio y de reiteración de un orden existente. Esta función se caracteriza por no sólo permitir, sino justificar y legitimar el orden actual, con lugares asignados para cada sector social y un ejercicio del poder específico; además, sirve para deslegitimar y condenar todo discurso y acción que tienda a cuestionar, modificar o subvertir dicho orden. Sin embargo, ese no es el único modo en que opera ideológicamente el concepto de democracia. el discurso ideológico, como hemos visto ya, no significa necesariamente la reiteración de lo mismo ni la justificación de un orden social existente, su función puede ser otra no sólo distinta, sino opuesta: la de cuestionar y transformar dicho orden y plantear una realidad alternativa. Para ensayar adecuadamente esta forma de operar del discurso democrático hemos de reflexionar acerca de un concepto muy importante: la utopía.

¿Qué entendemos por utopía?

De igual manera que con los conceptos que hemos desarrollado a lo largo de la investigación, la utopía tiene distintas acepciones, para definirla seguiremos un poco a Adolfo Sánchez Vázquez. Este autor sostiene que hay dos formas principales de entender la utopía: como lo deseable e irrealizable o como lo deseable y realizable. La primera forma o perspectiva corresponde a utopías como la ciudad ideal platónica o el “reino de dios” del cristianismo medieval; la segunda forma corresponde a utopías “modernas” como las del socialismo utópico o el “socialismo-comunismo” de Marx y Engels. La diferencia fundamental entre estos dos tipos de utopía se halla en dos condiciones: a) la imagen del futuro y b) la posibilidad de realización. Mientras las primeras son irrealizables en la realidad y por ello no corresponden a una temporalidad, las segundas se plantean como algo posible y por ello viable en el tiempo futuro.

Las utopías que Sánchez llama “modernas” –que contienen las dos condiciones mencionadas– hacen una crítica al presente y exploran las posibilidades del futuro; proponen una realidad alternativa a la presente y, al proyectarla en el futuro, buscan su

realización. Para el autor, la utopía puede definirse de la siguiente manera: a) remite imaginativamente a una sociedad futura; b) no es, no existe en la realidad, pero “debe ser”. Se plantea como algo valioso y deseable; c) entraña necesariamente una crítica de lo existente; d) marca una alternativa a las carencias de la realidad que critica; e) expresa el deseo o la voluntad de su realización, y f) al intentar dicha realización, se muestra la imposibilidad de ella sea esta absoluta o relativa. Una utopía realizada deja de ser tal, además de que en su realización cambia y por tanto la realidad que desemboca de ella no es la proyectada.¹⁵²

El autor desarrolla las constantes de la utopía en “La utopía del ‘fin de la utopía’”¹⁵³, y sostiene que si bien la utopía es tal porque no existe en la realidad efectiva, existe en un mundo “ideal” como proyecto y, por ello, se halla en el tiempo futuro; aunque no se halle en la realidad, tiene una relación fundamental con ella, pues parte de la realidad presente y presupone la crítica de ésta, la realidad presente se juzga con los ojos de la utopía, y presupone valores y principios al plantearse como algo que “debe ser”, es decir, como algo deseable. La utopía es irrealizable en el sentido de que ésta no se agota en la realidad, es irreductible a ella; siempre hay una distancia entre lo real y la utopía.

Sin embargo, la utopía se hace presente al incidir en la realidad: “Las utopías tienen efectos reales e inspiran determinadas prácticas...”¹⁵⁴ condicionan el comportamiento de los sujetos y responden a sus intereses y aspiraciones. La utopía se forma a partir de los deseos y aspiraciones de los grupos sociales inconformes con un orden existente y como respuesta o solución a sus carencias. Es por esto que el autor sostiene que “toda utopía supone o entraña una ideología [...] la ideología de una clase oprimida y explotada, que no acepta lo que es e inspira su destrucción, desemboca en la utopía de una sociedad mejor en la que se espera se realicen los principios y valores negados o que no existen en la realidad presente.”¹⁵⁵

¹⁵² Sánchez Vázquez, Adolfo. “La utopía de Don Quijote” en *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Segunda reimpresión. FCE-UNAM. México 2007. Pág. 262.

¹⁵³ Sánchez Vázquez, Adolfo. “La utopía del ‘fin de la utopía’” en *Entre la realidad... Óp. Cit.*

¹⁵⁴ *Ibíd.* Pág. 299.

¹⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 300.

Aunque Sánchez sostiene que la utopía es irrealizable, no lo plantea como algo absoluto, sino como algo relativo: la utopía es algo deseable y realizable, es por ello que mueve la voluntad de los sujetos y los grupos para su realización; la imposibilidad del paso de la utopía a la *topía* es dada por las condiciones reales: la utopía es el reino de lo posible en determinadas circunstancias, se plantea como una alternativa entre otras, lo que significa que tampoco es un futuro que llegará de manera absoluta y fatal. No se trata de un determinismo, pero tampoco del reino de lo imposible, se trata de una crítica de lo existente, del planteamiento de una alternativa a la realidad presente.

A decir de Mario Magallón, la utopía tiene una dimensión política y ética en el sentido de que “es la exigencia del compromiso por transformar las estructuras injustas de dominación [...] lo utópico [...] exige la praxis eficaz para la transformación de lo real.”¹⁵⁶

En este sentido, una función de la democracia en el discurso es precisamente la de la crítica de lo existente, de un orden social actual, con el correspondiente ejercicio y distribución del poder, y además el planteamiento de un orden social alternativo, con una distinta distribución y ejercicio del poder. En efecto, el concepto de democracia no sólo funciona en el discurso para legitimar un orden social dado, como ya vimos que de hecho es utilizado; su función puede ser, y de hecho lo es también, la crítica del orden social imperante, la deslegitimación del poder establecido y la manera de su ejercicio, al plantear una alternativa a dicho orden, es decir, la posibilidad de alterar o cambiar ese orden existente por uno distinto. Tal como sostiene Magallón “para construir la democracia tenemos primero que imaginarla y desde ahí elaborar un programa de cambios, condición necesaria pero no suficiente para que ésta se dé.”¹⁵⁷ No sólo es la proyección, de un orden distinto, sino también la acción encaminada a la realización de dicha proyección.

¹⁵⁶ Magallón, Anaya. Mario. *La democracia en América Latina. Óp. Cit.* Pág. 428.

¹⁵⁷ *Ibíd.* Pág. 431.

A juicio de Luis Villoro, la utopía es el pensamiento que cuestiona los presupuestos de una sociedad, sus bases, y plantea alternativas a dicho orden. El autor sostiene que cuando la práctica de una moralidad social determinada no coincide con los postulados o las bases de dicha práctica, ésta se revela como falsa para un sujeto determinado, quien toma distancia de ellas y las cuestiona. Al cuestionarlas puede hacer dos cosas: elegir la marginalidad y no seguir esa moralidad social, o la búsqueda de una moralidad social superior; ésta implica o una búsqueda de la autenticidad de los valores que en la práctica son negados, falseados por la moral social vigente, u oponiéndole a ésta una moralidad distinta y superior, con otros valores. La búsqueda de una moralidad social superior significa el planteamiento de una moralidad ya no reiterativa, sino disruptiva.

La creación de esta otra moralidad implica la creación o la búsqueda de una nueva identidad, puesto que el sujeto ya no se identifica con los valores aceptados socialmente, y requiere unos distintos. El ejercicio del sujeto en la práctica consistirá en partir de su circunstancia para ejercer esta nueva moralidad en la medida de lo posible, conjugando el pasado, lo que era, con lo que plantea ser. De manera análoga sucede con los pueblos, donde un conjunto deja de identificarse con el modo “tradicional” de relacionarse y se busca elegir un proyecto nuevo que realice los valores superiores.

En cuanto a la política, sucede de manera semejante: un o unos grupos sociales dejan de identificarse con los valores, creencias y/o las prácticas hegemónicas, se distancian de ellas, de la ideología dominante y actúan en consecuencia, ya sea eligiendo la marginalidad o eligiendo otro conjunto de creencias “que expresen, de manera auténtica, los deseos reales del grupo y que correspondan, en verdad, al interés general”.¹⁵⁸

A juicio del autor, aunque hay condiciones sociales que favorecen el pensamiento disruptivo, ninguna de ellas es determinante, puesto que el cuestionamiento de lo existente es un ejercicio de libertad. El pensamiento disruptivo tiene como propósito cuestionar la apariencia, el engaño, de lo dado, del orden social existente, revelar las condiciones reales y las carencias que hay en esa realidad; es decir, quiere revelar la

¹⁵⁸ Villoro, Luis. *El poder... Óp. Cit.* Pág. 202.

falsedad y buscar la verdad. “El pensamiento disruptivo intenta llegar a la realidad, rompiendo las creencias convencionales que la encubren y su repetido discurso”.¹⁵⁹ No busca el mantenimiento de “lo mismo” sino el planteamiento y el ejercicio de “lo otro”, pasa de un *ser* a un *deber ser*. Este pensamiento proyecta un orden social alternativo al existente, donde se realicen los valores superiores que la realidad actual no realiza, es una realidad valiosa, que debería ser construida; se plantea no sólo como un ideal, sino como un proyecto, algo a lo que se debe llegar.

Para Villoro, la utopía “ejerce una función contraria al pensamiento ideológico. Mientras éste tiene por efecto reiterar las creencias vigentes que aseguran un estado de dominación, el pensamiento utópico –como vio Karl Mannheim (1973)– rompe las creencias hegemónicas para proponer un orden que las trastrueque”.¹⁶⁰

Para el autor, la utopía es el elemento disruptivo, es el pensamiento que pone en cuestión el orden social existente y le opone uno alternativo, a diferencia de la ideología que sólo funciona para mantener el orden de “lo mismo”. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta la definición que Villoro tiene de la ideología. Si consideramos la ideología en un sentido restringido, como él lo hace, tendríamos que admitir que Villoro tiene razón; la definición que nosotros hemos adoptado, empero, al ser más amplia y distinta que la de este autor, no hace una diferencia tan tajante de la ideología y la utopía. Si bien la ideología no es una utopía, la utopía cumple una función ideológica.

La función que cumple el concepto de democracia en los discursos que critican y cuestionan la distribución y ejercicio del poder vigente y sus instituciones, es disruptiva; la democracia se caracteriza como utopía, algo que no se ha alcanzado en el orden vigente, e incluso como algo que es evitado o reprimido por dicho orden. La democracia funciona como crítica de lo existente, y también como elemento que justifica la necesidad de la acción individual y/o colectiva hacia el cambio para el logro de ella. La democracia es vista como un fin, como algo valioso hacia lo que es necesario llegar.

¹⁵⁹ *Ibíd.* Pág. 203.

¹⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 212.

Como ejemplo de ello podemos recurrir a numerosos textos, entre libros, artículos y discursos, como la Segunda Declaración de la Selva Lacandona¹⁶¹

En un primer momento, al inicio del comunicado, observamos una denuncia: Los poderes de la Unión, representantes de los ciudadanos y depositarios del poder que emana de éstos, han incumplido su labor y ha permitido un ejercicio del poder y la violencia que, al ser ilegal, anula su legitimidad como autoridades representantes de la nación. Eso significa que las instituciones propias de un régimen democrático-representativo, en quienes se encarna la democracia, han perdido su legitimidad, lo que implica una ausencia o un quebrantamiento de la democracia. Cabe añadir que reconocen la legitimidad de la Constitución mexicana y ésta les permite argumentar el cuestionamiento de la legitimidad de las autoridades, además de la apelación a las actividades de la Sociedad Civil, que les permite también legitimar sus propias acciones. La sociedad civil ejerce un poder mayor que cualquier poder político o militar, mayor que cualquier institución, dado que ella radica en última instancia la soberanía.

Inmediatamente posterior a esto, los 7 puntos que declaran tienen que ver con la democracia. En efecto, se hace un llamado a las fuerzas políticas y a la sociedad civil al pronunciamiento acerca de la militarización y represión en toda la nación y a la organización para lo que llaman el “tránsito a la democracia”. Es la organización de la sociedad Civil la que logrará el tránsito a la democracia.

Parece evidente, desde el inicio, que la pérdida de legitimidad por parte de los Poderes de la Unión, representantes del Estado y la democracia, mina o acaba con ésta. Sin embargo, a juicio de los zapatistas, no es a raíz de las acciones contra ellos como se cuestiona dicha legitimidad y dicha democracia, sino que las acciones del Estado en toda su historia no corresponden con las de un régimen democrático. Es por ello que, al inicio, sostienen que su levantamiento es un “¡Basta!” a las condiciones de opresión, miseria y desconocimiento de los derechos y cultura indígenas que, dicho sea de paso, tiene una historia de más de 500 años.

¹⁶¹ Ver Anexo 2, pág. 126.

Con lo anterior queremos precisar que, efectivamente, se cuestiona el orden existente, se pone en tela de juicio su carácter democrático, pero no sólo en tiempos recientes, sino del carácter democrático de la nación en toda su historia, aun a pesar de las diversas luchas a lo largo de ésta, como las de Villa y Zapata al inicio del siglo XX.

Al inicio de la segunda parte de la *Declaración*, los zapatistas sostienen que sobre el Poder constitucional, argumento principal de la democracia política o institucional, hay otro Poder, auspiciado por el sistema político mismo y que para llegar o acceder a la democracia real, es preciso que dicho sistema político desaparezca. Se cuestiona en este punto el ejercicio del poder. El sistema actual, el orden existente a juicio de los zapatistas, se caracteriza por el hecho de que el Poder está concentrado en ciertas manos, se ejerce desde un punto hacia el resto. Por ello, apelan a la transformación del sistema político, a que se ejerza el poder por la mayoría y no por unos pocos. Lo que proponen, entonces, es una redistribución del poder, que desemboque en un espacio “libre” de lucha política.

En la convocatoria a la Convención Nacional Democrática queda más clara su postura: sostienen en principio que el Gobierno carece de legalidad, que la Constitución ya no representa la voluntad de los ciudadanos, lo que implica que también carece de legitimidad; por ello, sostienen que es preciso una nueva Carta Magna, una nueva Constitución que cree un nuevo pacto social, un nuevo Estado, ahora sí, democrático. Por ello, tiene que emanar de la Sociedad Civil misma, de la voluntad popular, se trata de la desaparición del orden existente, donde el Poder lo ejercen pocos y sin legitimidad; y la creación de uno nuevo, un nuevo orden donde el Poder esté distribuido en la mayoría y quienes gobiernen rindan cuentas y estén sujetos a esta mayoría.

En resumen se plantea la crítica radical del orden existente, las razones por las cuales carece de legitimidad y, con ello, la necesidad de su desaparición y la transformación hacia un orden diferente, que no existe pero que aspira a existir: una democracia.

Como vemos, el concepto de democracia como utopía juega aquí un papel fundamental, puesto que permite trazar las líneas definitorias de un orden existente para cuestionarlas, y se plantea la democracia misma como el horizonte o ideal

regulador que justifica y legitima las acciones de la organización y de las distintas organizaciones que están no sólo poniendo en duda el orden existente, sino que plantean su muerte y la creación de un orden distinto.

¿Qué se está entendiendo por democracia? En el discurso, la democracia se entiende a la vez como la existencia y funcionamiento de ciertas instituciones, como los Poderes de la Unión, (los cuales en el orden existente carecen de legitimidad) pero a la vez se entiende como una práctica más allá de dichas instituciones, como la organización y el ejercicio libre del poder por parte de la sociedad.

Como lo vimos en el Capítulo 1, la democracia puede ser entendida a la vez como la existencia de ciertas instituciones y procesos y como una forma de vida, algo más allá de dichas instituciones. Es decir, hay aspectos *descriptivos* y *prescriptivos* de la democracia. En los primeros se explica lo que la democracia es en la realidad, la manera en que se manifiesta en Estados realmente existentes, y en los segundos lo que la democracia *debería ser*, los elementos o factores más allá de lo realmente existente, de las instituciones y procesos, que definen a la democracia como concepto y como ideal u horizonte.

Se plantea como parte fundamental de la democracia la distribución y el ejercicio del poder por parte de ésta. Es decir, se está planteando una democracia más cercana a como la entienden autores como Carlos Pereyra y, sobre todo, Luis Villoro, quien jugará un papel muy importante en posteriores reflexiones (¿y acciones?) del zapatismo.

La perspectiva y la propuesta de Luis Villoro correspondiente al tema de la democracia parte, de alguna manera, del movimiento zapatista mismo; éste le motiva a reflexionar y plantear una democracia distinta, que ya hemos analizado¹⁶²

El uso o la función del concepto de democracia, si bien es la crítica radical a un orden existente, también es el planteamiento de uno distinto, además de funcionar como justificante de acciones realizadas y por realizar. Se plantea como un fin valioso (como lo planteaba Luis Villoro) y como un fin al que es preciso llegar; orienta, además, dichas

¹⁶² Cfr. Capítulo 1.

acciones no sólo de grupo que las está manifestando en el discurso (el EZLN) sino de las distintas organizaciones, personalidades y en general de la Sociedad Civil a la que están convocando. Tiene entonces una función ideológica específica.

Ya hemos analizado también el concepto de ideología y hemos propuesto una definición.¹⁶³ Las y los zapatistas están dando sentido a su pensamiento, sus acciones y su discurso con referencia a la democracia. La democracia funciona como el proceso en el que se basan los zapatistas para actuar de la manera en que actuaron y aún hoy lo hacen. Es gran parte de la manera como conciben el orden existente, las formas en las que el poder se ejerce y distribuye, las acciones que realizan ciertos sujetos, y es esta concepción la que les permite condenar dichas acciones y formas de ejercicio del poder, criticar dicho orden y plantear uno alternativo. Funciona como el horizonte de sentido de su accionar: es a partir de la concepción de la democracia que hemos descrito en ellos como orientan su discurso y fundamentan su actuar.

Conclusiones

En el presente capítulo hemos analizado dos formas muy concretas de funcionamiento de la democracia como ideología. La una ha funcionado para legitimar un orden existente, las acciones realizadas desde el poder y el ejercicio del mismo por parte de los representantes de un gobierno específico. Ha servido para legitimar dicho gobierno y su actuar. La otra ha funcionado como crítica de lo existente e instrumento de liberación. Hemos visto ya la función de la democracia como ideología, y analizado este funcionamiento en dos sentidos: como instrumento de dominio y como instrumento de liberación.

En el primer sentido: la democracia como instrumento de dominio, la democracia es vista como algo valioso, y se utiliza en el discurso para justificar y perpetuar un orden de cosas existente. Además de ser vista como un valor, la democracia es planteada

¹⁶³ Cfr. Capítulo 2.

como una *práctica* que se da dicho orden, no es algo que haya de ser construido, nutrido o fortalecido, de ahí su vinculación con los valores del orden social y de ahí también su función reiterativa del mismo. De este modo la democracia se vuelve garante del orden social actual, de la continuidad de las relaciones sociales y políticas existentes. El orden social es visto entonces como un orden democrático, las acciones políticas y sociales que tienden a preservar el orden de cosas existentes son calificadas como acordes o promotoras de la democracia.

Entender la democracia de esta manera permite a los individuos o grupos no sólo legitimar sus acciones, también permiten condenar acciones que tiendan a criticar, cuestionar o subvertir dicho orden. En efecto, como hemos visto en páginas anteriores, se condenan este tipo de acciones y se justifica la represión de ellas puesto que son discursos y acciones contrarias a los principios, valores y prácticas democráticas. La democracia es vista como algo valioso, correspondiente a los valores más altos de cierta moralidad social. Se presentan los valores de modo tal que las prácticas acordes con esa interpretación mantengan y perpetúen el sistema o el orden existente. No se niegan los valores, solo se interpretan de una manera específica. Así la moralidad social cumple la doble función de mantener la cohesión social, cuando el conjunto de la sociedad acepta esos valores en su generalidad y reitera su validez en su actuar y, a la vez, al ser interpretados bajo el interés de un grupo en particular, contribuye a la consolidación de una estructura social y de dominación específica.

La democracia considerada como un valor fundamental, en el marco de una estructura social específica, cumple esta doble función: a la vez que es validada por el conjunto y que regula la práctica de dicho conjunto, contribuye en la interpretación de los grupos hegemónicos a la conservación y consolidación del poder existente.

De este modo, regímenes diversos lejos de negar la democracia, ensalzan el orden social existente calificándolo de democrático; enaltecen la democracia como un valor y justifican el orden social existente sosteniendo que dicho orden corresponde con la democracia, que las instituciones y las prácticas existentes representan en la práctica ese valor. Ejemplo claro de lo anterior fue el discurso de Mariano Rajoy pronunciado el 11 de octubre de 2017 con relación al Referéndum convocado en Cataluña para la

independencia de esta región. En este tipo de discursos, la democracia es entendida fundamentalmente como la existencia de ciertas instituciones, procesos y normatividad –en el discurso que nos sirvió de ejemplo las instituciones son el Congreso y el Gobierno Español en general, los procesos son las elecciones de dicho Congreso y la normatividad fundamental es la Constitución y las leyes que emanan de ésta y del Congreso– es ahí donde actúa la democracia y no en otra parte.

En el segundo sentido: la democracia como crítica de lo existente y como utopía, ella es entendida no solamente como la existencia de las mencionadas instituciones, procesos o mecanismos y cierta normatividad, sino que tiene que ver con valores que van más allá de la normatividad social existente. Se trata de la postulación de valores “más altos” que corresponden con una realidad aun inexistente. El o los grupos sociales dejan de identificarse con los valores, creencias y/o las prácticas hegemónicas, se distancian de ellas y pueden proponer entonces unas distintas; esta propuesta desemboca en discursos y acciones que tienden a criticar y a pretender transformar el orden existente. La democracia aquí cumple la función de poner en tela de juicio dicho orden y plantear una alternativa, una realidad que aun no existe y a la cual es preciso acercarse, plantea entonces una utopía.

Ya hemos expuesto lo que entendemos por utopía: Es el pensamiento disruptivo, que tiene como propósito cuestionar la apariencia o el engaño de lo dado, del orden social existente, revelar las condiciones reales y las carencias que hay en esa realidad y proponer una valoración y un orden social distinto. Consiste en cierta valoración de una realidad que aún no existe, la utopía es algo deseable y realizable, es por ello que mueve la voluntad de los sujetos y los grupos para su realización. Es algo que no se ha alcanzado en el orden vigente, e incluso como algo que es evitado o reprimido por dicho orden. La democracia funciona como crítica de lo existente, y también como elemento que justifica la necesidad de la acción individual y/o colectiva hacia el cambio para el logro de ella. La democracia es vista como un fin, como algo valioso hacia lo que es necesario llegar.

Así, en el segundo discurso que nos sirvió de ejemplo, la *Segunda Declaración de la Selva Lacandona* del EZLN, vimos cómo es entendida la democracia: se entiende a la

vez como la existencia y funcionamiento de ciertas instituciones, como los Poderes de la Unión, (los cuales en el orden existente carecen de legitimidad, según narran al inicio de la exposición de la Declaración) y a la vez se como una *práctica* más allá de dichas instituciones, como la organización y el ejercicio libre del poder por parte de la sociedad.

Plantean valores más altos que los que existen en la realidad que retratan. En este sentido, la democracia tiene una relación específica con los valores existentes y los que aún no existen. Se plantea como un fin valioso y al que es preciso llegar, orienta las acciones tanto del grupo que las está manifestando en el discurso (el EZLN) como de las distintas organizaciones, personalidades y en general de la Sociedad Civil a la que están convocando.

La democracia funciona en este caso de manera disruptiva, como el proceso en el que se basan los zapatistas para actuar de la manera en que actuaron y aún hoy lo hacen. Es gran parte de la manera como conciben el orden existente, las formas en las que el poder se ejerce y distribuye, las acciones que realizan ciertos sujetos, y es esta concepción la que les permite condenar dichas acciones y formas de ejercicio del poder, criticar dicho orden y plantear uno alternativo. Funciona como el horizonte de sentido de su accionar: es a partir de la concepción de la democracia que hemos descrito en ellos como orientan su discurso y fundamentan su actuar.

Como vemos, el concepto de democracia en este caso tiene que ver tanto con instituciones, procesos, normativas, y valores que van más allá de la mera existencia de dichas instituciones y demás. Es una definición más completa y cercana a la que planteamos en el capítulo 1, en la que la democracia además de su sentido instrumental, que corresponde precisamente a las instituciones y procesos, encontramos un sentido *normativo* una idea-fuerza que da pie a la acción de los ciudadanos para la búsqueda de una sociedad igualitaria y justa, de unas relaciones sociales y políticas horizontales y la ampliación de los derechos individuales, colectivos y culturales, donde el gobierno esté al servicio de los ciudadanos y no al revés. Es importante aquí notar que la cuestión de la cultura juega un papel importante, puesto que gran parte de la lucha zapatista es por el reconocimiento de su existencia y lo que

ello implica: el respeto de su lengua, tradiciones y formas de organización, en pocas palabras, de su cultura. Su concepto de democracia, entonces, no corresponde tanto con el del Estado-nación moderno, donde se borran las diferencias culturales y el conjunto de ciudadanos se sujeta a un Poder creado por la voluntad conjunta de ellos. Los zapatistas sí solicitan un nuevo pacto para México en su conjunto, la creación de un nuevo Estado que reconozca estas diferencias y no las elimine, no las borre.

IV. Conclusiones

En la presente investigación, hemos analizado diversas posturas desde la filosofía del siglo XX respecto a los conceptos de democracia e ideología con el objetivo de mostrar la manera como se articulan ambos conceptos, en particular, la función ideológica que cumple el concepto de democracia en el discurso político.

Como mencionamos al inicio, partimos de un hecho: discursos diversos, correspondientes a grupos sociales y políticos igualmente diversos fundamentan o, más precisamente, justifican sus ideas, críticas y acciones, recurren al concepto de democracia para concretar o solidificar dichos discursos. El concepto de democracia está presente en muchos de esos discursos, el problema es que dichos grupos son tan diferentes como sus discursos, los cuales llegan a ser contradictorios. Mientras que unos discursos tienden a justificar un orden social dado, con sus respectivas características: cierta normatividad, cierta distribución de la riqueza y el poder y cierta manera de ejercer dicho poder; otros discursos tienden a hacer exactamente lo opuesto: criticar esa manera de distribución de la riqueza y el poder, esa manera de ejercerlo y la base normativa de ese régimen. En ambos casos se hace uso del concepto de democracia, pero de maneras distintas. Con ello surge la pregunta: ¿qué es la democracia? ¿Cómo puede funcionar tanto para criticar una forma de gobierno como para justificarla?

En el primer capítulo, analizamos la primera pregunta a partir de algunos de los autores más emblemáticos del siglo XX respecto al tema de la democracia. Es posible entender el concepto de distintos modos, la democracia se dice de muchas maneras, y eso es precisamente lo que explican los autores que retomamos en dicho capítulo. Por ello, estudiamos lo propuesto por Josep Schumpeter, Robert Dahl, Giovanni Sartori y Carlos Pereyra y, retomando como método la hermenéutica analógica, observamos cuestiones muy importantes respecto a las distintas definiciones de democracia que establecen estos autores: las distintas posturas sobre la democracia expuestas hasta ahora responden a una situación específica, incluida la de Carlos Pereyra; todas ellas están

hablando de una forma de democracia específica: la democracia en sentido occidental, con sus categorías y sus conceptos. En todas las definiciones que analizamos están presentes los principios occidentales, y analizamos uno de ellos: el principio antropológico. Todas estas teorías parten del supuesto de cierta naturaleza humana, que analiza y explicita Marshall Sahlins. Este autor nos dice que a partir de la concepción de la naturaleza individualista y egoísta del ser humano se establecen formas de gobierno, de concentración o distribución del poder, formas de hecho bastante distintas de organización política, formas sociales distintas, que parten de un mismo supuesto. Además, todos estos conceptos hacen referencia al Estado-nación moderno, en el cual los ciudadanos se reúnen para elegir la forma de gobierno “desde cero” es decir, sin considerar la o las culturas de las que provienen dichos ciudadanos. La definición del Estado moderno suprime el concepto de cultura.

Para Sahlins, el supuesto de la naturaleza humana individualista y egoísta no es más que una creencia propia de la cultura occidental. En efecto, diversos pueblos, en muchos lugares del mundo, han vivido sin la experiencia del egoísmo que occidente sostiene es propio del ser humano. Luego del rastreo histórico que hace de la diferencia entre naturaleza y cultura, y la muestra de que, en la mayor parte de los casos, domina la visión de la naturaleza egoísta del ser humano, el autor presenta lo que llama “otros mundos humanos” que corresponden a culturas distintas, con formas de concebir al ser humano que resultan muy diferentes a la occidental expuesta por el autor. Estas otras formas de concebir no sólo al ser humano, sino al mundo de su totalidad, resultan en modos distintos de concebir la organización social y política de diversos pueblos. En pocas palabras, la base teórica para desarrollar conceptos como el de democracia corresponde a supuestos que son propios de cada cultura, lo que implica que no es posible desligar un concepto político como el de democracia del concepto de cultura.

Partir de otros supuestos culturales implica necesariamente una manera distinta de concebir conceptos como el de democracia, y eso es precisamente lo que hace Luis Villoro en *Tres retos de la sociedad por venir*, donde muestra una manera diferente de concebir el concepto de democracia partiendo de supuestos alternativos a los de la

cultura occidental. En ese texto, Villoro está planteando la posibilidad de construir otra forma de democracia basada en supuestos distintos a la visión occidental moderna del hombre. Una forma radicalmente distinta que permite otra manera de constituir un orden social, o de concebirlo, algo que igualmente proponen autores como Mario Magallón y otros, que para un estudio profundo de maneras distintas de concebir un concepto como la Democracia, resultan imprescindibles.

Al final, entendimos la democracia en su sentido *instrumental*, como la existencia y funcionamiento de las instituciones propias de ella (funcionarios electos, sufragio universal, descentralización del poder, medios de información libres y objetivos, libertad asociativa y organizativa, rendición de cuentas, libertad de ejercicio de los derechos y participación política de los ciudadanos en los diversos centros de poder) y en su sentido *normativo* o *prescriptivo* como la idea-fuerza que da pie a la acción de los ciudadanos para la búsqueda de una sociedad igualitaria y justa, de unas relaciones sociales y políticas horizontales y la ampliación de los derechos individuales, colectivos y culturales, donde el gobierno esté al servicio de los ciudadanos y no al revés.

Con ello, pasamos a analizar el concepto de ideología, pues del mismo modo que el concepto de democracia, en la teoría filosófica es entendido de diversos modos, y en el discurso político es expresado también de diversas maneras. En efecto, el uso del término tiene diversos matices e interpretaciones: unas veces es utilizada en términos negativos: como sinónimo de falsedad o tergiversación; otras veces es utilizado en términos más amplios, quizás no necesariamente positivos pero tampoco denotando falsedad. Por ello, para poder estudiar las relaciones entre el concepto de democracia y el concepto de ideología fue preciso analizar estas diferentes definiciones del concepto y ubicar aquella que explicase mejor el proceso de la ideología. En este capítulo retomamos a Luis Villoro, a Slavoj Žižek, a Adolfo Sánchez Vázquez y a Victórico Muñoz, cuyo concepto supera las limitaciones que conllevan los de los autores anteriores. Para nuestro autor la ideología es aquel proceso que dota de sentido a un conjunto de creencias a través de las cuales los sujetos cobran conciencia de su realidad. Estas creencias expresan, responden y se adhieren a intereses materiales y espirituales de un grupo social o clase, lo que implica que no necesariamente responde

a una clase social específica, sino que se amplía a un grupo social cualquiera. Las creencias en las que se expresa esta dimensión de sentido cumplen la función social de guiar y justificar tanto los discursos como las acciones de los individuos acorde con dichos intereses.

Con lo anterior podemos decir que Muñoz da un giro al concepto amplio de ideología y da un paso más para la construcción de una teoría de la ideología que permite comprender la manera en que ésta se manifiesta en los discursos y cuál es su relación específica con la ciencia, la filosofía, la política y otras manifestaciones culturales. Además, su definición toma en cuenta también el sentido restringido o cerrado de la ideología, cosa que le criticó a Verón y que nos permite ubicarlo como uno de los teóricos analógicos o integrales de la ideología. De este modo retomamos la definición de Muñoz para nuestro análisis acerca de la relación entre democracia e ideología.

El tercer capítulo parte del estudio anterior de los conceptos de democracia e ideología para mostrar los modos en los que funciona la democracia en el discurso político. Sostenemos que la democracia funciona ideológicamente de dos maneras principalmente: de manera “negativa” o como “instrumento de dominio” (como diría Villoro) en la cual es utilizado el concepto para legitimar un orden existente, y al grupo en el Poder, su discurso y su accionar a la vez que es utilizado para condenar y reprimir acciones que critiquen, cuestionen o subviertan dicho orden; y como “instrumento de liberación”, en la cual el concepto es utilizado para la crítica del orden existente, sus instituciones, procedimientos y normativas, la crítica del grupo en el poder y a la vez legitima los discursos y acciones de los grupos que ejercen esta crítica y que proponen la transformación de dicho orden y la creación de uno distinto.

En el primer sentido: la democracia como instrumento de dominio, la democracia es vista como algo valioso, y se utiliza en el discurso para justificar y perpetuar un orden de cosas existente. Además de ser vista como un valor, la democracia es planteada como una *práctica* que se da dicho orden, no es algo que haya de ser construido, nutrido o fortalecido, de ahí su vinculación con los valores del orden social y de ahí también su función reiterativa del mismo. De este modo la democracia da sentido a un orden social y lo justifica, de ahí que los sujetos guíen sus acciones y discursos a partir

de esta forma de entender el concepto, permite a los individuos o grupos no sólo legitimar sus acciones, también permiten condenar acciones que tiendan a criticar, cuestionar o subvertir dicho orden.

La democracia considerada como un valor fundamental, en el marco de una estructura social específica, cumple esta doble función: a la vez que es validada por el conjunto y que regula la práctica de dicho conjunto, contribuye en la interpretación de los grupos hegemónicos a la conservación y consolidación del poder existente.

De este modo, regímenes diversos lejos de negar la democracia, ensalzan el orden social existente calificándolo de democrático; enaltecen la democracia como un valor y justifican el orden social existente sosteniendo que dicho orden corresponde con la democracia, que las instituciones y las prácticas existentes representan en la práctica ese valor. Ejemplo claro de lo anterior fue el discurso de Mariano Rajoy pronunciado el 11 de octubre de 2017 con relación al Referéndum convocado en Cataluña para la independencia de esta región, como lo expusimos.

En el segundo sentido: la democracia como crítica de lo existente y como utopía, ella es entendida no solamente como la existencia de las mencionadas instituciones, procesos o mecanismos y cierta normatividad, sino que tiene que ver con valores que van más allá de la normatividad social existente. La democracia aquí cumple la función de poner en tela de juicio dicho orden y plantear una alternativa, una realidad que aun no existe y a la cual es preciso acercarse, plantea entonces una utopía.

Así, en el segundo discurso que nos sirvió de ejemplo, la *Segunda Declaración de la Selva Lacandona* del EZLN, vimos cómo es entendida la democracia: se entiende a la vez como la existencia y funcionamiento de ciertas instituciones, como los Poderes de la Unión, (los cuales en el orden existente carecen de legitimidad, según narran al inicio de la exposición de la Declaración) y a la vez se como una *práctica* más allá de dichas instituciones, como la organización y el ejercicio libre del poder por parte de la sociedad. La democracia funciona en este caso de manera disruptiva, como el proceso en el que se basan los zapatistas para actuar de la manera en que actuaron y aún hoy lo hacen.

Vemos que la manera de concebir o de entender un concepto como el de democracia implica maneras específicas de funcionamiento de dicho concepto en el discurso político. La democracia opera tanto para justificar la existencia de un régimen existente, con la complejidad de características que implica, condenando discursos y acciones que ponen en tela de juicio dicho orden; como criticando ese mismo orden, esa misma forma de ejercicio y distribución del Poder y legitimando y justificando precisamente estos discursos y acciones que critican el orden existente.

Por lo anterior, resulta fundamental estudiar el concepto de democracia de una manera profunda y analizar sus consecuencias políticas e ideológicas, puesto que la manera en que entendemos este concepto tiene implicaciones de facto en su manera de operar en el discurso. Es necesario analizar y estudiar un concepto de democracia que pueda integrar cuestiones que, como hemos visto, el concepto moderno occidental de la democracia parece olvidar. En sentido estricto hablamos de los conceptos de naturaleza humana, y de cultura. Las ideas y propuestas que emanan de la filosofía latinoamericana pueden ayudarnos a elaborar una propuesta de democracia que no olvide estas características y que resulte innovadora al plantear un nuevo concepto que sea integral y que no excluya otras maneras de ver y entender el mundo, al hombre y la relación de éste con aquél.

En efecto, en Latinoamérica encontramos, dada su propia historia, aspectos fundamentales que ayudan a elaborar un pensamiento distinto del tradicional occidental. Este pensamiento, a decir de Mario Magallón, cada vez más “ha enarbolado en sus diferencias la esencia de la justicia y la igualdad del ‘nosotros’ con los ‘otros’”¹⁶⁴ entendiéndolo que lo común a todo ser humano es lo diverso, lo cual no implica jerarquía alguna. Lo que se plantea es la defensa de la identidad y la pluralidad, de la unidad en la diversidad sin que ello signifique en modo alguno homogeneidad.

Este planteamiento rompe con claridad con la “universalización” impuesta por una cultura sobre las otras. Rompe con la idea de la unidad como sinónimo de la homogeneidad y plantea una manera distinta de entender y relacionarse con las

¹⁶⁴ Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina. Óp. Cit.* Pág. 410.

culturas, los pueblos y las comunidades, algo que distintos filósofos, como el mismo Magallón, Luis Villoro, Horacio Cerutti y otros han mostrado en diversos lugares.

Así, esta filosofía latinoamericana plantea una propuesta utópica que se asienta en una geografía específica, "...en una realidad histórica de pobreza, de marginación, de desigualdad, de injusticia, de miseria, de hambre y de antidemocracia..."¹⁶⁵ que urge a pensar en una realidad diferente que supere estas y otras problemáticas, de transformar lo que es y aspirar a lo que se considera que *debe ser*, lo cual plantea un compromiso ético y, por supuesto político.

El asunto es problemático, puesto que la filosofía tradicional, o al menos la académica, pretende separarse de la realidad y elaborar análisis asépticos, curándose o limpiándose de la suciedad de lo real y ubicarse en un lugar superior a ella, en un ejercicio "puro". Pretensión que, sin embargo, resulta imposible dado que, como diversos filósofos han planteado, la reflexión que emprende el filósofo parte de una circunstancia específica, que condiciona desde los temas elegidos por él, hasta las consecuencias de dicha reflexión. Esta pretensión *pura* de la filosofía solo permite la continuidad de "lo mismo", pues no ejerce la crítica a eso "mismo" que le corresponde; es decir, que incluso tratando de separarse de esa realidad, tiene consecuencias en ella. A decir de Magallón "la filosofía no es, no puede ser aséptica frente a las motivaciones de la realidad en que vive el filósofo, pero tiene la obligación de llevar hasta el final el ejercicio de la razón, superando los razonamientos vagos y retóricos; nada puede tomar prestado sin antes ponerlo en cuestión."¹⁶⁶

Es preciso, por tanto, llevar hasta sus últimas consecuencias la reflexión acerca de la democracia, yendo más allá de las definiciones venidas de las metrópolis y ejercer la razón por cuenta propia en la búsqueda de alternativas a la realidad que nos compete.

¹⁶⁵ *Ibíd.* Pág. 426.

¹⁶⁶ Magallón Anaya, Mario. "Filosofía, Modernidad y Desarrollo en América Latina" en Cerutti, Horacio, y Carlos Mondragón (Comp.). *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. Colección Democracia y Cultura. Ed. Praxis-UNAM. México 1999. Pág. 182.

Anexo 1

Discurso de Mariano Rajoy. Pronunciado el 11 de octubre de 2017 en el Congreso de Diputados, España

Como saben, el consejo de ministros ha acordado esta mañana requerir formalmente al gobierno de la Generalitat para que confirme si ha declarado la independencia de Cataluña al margen de la deliberada confusión creada sobre su entrada en vigor. Este requerimiento que se produce al amparo del artículo 155 de nuestra Constitución, pretende ofrecer a los ciudadanos la claridad y seguridad que requiere una cuestión de tanta importancia.

Es la respuesta que el señor Pulgemont de a este requerimiento la que marcará el futuro de los acontecimientos en los próximos días. En su mano está volver a la legalidad y restablecer la normalidad institucional, como todo el mundo le está pidiendo, o prolongar un periodo de inestabilidad, tensiones y quiebra de la convivencia en Cataluña. Deseo fervientemente que acierte en su respuesta.

Señorías, intentaré ser muy claro desde el primer momento. Nuestra democracia vive estos días uno de los momentos más graves de su historia reciente. No se trata de una disputa de competencias o de una diferencia de administraciones; no estamos siquiera ante un problema de orden público. No es así, lamentablemente no es así.

Lo que vivimos estos días en Cataluña, en España y en Europa nada tiene que ver con las diferencias políticas que cotidianamente se gestionan de forma democrática en los países democráticos. Estamos ante hechos, comportamientos y actitudes que superan en mucho la saludable controversia política propia de las sociedades civilizadas. Estamos ante el cuestionamiento y el desafío a requisitos previos a cualquier discusión política, me refiero a principios como son el imperio de la Ley, el estado de Derecho o la ruptura deliberada de la concordia entre los ciudadanos. Estamos hablando, en definitiva, de un cuestionamiento sin precedentes a los ejes sobre los que se sustenta una sociedad democrática: la libertad, la pluralidad y la legalidad.

Señorías, desde que recuperamos la democracia, hace 40 años, los españoles hemos sabido encontrar en la diversidad de ideas, anhelos y proyectos, un espacio para el acuerdo, donde los ciudadanos de todos los rincones de España nos sentimos representados. Ese acuerdo plasmado en nuestra Constitución une generaciones, territorios y personas en un proyecto común que nos ha convertido en uno de los mejores países del mundo. Esto es lo que se ha puesto en riesgo en los últimos tiempos.

Señoras y señores diputados, los problemas que se viven en Cataluña con toda su gravedad, no son más que la consecuencia inevitable de la crisis institucional que allí se ha venido gestando deliberada e irresponsablemente desde hace meses.

Lo que ocurrió en los plenos del Parlament los días 6 y 7 del pasado mes de septiembre ha sido el detonante de una escalada de radicalidad, desobediencia y tumultos, de la que no existen precedentes en nuestra historia reciente. El diagnóstico de la situación no admite muchas discrepancias, los gobernantes de Cataluña, principales representantes del Estado allí, han utilizado su posición institucional para perpetrar un ataque desleal y muy peligroso contra nuestra Constitución, la unidad de España, el propio estatuto de Cataluña y, lo que es peor, contra la convivencia pacífica entre ciudadanos; algo que ningún gobernante responsable se debe permitir.

El pasado 1 de octubre el gobierno autonómico incumplió la ley, las sentencias de los tribunales, su propia legalidad y, además, soliviantando las calles para simular una legitimidad democrática de la que carecían sus decisiones. Quienes estamos presentes en este hemiciclo encarnamos el poder legislativo, representación de los ciudadanos. En nombre de los ciudadanos controlan ustedes la labor del Gobierno. Hacemos las leyes conforme a la Constitución y a la voluntad de los ciudadanos. Esa es la legitimidad democrática, y frente a ella no existe legitimidad alternativa posible.

Señorías, lo que hemos visto estos días en las calles de Cataluña: el desorden, la división entre catalanes y, finalmente, la huida de empresas no son más que dramáticas consecuencias de la violación de la Ley. Es la Ley la que nos permite vivir civilizadamente, la que ampara los derechos de todos, la que defiende al débil, la que delimita los cauces de la convivencia en armonía. Cuando falla la Ley, triunfa la arbitrariedad, se abre paso el abuso, la injusticia, se pisotean los derechos y desaparece la concordia. Somos libres cuando todos nos sometemos a la Ley, y perdemos esa libertad cuando la Ley deja de ampararnos. Por eso, lo que no es legal, no es democrático.

A lo largo de esta intervención me propongo explicar los pormenores de lo ocurrido y de la respuesta del Gobierno, ya les adelanto que lo fundamental es que ese Referéndum ilegal, ideado para volar nuestra Constitución, la unidad de España y el propio estatuto de Cataluña ha fracasado rotundamente, tal y como lo certificó la semana pasada la junta electoral central. En consecuencia, ningún supuesto resultado de ese referéndum ilegal y fraudulento puede ser esgrimido como argumento para legitimar ninguna decisión política y mucho menos la Independencia de Cataluña. A ello me referiré con detalle a lo largo de esta intervención. Escuchare también con mucha atención las propuestas que tengan a bien realizar y sus aportaciones a un debate que, como todos hemos podido comprobar estos días, afecta al nervio más profundo de la sociedad catalana y del conjunto de la sociedad española.

Los catalanes y el conjunto de los españoles están viviendo los acontecimientos de estos días con inquietud y con zozobra, todos tenemos la obligación de contribuir a mitigar ese desasosiego con serenidad, defendiendo nuestras normas de convivencia y nuestros valores, entre ellos el respeto a la verdad.

Señorías, el pasado 1 de octubre el gobierno de la Generalitat de Cataluña, pretendió llevar a cabo un Referéndum ilegal, no fue una acción ni inocente, ni espontánea, ni democrática. Fue el último episodio de una estrategia política destinada a imponer al conjunto de la sociedad catalana, y a todos los españoles una independencia que pocos quieren y a nadie conviene.

Para saber cómo hemos llegado hasta aquí, conviene enmarcar esta fecha en su contexto. Para entender lo que ha pasado y para evitar que vuelva a suceder en el futuro, sobre todo, tendríamos que remontarnos a 2012. En aquel momento la economía española atravesaba un momento crítico porque se encontraba al borde del rescate, y todas las comunidades autónomas tenían graves dificultades, Cataluña no era una excepción, en realidad era la que estaba en peor situación. El 20 de septiembre de aquel año, el entonces presidente de la Generalitat, me pidió una reunión en la que me solicitó que Cataluña se pudiera acoger al fondo de liquidez autonómica para hacer frente a una deuda de más de 5,000,000,000 de euros, y así lo acordamos; también me solicitó lo que sabía que no podía conceder: un concierto económico para Cataluña. Le recordé que ese sistema no tenía cabida en nuestra Constitución, ni podía ser afrontado por el conjunto de España, en especial en un momento de grave crisis económica. Su respuesta fue que deberíamos atenernos a las consecuencias. Acuérdense, señorías, de aquella creativa invitación al diálogo “o referéndum, o referéndum”.

Señorías, quiero dejar esto meridianamente claro, siempre hubo por mi parte disposición al diálogo; he tenido más entrevistas con los responsables de la Generalitat que con los de cualquier otra comunidad autónoma, siempre mostré mi sincera disposición a entendernos y colaborar en la solución de los problemas de Cataluña. Si hubieran querido dialogar, no hubiera sido necesario que convocaran a elecciones autonómicas en 2012, un simulacro de Referéndum en 2014, y otras elecciones autonómicas –aunque las llamaron plebiscitarias– en septiembre de 2015 con el resultado de todos conocido. Quien lo hizo, perdió cada vez más apoyos. Esta es otra realidad que no debemos ignorar cada vez que nos referimos a este asunto: nunca han tenido el apoyo democrático de los catalanes para avanzar en la independencia. A pesar de ello siguieron en su huida hacia adelante, en vez de buscar la alianza con cualquiera de los partidos de mayor representación en Cataluña, en vez de buscar un acuerdo de concordia, decidieron echarse en brazos de la fuerza política más minoritaria y más antisistema de todas: las CUP. No importó que les exigiera el

sacrificio del señor Mash en plaza pública, lo aceptaron junto al compromiso de lanzarse al abismo de la independencia en sólo 18 meses.

Los gobernantes de Cataluña no pueden alegar que no se dialogó con ellos simplemente porque no es verdad. Tampoco pueden alegar que no se les haya ayudado como al resto de las comunidades autónomas porque estos años han tenido acceso a casi 70,000,000,000 de euros en mecanismos de liquidez, aproximadamente un tercio del total nacional, ni siquiera pueden alegar que sea mi gobierno o mi persona la única que se opone sus pretensiones, les recuerdo que esta Cámara también rechazó concederles la competencia para organizar un Referéndum de autodeterminación en abril de 2014.

Esta es la realidad de los hechos, Señorías, ni son ciertas sus razones, ni son tantos sus apoyos. Tienen los votos y la legitimidad necesarios para gobernar la comunidad autónoma, pero no para imponer una independencia unilateral o para liquidar su propio estatuto de autonomía. Ese es el primer vicio antidemocrático de toda esta operación, responde a una estrategia deliberada para separar a Cataluña de España en contra de la mayoría de los catalanes y del conjunto de los españoles que, no olvidemos, son los únicos competentes para decidir sobre esta cuestión. Un plan, como digo, antidemocrático desde su origen pero también por sus métodos y en sus consecuencias. Prueba de ello es lo que ocurrió en el Parlament de Cataluña el día 6 de septiembre: aquello no fue una sesión ordinaria, sino un debate fraudulento, un acto de insumisión en el que se desobedeció la suspensión del Tribunal Constitucional y se privó a los partidos de oposición de sus legítimos derechos. Se atacó nuestra Constitución, también las normas e instituciones de autogobierno de Cataluña y el propio Estatut, varios de cuyos preceptos se violaron en la sesión del día 6 y que resultó definitivamente liquidado en la sesión del día 7 con la aprobación de la Ley de Transitoriedad.

Si algún desavisado aún no había percibido la verdadera naturaleza autoritaria y excluyente que lidera las instituciones catalanas, en esas fechas quedó meridianamente claro. Para imponer su proyecto, necesitan azuzar a unos catalanes contra otros, acosar al discrepante e imponer una uniformidad que no existe. En otras palabras, pasar por encima de todo lo que constituye el ejercicio deliberativo e incluyente que define un régimen democrático.

Señorías, ante este golpe a nuestro modelo de convivencia, la respuesta del Estado ha sido ajustada a derecho, proporcionada e integral. Gracias a la actuación conjunta de todas las Instituciones, se pudo desactivar la organización logística del Referéndum de autodeterminación, antes de que éste se produjera. El día 27 de septiembre, la comisión de Venecia ya certificó que la pretendida consulta no cumplía los estándares exigidos por el Consejo de Europa. Con posterioridad a la jornada del domingo, la junta

electoral central, en un acuerdo adoptado por unanimidad, confirmó que el referéndum de autodeterminación no había existido, porque carecía de las garantías de objetividad y transparencia en su desarrollo, escrutinio y control, y que, por lo tanto, ningún resultado podría admitirse del mismo.

Eso, señorías, no ocurrió por casualidad, sino por la acción sistemática de todos los Poderes del Estado que privaron a la convocatoria de cualquier tipo de legitimidad. Les recuerdo a algunos de estos elementos:

La legalidad: La Rey Reguladora del Referéndum en los decretos de Convocatoria fueron suspendidos por el Tribunal Constitucional; también el decreto de Normas Complementarias y la Constitución de la Sindicatura Electoral. A mayor abundamiento, el propio boletín oficial de la Generalitat publicó el 18 de septiembre la suspensión del mismo.

La Sindicatura electoral: todos los miembros de la Sindicatura electoral renunciaron después de que el Tribunal Constitucional les apercibiera con multas coercitivas, su renuncia se ha publicado en el *Vogue*.

Papeletas y cualquier otra documentación oficial: la Guardia Civil, siguiendo instrucciones judiciales, se incautó además de 10,000,000 de papeletas, las actas de Constitución de las mesas, el listado de votantes y las actas de escrutinio.

Mesas electorales: no hubo ningún tipo de notificación oficial a los Presidentes, Vocales y Miembros de las mesas, porque la Guardia Civil interceptó las notificaciones oficiales.

Censo oficial: no existió Censo electoral, y la Agencia Española de Protección de Datos creó un expediente por uso ilegítimo de datos personales en relación con el Censo electoral a raíz de diversas denuncias planteadas por los particulares.

Tarjetas censales. La Generalitat renunció al envío de las tarjetas censales perceptivas en cualquier convocatoria electoral.

Administración electoral: el Guber cesó al máximo responsable de la misma para intentar eludir la multa coercitiva de 12,000 euros diarios impuesta por el Tribunal Constitucional.

Señorías, no existían representantes de la administración que velaran por la neutralidad, ANC, Ounion Cultural y otras asociaciones fueron tanto los promotores del Referéndum como los encargados de vigilarlo. Y, por si todo esto no fuera suficiente, el mismo día 1 [de octubre] y de “buena mañana”, cambiaron sus reglas de juego de forma inesperada. Dijeron “Vote usted donde quiera y cuantas veces le venga en gana, no se preocupe por el resultado ya que está escrito de antemano”.

Señorías, nada importaba que los partidarios de una casilla fueron los mismo que pusieran las urnas y contaran los votos en los lugares más insospechados, en estas condiciones a nadie puede extrañar que hubiera más votos que habitantes en algunas localidades; no causó sorpresa alguna que los sistemas informáticos no funcionaran, que las urnas llegaran llenas o que la gente votara en la calle o en casas particulares; y, para rematar tanto despropósito, el President anunció su victoria antes de contar los votos, si es que alguien pensó en hacer tal cosa. Un ejercicio, como pueden comprobar, que no resiste la más elemental prueba de transparencia, neutralidad y control de veracidad del resultado, y así lo ha ratificado la Junta Electoral Central. Señorías, no existe un solo país en el mundo que se haya tomado mínimamente en serio lo que vivimos el pasado 1 de octubre.

Quiero subrayar que el Estado ha actuado como lo habría hecho cualquier país democrático, actuar frente quien incumple la Ley es proteger los derechos de todos. Por ello debo agradecer en nombre de todos los españoles a quienes de manera ejemplar y en condiciones muy difíciles han cumplido con su deber en la defensa del bien común. Me refiero a los jueces, fiscales, pero también a la policía y Guardia Civil. Todos ellos han desempeñado con entrega y profesionalidad su labor. Se ha incautado material, se han hecho registros, se han planteado denuncias, se han citado autoridades públicas, y todo de acuerdo con las garantías democráticas de nuestro estado de derecho. Señorías, todo dentro de la Ley, y para defender, como es nuestra obligación, la Ley.167 (min. 18:46)

¹⁶⁷ Discurso de Mariano Rajoy pronunciado en la Cámara de los Diputados el día 11 de octubre de 2017. Transcripción propia. Consultado el 10 de marzo de 2018. En pág. Web: <https://www.youtube.com/watch?v=cZTCWpbZfNA&t=1125s>

Anexo 2

Segunda Declaración de la Selva Lacandona, del EZLN, México 1994

Segunda Declaración de la Selva Lacandona

Ejército Zapatista de Liberación Nacional México

10 de junio de 1994

Hoy decimos: ¡No nos rendiremos!

“... no son únicamente los que portan espadas que chorrean sangre y despiden rayos fugaces de gloria militar, los escogidos a designar el personal del gobierno de un pueblo que quiere democratizarse; ese derecho lo tienen también los ciudadanos que han luchado en la prensa y en la tribuna, que están identificados con los ideales de la Revolución y han combatido al despotismo que barrena nuestras leyes; porque no es sólo disparando proyectiles en los campos de batalla como se barren las tiranías; también lanzando ideas de redención, frases de libertad y anatemas terribles contra los verdugos del pueblo, se derrumban dictaduras, se derrumban imperios (...) y si los hechos históricos nos demuestran que la demolición de toda tiranía, que el derrumbamiento de todo mal gobierno es obra conjunta de la idea con la espada, es un absurdo, es una aberración, es un despotismo inaudito querer segregarse a los elementos sanos que tienen el derecho de elegir al Gobierno, porque la soberanía de un pueblo la constituyen todos los elementos sanos que tienen conciencia plena, que son conscientes de sus derechos, ya sean civiles o armados accidentalmente, pero que aman la libertad y la justicia y laboran por el bien de la Patria.”

Emiliano Zapata en voz de Paulino Martínez, delegado zapatista a la Soberana Convención Revolucionaria, Aguascalientes, Ags., México, 27 de octubre de 1914.

Al pueblo de México:

A los pueblos y gobiernos del mundo:

Hermanos:

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en pie de guerra contra el mal gobierno desde el 1 de Enero de 1994, se dirige a ustedes para dar a conocer su pensamiento:

I

Hermanos mexicanos:

En diciembre de 1993 dijimos ¡BASTA! El primero de enero de 1994 llamamos a los poderes Legislativo y Judicial a asumir su responsabilidad constitucional para que impidieran la política genocida que el poder Ejecutivo Federal impone a nuestro pueblo, y fundamentamos nuestro derecho constitucional al aplicar el artículo 39° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos:

“La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.”

A este llamado se respondió con la política del exterminio y la mentira. Los poderes de la Unión ignoraron nuestra justa demanda y permitieron la masacre. Pero sólo duró 12 días esta pesadilla, pues otra fuerza superior a cualquier poder político o militar se impuso a las partes en conflicto. La Sociedad Civil asumió el deber de preservar a nuestra patria, ella manifestó su desacuerdo con la masacre y obligó a dialogar; todos comprendimos que los días del eterno partido en el poder, quien detenta para su beneficio el producto del trabajo de todos los mexicanos, no puede continuar más; que el presidencialismo que lo sustenta impide la libertad y no debe ser permitido, que la cultura del fraude es el método con el que se imponen e impiden la democracia, que la justicia sólo existe para los corruptos poderosos, que debemos hacer que quien mande lo haga obedeciendo, que no hay otro camino.

Eso todos los mexicanos honestos y de buena fe, la Sociedad Civil, lo han comprendido, sólo se oponen aquellos que han basado su éxito en el robo al erario público, los que protegen, prostituyendo a la justicia, a los traficantes y asesinos, a los que recurren al asesinato político y al fraude electoral para imponerse.

Sólo esos fósiles políticos planean de nuevo dar marcha atrás a la historia de México y borrar de la conciencia nacional el grito que hizo suyo todo el país desde el primero de enero del 94: ¡YA BASTA!

Pero no lo permitiremos. Hoy no llamamos a los fallidos poderes de la Unión que no supieron cumplir con su deber constitucional, permitiendo que el Ejecutivo Federal los controlara. Si esta legislatura y los magistrados no tuvieron dignidad otras vendrán que si entiendan que deben servir a su pueblo y no a un individuo, nuestro llamado trasciende más allá de un sexenio o una elección presidencial en puerta. Es en la SOCIEDAD CIVIL, en quien reside nuestra soberanía, es el pueblo quien puede, en todo tiempo, alterar o modificar nuestra forma de gobierno y lo ha asumido ya. Es a él a quien hacemos un llamado en esta SEGUNDA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA para decirle:

Primero. Hemos cumplido sin falta el llevar las acciones bélicas dentro de los convenios sobre la guerra establecidos a nivel mundial: ello nos ha permitido el reconocimiento tácito de nacionales y extranjeros como fuerza beligerante. Seguiremos cumpliendo con dichos convenios.

Segundo. Ordenamos a nuestras fuerzas regulares e irregulares en todo el territorio nacional y en el extranjero la PRÓRROGA UNILATERAL DEL CESE AL FUEGO OFENSIVO. Mantendremos el respeto al cese al fuego para permitir a la sociedad civil que se organice en las formas que considere pertinentes para lograr el tránsito a la democracia en nuestro país.

Tercero. Condenamos la amenaza que sobre la Sociedad Civil se cierne al militarizar el país, con personal y modernos equipos represivos, en vísperas de la jornada para elecciones federales. No hay duda de que el gobierno salinista pretende imponerse por la cultura del fraude. NO LO PERMITIREMOS.

Cuarto. Proponemos a todos los partidos políticos independientes el que reconozcan ahora el estado de intimidación y de privación de los derechos políticos que ha sufrido nuestro pueblo

los últimos 65 años y que se pronuncien por asumir un gobierno de transición política hacia la democracia.

Quinto. Rechazamos la manipulación y el tratar de desligar nuestras justas demandas de las del pueblo mexicano. Somos mexicanos y no depondremos ni nuestras demandas ni nuestras armas si no son resueltas la Democracia, la Libertad y la Justicia para todos.

Sexto. Reiteramos nuestra disposición a una solución política en el tránsito a la democracia en México. Llamamos a la Sociedad Civil a que retome el papel protagónico que tuvo para detener la fase militar de la guerra y se organice para conducir el esfuerzo pacífico hacia la democracia, la libertad y la justicia. El cambio democrático es la única alternativa de la guerra.

Séptimo. Llamamos a los elementos honestos de la sociedad civil a un Diálogo Nacional por la Democracia, la Libertad y la Justicia para todos los mexicanos.

Por eso decimos:

II

Hermanos:

Después de iniciada la guerra, en enero de 1994, el grito organizado del pueblo mexicano detuvo el enfrentamiento y se llamó al diálogo entre las partes contendientes. A las justas demandas del EZLN, el gobierno federal respondió con una serie de ofrecimientos que no tocaban el punto esencial del problema: la falta de justicia, de libertad y de democracia en las tierras mexicanas.

El límite del cumplimiento de los ofrecimientos del gobierno federal a las demandas del EZLN es el que se marca asimismo el sistema político del partido en el poder. Este sistema es el que ha hecho posible que en el campo mexicano subsista y se sobreponga al poder constitucional otro poder cuyas raíces posibilitan el mantenimiento del partido en el poder. Es este sistema de complicidad el que hace posible la existencia y beligerancia de cacicazgos, el poder omnipotente de los ganaderos y comerciantes y la penetración del narcotráfico... El solo ofrecimiento de los llamados Compromisos para una Paz Digna en Chiapas provocó gran revuelo y un abierto desafío de estos sectores. El sistema político unipartidista trata de maniobrar en este reducido horizonte que su existencia como tal le impone: no puede dejar de tocar a estos sectores sin atentar contra sí mismo, y no puede dejar las cosas como antes sin que aumente la beligerancia de los campesinos e indígenas. En suma: el cumplimiento de los compromisos implica, necesariamente, la muerte del sistema de partido de Estado. Por suicidio o por fusilamiento, la muerte del actual sistema político mexicano es condición necesaria, aunque no suficiente, del tránsito a la democracia en nuestro país. Chiapas no tendrá solución real si no se soluciona México.

El EZLN ha entendido que el problema de la pobreza mexicana no es sólo la falta de recursos. Más allá, su aportación fundamental es entender y plantear que cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un nuevo marco de relaciones políticas nacionales, regionales y locales: un marco de democracia,

libertad y justicia. El problema del poder no será quién es el titular, sino quién lo ejerce. Si el poder lo ejerce la mayoría, los partidos políticos se verán obligados a confrontarse a esa mayoría y no entre sí.

Replantear el problema del poder en este marco de democracia, libertad y justicia obligará a una nueva cultura política dentro de los partidos. Una nueva clase de políticos deberá nacer y, a no dudarlo, nacerán partidos políticos de nuevo tipo.

No estamos proponiendo un mundo nuevo, apenas algo muy anterior: la antesala del nuevo México. En este sentido, esta revolución no concluirá en una nueva clase, fracción de clase o grupo en el poder, sino en un “espacio” libre y democrático de lucha política. Este “espacio” libre y democrático nacerá sobre el cadáver maloliente del sistema de partido de Estado y del presidencialismo. Nacerá una relación política nueva. Una nueva política cuya base no sea una confrontación entre organizaciones políticas entre sí, sino la confrontación de sus propuestas políticas con las distintas clases sociales, pues del apoyo real de éstas dependerá la titularidad del poder político, no su ejercicio. Dentro de esta nueva relación política, las distintas propuestas de sistema y rumbo (socialismo, capitalismo, socialdemocracia, liberalismo, democracia cristiana, etcétera) deberán convencer a la mayoría de la Nación de que su propuesta es la mejor para el país. Pero no sólo eso, también se verán “vigilados” por ese país al que conducen de modo que estén obligados a rendir cuentas regulares y al dictamen de la Nación respecto a su permanencia en la titularidad del poder o su remoción. El plebiscito es una forma regulada de confrontación Poder-partido político-Nación y merece un lugar relevante en la máxima ley del país.

La actual legislación mexicana es demasiado estrecha para estas nuevas relaciones políticas entre gobernantes y gobernados. Es necesaria una Convención Nacional Democrática de la que emane un Gobierno Provisional o de Transición, sea mediante la renuncia del Ejecutivo federal o mediante la vía electoral.

Convención Nacional Democrática y Gobierno de Transición deben desembocar en una nueva Carta Magna en cuyo marco se convoque a nuevas elecciones. El dolor que este proceso significará para el país será siempre menor al daño que produzca una guerra civil. La profecía del sureste vale para todo el país, podemos aprender ya de lo ocurrido y hacer menos doloroso el parto del nuevo México.

El EZLN tiene una concepción de sistema y de rumbo para el país. La madurez política del EZLN, su mayoría de edad como representante del sentir de una parte de la Nación, está en que no quiere imponerle al país esta concepción. El EZLN reclama lo que para sí mismo es evidente: la mayoría de edad de México y el derecho de decidir, libre y democráticamente, el rumbo que habrá de seguir. De esta antesala histórica saldrá no sólo un México más justo y mejor, también saldrá un mexicano nuevo. A esto apostamos la vida, a heredar a los mexicanos de pasado mañana un país en el que no sea una vergüenza vivir...

El EZLN, en un ejercicio democrático sin precedentes dentro de una organización armada, consultó a sus componentes sobre la firma o no de la propuesta de acuerdos de paz del gobierno federal. Viendo que el tema central de democracia, libertad y justicia para todos no

había sido resuelto, las bases del EZLN, indígenas en su mayoría, decidieron rechazar la firma de la propuesta gubernamental.

En condiciones de cerco y presionados por distintos lugares que amenazaban con el exterminio si no se firmaba la paz, los zapatistas reafirmamos nuestra decisión de conseguir una paz con justicia y dignidad y en ello empeñar la vida y la muerte. En nosotros encuentra, otra vez, lugar la historia de lucha digna de nuestros antepasados. El grito de dignidad del insurgente Vicente Guerrero, "Vivir por la Patria o Morir por la Libertad", vuelve a sonar en nuestras gargantas. No podemos aceptar una paz indigna.

Nuestro camino de fuego se abrió ante la imposibilidad de luchar pacíficamente por derechos elementales del ser humano. El más valioso de ellos es el derecho a decidir, con libertad y democracia, la forma de gobierno. Ahora la posibilidad de tránsito pacífico a la democracia y a la libertad se enfrenta a una nueva prueba: el proceso electoral de agosto de 1994. Hay quienes apuestan al periodo poselectoral predicando la apatía y el desengaño desde la inmovilidad. Pretenden usufructuar la sangre de los caídos en todos los frentes de combate, violentos y pacíficos, en la ciudad y en el campo. Fundan su proyecto político en el conflicto posterior a las elecciones y esperan, sin nada hacer, a que la desmovilización política abra otra vez la gigantesca puerta de la guerra. Ellos salvarán, dicen, al país.

Otros apuestan desde ahora a que el conflicto armado se reinicie antes de las elecciones y la ingobernabilidad sea aprovechada por ellos para perpetuarse en el poder. Como ayer hicieron usurpando la voluntad popular con el fraude electoral, hoy y mañana, con el río revuelto de una guerra civil preelectoral, pretenden alargar la agonía de una dictadura que, enmascarada en el partido de Estado, dura ya décadas. Algunos más, apocalípticos estériles, razonan ya que la guerra es inevitable y se sientan a esperar para ver pasar el cadáver de su enemigo... o de su amigo. El sectario supone, erróneamente, que el solo accionar de los fusiles podrá abrir el amanecer que nuestro pueblo espera desde que la noche se cerró, con las muertes de Villa y Zapata, sobre el suelo mexicano.

Todos estos ladrones de la esperanza suponen que detrás de nuestras armas hay ambición y protagonismo, que esto conducirá nuestro andar en el futuro. Se equivocan. Detrás de nuestras armas de fuego hay otras armas, las de la razón. Y a ambas las anima la esperanza. No dejaremos que nos la roben.

La esperanza con gatillo tuvo su lugar en el inicio del año. Es ahora preciso que espere. Es preciso que la esperanza que anda en las grandes movilizaciones vuelva al lugar protagónico que le corresponde por derecho y razón. La bandera está ahora en manos de los que tienen nombre y rostro, de gentes buenas y honestas que caminan rutas que no son la nuestra, pero cuya meta es la misma que anhelan nuestros pasos. Nuestro saludo y nuestra esperanza de que lleven esa bandera adonde debe de estar. Nosotros estaremos esperando, de pie y con dignidad. Si esa bandera cae, nosotros sabremos levantarla de nuevo...

Que la esperanza se organice, que camine ahora en los valles y ciudades como ayer en las montañas. Peleen con sus armas, no se preocupen de nosotros. Sabremos resistir hasta lo

último. Sabremos esperar... y sabremos volver si se cierran de nuevo todas las puertas para que la dignidad camine.

Por esto nos dirigimos a nuestros hermanos de las organizaciones no gubernamentales, de las organizaciones campesinas e indígenas, trabajadores del campo y de la ciudad, maestros y estudiantes, amas de casa y colonos, artistas e intelectuales, de los partidos independientes, mexicanos:

Los llamamos a un diálogo nacional con el tema de Democracia, Libertad y Justicia. Para esto lanzamos la presente:

Convocatoria para la Convención Nacional Democrática

Nosotros, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en lucha por lograr la democracia, la libertad y la justicia que nuestra patria merece, y considerando:

Primero. Que el supremo gobierno ha usurpado también la legalidad que nos heredaron los héroes de la Revolución Mexicana.

Segundo. Que la Carta Magna que nos rige no es ya más la voluntad popular de los mexicanos.

Tercero. Que la salida del usurpador del Ejecutivo federal no basta y es necesaria una nueva ley para nuestra patria nueva, la que habrá de nacer de las luchas de todos los mexicanos honestos.

Cuarto. Que son necesarias todas las formas de lucha para lograr el tránsito a la democracia en México.

Llamamos a la realización de una Convención Democrática, nacional, soberana y revolucionaria, de la que resulten las propuestas de un gobierno de transición y una nueva ley nacional, una nueva Constitución que garantice el cumplimiento legal de la voluntad popular.

El objetivo fundamental de la Convención Nacional Democrática es organizar la expresión civil y la defensa de la voluntad popular.

La soberana convención revolucionaria será nacional en tanto su composición y representación deberá incluir a todos los estados de la Federación, plural en el sentido en que las fuerzas patriotas podrán estar representadas, y democrática en la toma de decisiones, recurriendo a la consulta nacional.

La convención estará presidida, libre y voluntariamente, por civiles, personalidades públicas de reconocido prestigio, sin importar su filiación política, raza, credo religioso, sexo o edad.

La convención se formará a través de comités locales, regionales y estatales en ejidos, colonias, escuelas y fábricas por civiles. Estos comités de la convención se encargarán de recabar las propuestas populares para la nueva ley constitucional y las demandas a cumplir por el nuevo gobierno que emane de ésta.

La convención debe exigir la realización de elecciones libres y democráticas y luchar, sin descanso, por el respeto a la voluntad popular.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional reconocerá a la Convención Democrática Nacional como representante auténtico de los intereses del pueblo de México en su tránsito a la democracia.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional se encuentra ya en todo el territorio nacional y está ya en posibilidad de ofrecerse al pueblo de México como Ejército garante del cumplimiento de la voluntad popular.

Para la primera reunión de la Convención Nacional Democrática, el EZLN ofrece como sede un poblado zapatista y todos los recursos con que cuenta.

La fecha y lugar de la primera sesión de la Convención Nacional Democrática será dada a conocer en su oportunidad.

III

Hermanos mexicanos:

Nuestra lucha continúa. Sigue ondeando la bandera zapatista en las montañas del Sureste mexicano y hoy decimos: ¡No nos rendiremos!

De cara a la montaña hablamos con nuestros muertos para que en su palabra viniera el buen camino por el que debe andar nuestro rostro amordazado.

Sonaron los tambores y en la voz de la tierra habló nuestro dolor y nuestra historia habló nuestro dolor y nuestra historia habló.

“Para todos todo” dicen nuestros muertos. Mientras no sea así, no habrá nada para nosotros.

Hablen la palabra de los otros mexicanos, encuentren del corazón el oído de aquellos por los que luchamos. Invítenlos a caminar los pasos dignos de los que no tienen rostro. Llamen a todos a resistir que nadie reciba nada de los que mandan mandando. Hagan del no venderse una bandera común para los más. Pidan que no sólo llegue palabra de aliento para nuestro dolor. Pidan que lo compartan, pidan que con ustedes resistan, que rechacen todas las limosnas que del poderoso vienen. Que las gentes buenas todas de estas tierras organicen hoy la dignidad que resiste y no se vende, que mañana esa dignidad se organice para exigir que la palabra que anda en el corazón de los mayoritarios tenga verdad y saludo de los que gobiernan, que se imponga el buen camino de que el que mande, mande obedeciendo.

¡No se rindan! ¡Resistan! No falten al honor de la palabra verdadera. Con dignidad resistan en las tierras de los hombres y mujeres verdaderos, que las montañas cobijen el dolor de los hombres de maíz. ¡No se rindan! ¡Resistan! ¡No se vendan! ¡Resistan!

Así hablo su palabra del corazón de nuestros muertos de siempre. Vimos nosotros que es buena su palabra de nuestros muertos, vimos que hay verdad y dignidad en su consejo. Por

eso llamamos a todos nuestros hermanos indígenas mexicanos a que resistan con nosotros. Llamamos a los campesinos todos a que resistan con nosotros, a los obreros, a los empleados, a los colonos, a las amas de casa, a los estudiantes, a los maestros, a los que hacen del pensamiento y la palabra su vida. A todos los que dignidad y vergüenza tengan, a todos llamamos a que con nosotros resistan, pues quiere el mal gobierno que no haya democracia en nuestros suelos. Nada aceptaremos que venga del corazón podrido del mal gobierno, ni una moneda sola ni un medicamento ni una piedra ni un grano de alimento ni una migaja de las limosnas que ofrece a cambio de nuestro digno caminar.

No recibiremos nada del supremo gobierno. Aunque aumenten nuestro dolor y nuestra pena; aunque la muerte siga con nosotros en mesa, tierra y lecho; aunque veamos que otros se venden a la mano que los oprime; aunque todo duela; aunque la pena lllore hasta en las piedras. No aceptaremos nada. Resistiremos. No recibiremos nada del gobierno. Resistiremos hasta que el que mande, mande obedeciendo.

Hermanos: No se vendan. Resistan con nosotros. No se rindan. Resistan con nosotros. Repitan con nosotros, hermanos, la palabra de “¡No nos rendimos! ¡Resistimos!” Que se escuche no sólo en las montañas del Sureste mexicano, que se escuche en el norte y en las penínsulas, que en ambas costas se escuche, que en el centro se oiga, que en valles y montañas se vuelva grito, que resuene en la ciudad y en el campo. Unan su voz hermanos, griten con nosotros, hagan suya nuestra voz:

¡No nos rendimos! ¡Resistimos!

Que la dignidad rompa el cerco con el que las manos sucias del mal gobierno nos asfixian. Todos estamos cercados, no dejan que la democracia, la libertad y la justicia entren a tierras mexicanas. Hermanos: todos estamos cercados, ¡No nos rindamos! ¡Resistamos! ¡Seamos dignos! ¡No nos vendamos!

¿De qué le servirán al poderoso sus riquezas si no puede comprar lo más valioso en estas tierras? ¿Si la dignidad de los mexicanos todos no tiene precio, para qué el poder del poderoso?

¡La dignidad no se rinde!

¡La dignidad resiste!

¡Democracia!

¡Libertad!

¡Justicia!

Desde las montañas del Sureste mexicano.
Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General
del Ejército Zapatista de Liberación Nacional
México. Junio de 1994.¹⁶⁸

¹⁶⁸ EZLN. *Segunda declaración de la Selva Lacandona*. 10 de junio de 1994. Recuperado el 25 de abril de 2018 en la pág. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Bibliografía

Beuchot Puente, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*. Colección Seminarios. Cuarta edición. Facultad de Filosofía y Letras-Ítaca. México 2009.

Cerutti, Horacio y Carlos Mondragón (Comp.). *Nuevas interpretaciones de la democracia en América Latina*. Colección Democracia y Cultura. Ed. Praxis-UNAM. México 1999.

Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Trad. De Leandro Wolfson. Paidós. Madrid 1992.

-----, "La democracia". en *Revista Postdata*. No. 10. Diciembre de 2004. Pp. 11-55.

Garzón Valdés, Ernesto, y Fernando Salmerón (Ed.) *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*. UNAM-IIF. México 1993

González, Juliana, Carlos Pereyra, Gabriel Vargas Lozano. *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez*. Ed. Grijalbo. México 1985.

Guerrero Rodríguez, Pablo. *La dimensión ideológica de la filosofía mexicana*. Tesis de Licenciatura. UNAM. México 2016.

Gutiérrez Castañeda, Griselda (Ed). *En memoria de Carlos Pereyra*. Jornadas de la Facultad de Filosofía y Letras. Secretaría de Extensión académica de la FFyL. UNAM. México 1989.

Magallón Anaya, Mario. *La democracia en América Latina*. CIALC-UNAM. México 2008.

Mannheim, Karl. *Ideología y Utopía*. Fondo de Cultura Económica. México 1978.

Muñoz Rosales, Victórico. *La función social de la filosofía*. Tesis de Licenciatura. UNAM. México 1996.

------. *Racionalidad, ideología y Utopía*. Tesis doctoral. UNAM, IIFS. México 2010.

Nun, José. *Democracia ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Colección Popular. Segunda Edición. Ed. Fondo de Cultura Económica. México 2002.

Ortiz Palacios, Luis Ángel. *Teoría y política en la obra de Carlos Pereyra*. UNAM-ENEP Acatlán, Ed. Plaza y Valdés. México 2001.

Pereyra Boldrini, Carlos. *Filosofía, Historia y Política. Ensayos filosóficos (1974-1988)*. Gustavo Ortiz Millán y Corina Yturbe (Comp.) UNAM-IIF, FFyL, FCE. México 2010.

------. *Sobre la democracia*. Ed. Cal y Arena. México 1990

Ricoeur, Paul. *Ideología y Utopía*. Comp. Por George H. Taylor. Gedisa. Barcelona 1997.

Rodríguez Rosales. Moisés. *El concepto de Ideología en Carlos Pereyra*. Tesis de licenciatura. FFyL UNAM. México 2015

Sahlins, Marshall. *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Trad. De Liliana Andrade Llamas. FCE. México 2011

Sánchez Vázquez, Adolfo. *A tiempo y destiempo. Antología de ensayos*. FCE. México 2003.

------. *Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser*. Ed. Grijalbo. México 1983.

------. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. Segunda reimpresión. FCE-UNAM. México 2007.

------. *Ética y política*. FCE-UNAM, FFyL. México 2007.

------. *Filosofía de la Praxis*. Tercera reimpresión. Ed. Siglo XXI. México 2013.

Sartori, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Trad. De Miguel Ángel González Rodríguez y María Cristina Pestellini Laparelli Salomon. Taurus. México 2003.

Silva, Ludovico. *Teoría y práctica de la ideología*. Ed. Nuestro Tiempo. México 1971.

Schumpeter, Joseph. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Trad. De José Díaz García. Tercera Edición. Ed. Aguilar. México 1952.

Vargas Lozano, Gabriel. *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*. FFyL-UNAM. México 1995.

------. *Intervenciones filosóficas ¿Qué hacer con la filosofía en América Latina?* UAEM. México 2007.

Verón, Eliseo. *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Ed. Gedisa. España 1996.

Villoro, Luis. *El concepto de ideología y otros ensayos*. Biblioteca universitaria de Bolsillo. FCE. 2016.

------. *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. FCE. México 1997

------. *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*. Tercera edición. Ed. Cien de México. SEP. México 1986.

------. *Estado plural, pluralidad de culturas*. Paidós-UNAM. México 1998.

------. *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. Prólogo de Luis Hernández Navarro. FCE. México 2015.

------. *Tres retos de la sociedad por venir. Justicia, democracia, pluralidad*. Ed. Siglo XXI. México 2009.

Žižek, Slavoj, y otros. *Arte, ideología y capitalismo*. Ediciones Pensamiento. Círculo de Bellas Artes, FCP. Madrid 2008.

------. *El sublime objeto de la ideología*. Trad. De Isabel Vericat Nuñez. Sexta reimpresión. Ed. Siglo XXI. México 2016.

Obras de consulta

Beuchot, Mauricio. *Ordo Analogiae. Interpretación y construcción del mundo*. IIFI-UNAM. México 2012.

Bobbio, Norberto. *El futuro de la democracia*. Trad. De José Fernández Santillán. Segunda Edición. FCE. México 2000.

Bonfil Batalla, Guillermo. *México Profundo. Una civilización negada*. Ed. Grijalbo. México 1997.

Cerutti Guldberg, Horacio y Rodrigo Páez Montalbán (Coord.) *América Latina: Democracia, pensamiento y acción. Reflexiones de utopía*. UNAM, CCyDEL, Plaza y Valdés. México 2003.

Cordera Campos, Rolando. Raúl Trejo Delarbre, Juan Enrique Vega (Coords.) *México. El reclamo democrático. Homenaje a Carlos Pereyra*. Ed. Siglo XXI. México 1988.

Córdova, Arnaldo. *La nación y la Constitución: la lucha por la democracia en México*. Claves Latinoamericanas. México 1989.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Prefacio de Jean-Paul Sartre. Trad. Julieta Campos. FCE. México 2003.

González Casanova, Pablo. *La democracia en México*. Serie popular. Era. Decimoprimera edición. México 1979.

González Casanova, Pablo y Enrique Florescano (Coord.) *México, hoy*. Séptima edición. Siglo XXI, México 1983.

Guerrero Guerrero, Ana Luisa. *Filosofía Política y derechos humanos*. Segunda Edición. CIALC-UNAM. México 2014.

----- *Filosofía y pueblos indígenas. Derechos humanos en América Latina*. CIALC-UNAM. México 2016.

Habermas, Jürgen. *Identidades nacionales y posnacionales*. Tecnos. Madrid 1989.

Magallón Anaya, Mario. *Discurso Filosófico y conflicto social en Latinoamérica*. Colección Filosofía e historia de las ideas en América Latina y el Caribe. CIALC-UNAM. México 2007.

------. *Filosofía y política mexicana en la Independencia y la Revolución*. Ed. Quivira. México 2013.

Marx, Karl. *El Capital*. Trad. Advertencia y notas de Pedro Scaron. Ed. Siglo XXI. México 2014.

Marx, Karl y Friedrich Engels. *La ideología alemana*. Ed. Pueblos Unidos. Uruguay 1968.

Mill, John Stuart. *Consideraciones sobre el gobierno representativo*. Alianza ed. Madrid 2001.

Mondragón, Carlos y Alfredo Echegollen (Coord.). *Democracia, cultura y desarrollo*. Colección democracia y cultura. Ed. Praxis-UNAM. México 1998.

Moreno, Collado, Jorge. *La democracia social en México*. ICAP-PRI. México 1982.

Nussbaum, Martha C. *Los límites del patriotismo. Identidad, pertenencia y «ciudadanía mundial»*. Comp. Joshua Cohen. Paidós. España 1999.

O’Gorman, Edmundo. *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir*. FCE. México 1999.

Pérez Padilla, José Luis. “La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821” en *Revista Takwá* No. 14, Otoño 2008. Pp. 169-174.

Revueltas, José. *México, democracia bárbara*. Posada, México 1977.

Toqueville, Alexis de. *La democracia en América*. FCE. México 1984.

Urrego Ardila y Javier Torres Parés (Ed.). *La nación en América Latina. De su invención a la globalización neoliberal*. IIH-UMSNH. México 2006.

Velasco Gómez, Ambrosio. *Aspectos epistemológicos, hermenéuticos y políticos de la diversidad cultural*. Colección Seminarios. FFyL, DGAPA-UNAM. México 2014.

Velasco Gómez, Ambrosio, Elisabetta Di Castro y Maria Julia Bertomeu (Coords.). *La vigencia del republicanismo*. FFyL, DGAPA-UNAM. México 2006.

Villegas, Abelardo. *Arar en el mar: La democracia en América Latina*. Colección Las ciencias sociales. CCyDEL-UNAM. Miguel Ángel Porrúa. México 1995.

Fuentes electrónicas

EZLN. *Segunda declaración de la Selva Lacandona*. 10 de junio de 1994. Recuperado el 25 de abril de 2018 en la pág.

<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/06/10/segunda-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

Rajoy, Mariano. Discurso pronunciado en la Cámara de los Diputados el día 10 de octubre de 2017. Consultado el 10 de marzo de 2018. En pág. Web: <https://www.youtube.com/watch?v=cZTCWpbZfNA&t=1125s>