



Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

La Democracia en la Historia
(hacia una Arqueología de la Democracia)

Tesina que para obtener el Título de:

Licenciado en Ciencias Políticas y Administración Pública (CP)

presenta:

Slaymen Bonilla Núñez

Asesor:

Dr. Ricardo Uvalle Berrones

México, D.F., a 10 de octubre del 2014.



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.

La Democracia en la Historia

(hacia una Arqueología de la Democracia)

“Si hubiese un pueblo de dioses, se gobernaría democráticamente. Más un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres” (J. J. Rousseau, El Contrato Social)

Índice

Introducción	2
El problema de la definición	4
1. Evolución del concepto de democracia	7
1.1. Democracia en la Antigüedad.....	7
1.2. Democracia Renacentista.....	12
1.3. Democracia Moderna.....	15
2. Tipos de democracia	32
2.1. Democracia Económica.....	32
2.2. Democracia Social.....	33
2.3. Democracia Política.....	34
3. Democracia Contemporánea (entre una democracia formal y una material)	38
3.1. La democracia formal.....	38
3.2. La democracia material.....	43
3.3. Entre la derecha y la izquierda (democracia formal-material).....	47
3.4. El ciudadano total (ciudadanía plena vs ciudadanía incompleta).....	53
Conclusiones	65
Bibliografía	68

Introducción

Democracia, un concepto utilizado cotidianamente en nuestro tiempo. La democracia es, hoy en día, el baluarte de cualquier sistema político que se precie de serlo o esto es, al menos, lo que –utilizando la terminología heideggeriana– “se dice”. Hoy casi cualquier persona –en occidente– parecería asumir a la democracia *per se*, dando, incluso, la vida por ella. Pero esto no siempre fue así. Por ello es urgente que en estos tiempos de *democracifilia*, es decir, de amor incondicional por la democracia, en que este concepto se ha vuelto una moda aceptada directamente por estudiosos y por el pueblo (opinión pública), y que se ha vuelto casi una categoría dogmática del “pensamiento avanzado”, volvamos a preguntarnos por la “esencia” de la democracia. Ése es el objetivo de este trabajo: comenzar a re-pensar la democracia y mostrar si la democracia actual es congruente con sus principios y fundamentos, con aquello que la constituyó. Para ello se revisarán los períodos de la evolución conceptual de la democracia, poniendo atención a los cambios de paradigma que en ella se suscitaron. A esto es a lo que llamo, en el presente trabajo, Arqueología.

Con todo esto se planteará la pregunta de si existe la posibilidad de alcanzar la forma de gobierno conocida como democracia, o si ésta es una más de las utopías creadas por el hombre. Además, se quieren mostrar los factores que diferencian lo que actualmente conocemos por democracia de lo que ésta fue en sus inicios y en su desarrollo estructural-histórico. Al final se verá si las categorías coinciden o si hay un *desfase categorial* respecto a este concepto. De otra manera: se mostrará que nuestra concepción de democracia dista mucho de la trazada por la filosofía política, al menos hasta Montesquieu y Rousseau y que lo que actualmente llamamos democracia es sólo un procedimentalismo formal, carente de contenido material.

Con ello se pretende exponer una manera diferente de acercarse al concepto de democracia. Haciendo un análisis completo de ella puedo *retomar* algunos puntos básicos que dicho concepto pide, plantea. La Ciencia Política puede enriquecerse de los aportes de la Filosofía Política, enlazados en la Teoría Política. La búsqueda y el esclarecimiento conceptual son la base de la filosofía.

Así, la ciencia política no puede olvidar su compromiso con ella, en pos de mejorar su marco conceptual y sus posibles impactos en los diversos estudios empíricos e institucionales. Una y otra van de la mano.

En esto radica la importancia de esta Tesina: en plantear, en un discurso interdisciplinario, la posibilidad de revisar un concepto que atañe a ambas disciplinas. Si repensamos la democracia, desde la filosofía y la ciencia política, podremos encontrar sus puntos débiles y fuertes y, con la reflexión futura adecuada, proponer soluciones. Esto es, hacernos conscientes de la significación y el peso histórico que tiene la democracia y, con ello, reformular muchas de las actuales teorías y redirigirlas hacia una *democracia de la liberación*.

Para abordar todo lo anterior propongo el siguiente orden:

En el primer apartado revisaré tres períodos, centrándome únicamente en este aspecto arqueológico, es decir, en mostrar el cambio de concepción que se generó en torno a la democracia. El primero será el de la Antigüedad, específicamente con los griegos (pero sin dejar de lado algo de Medieval). El segundo abarcará el Renacimiento, retomando, sobre todo, a Maquiavelo¹. Por último, veremos la Modernidad, iniciando con Hobbes y terminando con la separación de la democracia en dos vertientes: la material y la formal. Con ello cumpliremos la primera parte de la recuperación de las bases, los “fósiles” de la democracia.

En el segundo apartado me enfocaré en la teoría de G. Sartori sobre los tipos de democracia (económica, social y política). Con ello podré desglosar las diversas implicaciones que ella tiene en diferentes campos de la vida cotidiana.

El tercer apartado tiene como objetivo realizar un esbozo de lo que considero es el punto clave de las consideraciones y debates contemporáneos en torno a la democracia. Es su división en dos grandes escuelas: la formal-procedimental, heredera del liberalismo y la material, heredera de una tradición más de corte marxista. Lo que de igual manera lleva a la dicotomía “izquierda-derecha” y a la de “ciudadanía plena-ciudadanía incompleta”.

¹ Hay que aclarar que Maquiavelo es, por su pensamiento, un Moderno; sin embargo, he decidido conservar una visión del tiempo más lineal sólo en cuanto al avance de las épocas, esto para facilitar la inclusión de los autores respecto a los años en que les tocó vivir.

Por último daré mis conclusiones, en las hay un intento de entender cómo y hacia dónde puede generarse un debate actual sobre la democracia.

Es importante hacer notar que esta división también puede adaptarse a la propuesta de Gerardo Ávalos Tenorio, quien ubica la democracia en varios niveles. El primero es el *descriptivo*, ligado a las características centrales de la democracia, y que puede analogarse a la primera parte de mi trabajo. El segundo es el explicativo, que “consiste en hallar su lógica interna en función de un principio que le otorgue un principio determinado”². Aquí se presentará una visión crítica del concepto de democracia. Esto se corresponde con los apartados dos y tres de mi trabajo. Así, mientras Gerardo Ávalos construye su explicación desde la evolución del concepto de Estado, yo lo haré desde la clasificación de Sartori (democracia económica, social y política) y desde el concepto de ciudadano. Por último, los niveles normativo (juicios de valor) y prescriptivo (recomendación práctica) atravesarán todo el trabajo, mas no por ello confundiendo con los otros niveles. Además, tendrán mayor presencia en las conclusiones del presente.

² Gerardo Ávalos Tenorio, **Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado**, p. 30.

Preliminar

El problema de la definición

Lo primero que se ha de hacer para hablar de democracia es definirla; pues el dar materia a un concepto que parece tan nuestro (pues se usa cotidianamente), pero que si intentáramos pensar a fondo se nos volcaría como algo ajeno, es el primer paso para poder emitir juicios (buenos o malos) de su naturaleza y de su efectividad política, pues queda “claro que el juicio depende de la definición o de nuestra idea sobre qué es la democracia, qué puede ser o qué debe ser”³. Pero, definir la democracia no es tarea fácil. Democracia parece tener varias acepciones. La primera es la literal y si ésta es la verdadera y total definición de democracia entenderemos por ella: poder (kratos) del pueblo (demos). “Mas de esta manera habremos resuelto sólo un problema de etimología: únicamente se ha explicado el nombre. Y el problema de definir la democracia es mucho más complejo”⁴, pues más bien la pregunta debe redirigirse hacia la causa final: el término democracia está para algo. La pregunta es: ¿para qué?

Existe otra forma para tratar de definir a la democracia, en ésta, la democracia se desdobra para procurarse en dos vertientes: la definición prescriptiva y la definición descriptiva. La primera versa sobre el deber; cómo debe ser la democracia o qué debe de ser, la segunda sólo nos dice lo que es o ha sido, la primera es filosófica-política, la segunda es histórico- crítico-descriptiva.

El problema aquí radica en que puedan llegarse a entrecruzar los ideales y los hechos, y en vez de sacar una sola definición, se “establezcan” dos democracias, algo que complicaría más nuestra tarea.

Otro camino nos indicaría que la democracia está dividida en tres: la democracia política, la social, y la económica, que más adelante se analizarán a fondo.

Pero al igual que en la vía anterior, el problema es el mismo: a saber, si la democracia es una o muchas. “A nivel empírico es claro que las democracias son muchas”. Pero esto se contraría con la especulación teórica, que “discute si existe

³ Giovanni Sartori, *¿Qué es la democracia?*, p. 21.

⁴ *Ídem.*

un filón central, una teoría *mainstream*, o si tal vez sólo existen teorías democráticas en plural [...]”⁵.

Ante tal momento es deber del autor tomar o retomar alguna postura con la cual dar por sentada la base sobre la que se dialogará. El presente trabajo se inclinará, en ello, por la postura de Giovanni Sartori, que sostiene que la democracia “está dividida únicamente por la discontinuidad que separa la democracia de los antiguos, de la democracia de los modernos”. [Y que] la teoría completa de la democracia es conjuntamente a) descriptiva y prescriptiva, y también b) es de aplicación de la teoría a la práctica”⁶.

Por ello el trabajo de la democracia se divide en dos partes: una en la cual se expondrán la doctrinas de los principales autores de la antigüedad y de la modernidad sobre la democracia, para con ello cumplir con la primera división, la de entender a la democracia en sus dos líneas (pasado- presente) y verificar si en realidad hay discontinuidad.

La segunda parte hablará sobre los tipos de democracia, en donde la realidad va ligada a la teoría.

Sea con esto entendido lo referente al problema que plantea el siquiera hablar de democracia y la solución presentada, que dará pie al diálogo histórico y, éste, a su vez, a la descripción y a la prescripción.

⁵ *Ibíd.*, p. 28.

⁶ *Ibíd.*, p. 29-30.

1. Evolución del concepto de democracia.

1.1 Democracia en la Antigüedad

Una de las primeras preguntas sobre política y regímenes que nos hacen los antiguos es: ¿de dónde nace la democracia?, pues si intentamos descubrir su naturaleza, primero hemos de dar noción de sus orígenes.

“Nace, pues, la democracia [...] cuando los pobres, victoriosos de sus contrarios, matan a unos, destierran a otros, y comparten igualitariamente con los que quedan en el gobierno y las magistraturas, que en este régimen, además, suelen cubrirse por sorteo”⁷. Con lo que para el propio Platón la democracia se origina por las armas o por el miedo. La democracia, empieza tal cual, por ser un régimen de guerra, no virtuoso, que busca la libertad y que por el desconocimiento de los preceptos básicos sobre ella, llega a viciarse en una especie de libertinaje, pues permite al sabio no gobernar, dispensa guerras y paz por igual y da al sujeto, en la diversidad de su carácter, la posibilidad de observar o ignorar las leyes de acuerdo a la apelación de la libertad⁸.

La democracia se permite todo tipo de valores y circunstancias, dando en ellas la justificación libertaria, promoviendo una supuesta igualdad entre individuos, sin entender en ella, la diferencia entre lo ontológico, lo ético y lo político. Ciertamente que todos somos seres humanos, pero no todos tenemos comportamientos virtuosos y, menos aún, que éstos se vean reflejados en el bienestar de la República.

Por tanto, “la democracia [...] es un régimen, por lo que puede verse, placentero, anárquico y abigarrado, que dispensa indistintamente una especie de igualdad tanto a los iguales como a los desiguales”⁹. Y se dice de ella que es anárquica por diversas cuestiones, primero, puesto que glorifica la bandera de la libertad, pero sin darse cuenta del momento en que por la variación, ésta se convierte en desorden en el plano constitucional. Y, además, se ve que si todos gobiernan, nadie gobierna y que esto es lo que busca el anarquismo. Pero esto no

⁷ Platón, **La República**, p. 297.

⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 298.

⁹ *Ibid.*, p. 299.

es parte de la presente discusión, por lo que sólo debe ser entendido como un supuesto precario, derivado, eso sí, de consecuencias lógicas.

Aristóteles es más sistemático en su clasificación y es uno de los precursores de lo que puede ser denominado como “política comparada”. Esta categoría refiere a la clasificación de regímenes que se pertenecen en su naturaleza, pero que se desvían en sus intereses. Aquí tenemos, que “cuando el uno, la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, esos regímenes serán necesariamente rectos”; y por el contrario, cuando estas formas persiguen un “interés particular, del uno, de la minoría o de la masa son desviaciones”¹⁰.

En esta tónica Aristóteles comienza por clasificar y comparar los regímenes, mencionando la parte recta y su contraparte.

El cuadro comparativo queda de la siguiente manera:

Forma recta		Forma desviada
Monarquía	————→	Tiranía
Aristocracia	————→	Oligarquía
República	————→	Democracia

Es importante hacer la aclaración correspondiente a la república y a la democracia. La primera “recibe el nombre común a todos los regímenes”¹¹; pero siendo sobre todo el régimen de los combatientes. Pues en ella se divisa un serio problema: “pues uno solo o unos pocos pueden distinguirse por su excelencia pero un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud”¹². Pero en la república, como ha sido mencionado, la virtud es la del combate, la guerrera, “pues ésta se da en la masa”¹³. En cambio la democracia no representa esta virtud, pues a pesar de que se pueda poseer la cualidad guerrera, no se emplea en el bien de todos, sino en el personal, con lo que surgiría una descompensación y un estado constante de guerra.

¹⁰ Aristóteles, **La Política**, p. 171.

¹¹ *Ídem.*

¹² *Ibíd.*, p. 172.

¹³ *Ídem.*

Aquí la democracia tiene una característica fundamental: que los soberanos “no poseen gran cantidad de bienes, sino que son pobres”¹⁴. De esto puede ser deducido el gran problema que se veía desde la antigüedad en la democracia; el que los que gobiernan tienen poca instrucción sobre el arte político, por lo que sus decisiones al respecto del fin de la ciudad- estado no serán las más armónicas ni las más virtuosas.

Esta masa que se menciona se ve como totalidad, pero además como ignorancia, puesto que ya se dijo que la democracia es el gobierno de todos (masa) y este gobierno de todos es el de los pobres y éstos sólo poseen una virtud: la guerrera¹⁵, dejando de lado otras como la templanza, la prudencia y la justicia y más ampliamente su consistencia: la sabiduría. Pues “un número mayor es ya difícil que alcance la perfección en toda clase de virtud”¹⁶.

Esto podría conducirnos a la actualidad. La democracia se ha vuelto un gobierno de masas, en donde no se necesita más virtud que la de tener la mayoría de edad para votar, lo cual, en el procedimiento democrático implica una toma de decisión política, por lo que no se necesita más virtud (por ejemplo, en educación), que la que da la edad. Aunque esto también parece ser falaz en muchos pueblos, en los que la demagogia termina por consumir a dicha masa en beneficio de una clase (élite) política anquilosada.

Cicerón, aunque sin mencionar la palabra democracia, habla de la Ciudad Popular, definiendo ésta como la Ciudad donde “todo el poder está en el pueblo”.

Y aunque para este autor las tres formas de gobierno¹⁷ son tolerables, la referente al pueblo es la menos aceptable¹⁸.

El principal defecto que se le ve a esta forma de gobierno es su igualdad mal entendida (inicia), “toda vez que no permite ninguna distinción por méritos”¹⁹. Y por el contrario, su gran acierto es el clamor de la libertad²⁰, pero esta libertad no debe ser sólo de nombre; porque puede pasar que “efectivamente el pueblo

¹⁴ *Ibid.*, p. 173.

¹⁵ Relacionada con la virtud de la fortaleza.

¹⁶ *Ibid.*, p. 172.

¹⁷ Mantiene la clasificación antigua: Reino (monarquía), Aristocracia, y Ciudad Popular (democracia).

¹⁸ Cfr. Marco Tulio Cicerón, **La República**, p. 31.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 39.

emite sus votos [...]; pero sólo da aquellas cosas que, aunque no quiera tiene que dar [...] Porque el pueblo está excluido del poder, de la función deliberativa [...]”²¹, algo que parece hacer clara mención a las democracias de nuestros tiempos, que son más representativas que participativas.

Pero viendo la característica de la libertad como principal arma de una democracia bien entendida, debemos preguntar: ¿Qué pasa cuando esta licencia se exagera y se malinterpreta? La respuesta que da Cicerón es aquella que ya nos había dado Platón, pues de él toma las siguientes palabras:

Cuando el pueblo, con sus fauces insaciables reseca por la sed de libertad, bebe con avidez, servida por malos servidores, la libertad, no moderadamente templada, sino demasiado pura entonces los magistrados y los hombres principales si no son blandos y sumisos y si no sirven, pródigos, la libertad del pueblo, éste los persigue [...]”²².

Entonces la libertad muta lo que parecía más o menos aceptable (pues recordemos que dentro de las formas de gobierno para Cicerón ésta es la menos aceptable) y así, “de una libertad sin límite nace el tirano y la más injusta y más dura esclavitud”²³.

Con esto se demuestra que si en un estado normal la Ciudad Popular o democracia no es lo mejor, menos aún si se prevén los efectos que consigo pueda traer una posible mutación hacia la injusticia.

El último autor que se verá en lo que puede ser denominada la concepción antigua de la democracia es Tomás de Aquino.

Este filósofo sostiene opiniones similares a las de sus antecesores y más cercanas a las de Aristóteles, incrementando sólo un paradigma teológico, que pone a Dios como figura centro y que intentará dar un régimen que se acerque a esta figura, que basada en la unidad²⁴, se asemeja a la Monarquía.

Ante esto, se repiten los cambios en la formas de gobierno, dependiendo de si éstas se dirijan al bien común o al bien particular.

²¹ *Ibíd.*, p. 34.

²² *Ibíd.*, p. 47.

²³ *Ibíd.*, p. 49.

²⁴ El Ser como fundamento metafísico de la Política.

“El gobierno inicuo ejercido por muchos, se denomina democracia”. Siendo de esta forma el pueblo, un único tirano²⁵.

“El bien y la salvación” es objetivo de una sociedad, y para lograr éste se ha de conservar su unidad, a la que se llama paz. “Luego un régimen será tanto más útil cuanto más eficaz fuere en conservar la unidad de la paz. Y llamamos más útil a lo que conduce mejor a su fin. Porque evidentemente mejor puede lograr la unidad lo que es uno por sí mismo que muchos”²⁶. Y es esta la clave para entender la inoperancia de la democracia, pues en ella, es claro que el gobierno es de muchos, pero si se quiere procurar la paz y el bien, la unidad se debe de mantener y esta unidad es más probable que se dé en una monarquía que en una democracia²⁷. Pues al contrario de lo que se piensa con frecuencia, “un régimen pluralista no se convierte en una tiranía menos infrecuentemente que el monárquico, si no tal vez con más frecuencia”²⁸. Prontamente se ve cómo todo régimen pluralista posee además de una naturaleza no tan apetecible, una serie de consecuencias indeseables y cómo la democracia es el más plural de los sistemas. Sin embargo, “si se desvía el régimen de la justicia, conviene más que haya muchos para que sea más débil y se obstaculicen mutuamente. Luego entre los regímenes injustos el más tolerable es la democracia, el peor la tiranía”²⁹.

Las lecciones de estos grandes, nos han dejado en claro cuál era la situación valorativa de la democracia en la antigüedad. Veámosla brevemente: la democracia es el sistema de gobierno de masas, en donde se clama febrilmente por una libertad inicua, es, además, un régimen que surge del miedo y que tiende a la anarquía y a la tiranía, por lo que es un forma de gobierno negativa, donde la virtud es casi nula y está desviada, sí hacia la mayoría, pero dentro de ésta, a los intereses de cada particular, por lo que tiende al conflicto, pues carece de unidad y de determinación sapiencial en las decisiones que atañen a la República, pues siempre será mejor lo uno que lo múltiple.

²⁵ Tomás de Aquino, **La Monarquía**, p. 9.

²⁶ *Ibíd.*, p. 13.

²⁷ Se debe aclarar que el objetivo de este trabajo no es ensalzar y preferir a la monarquía en los regímenes de gobierno, sino simplemente describir lo que para el autor es el opuesto de la democracia (donde uno es malo y el otro bueno); concretizando, eso sí, en la democracia como uno de los sistemas más injusto y viciosos.

²⁸ *Ibíd.*, p. 28.

²⁹ *Ibíd.*, p. 19.

1.2. Democracia Renacentista

Ahora es tiempo de analizar el período Renacentista, para descubrir si los cambios paradigmáticos del sentido del conocimiento arrojan algo nuevo sobre la democracia; si la concepción sigue siendo en la tónica ya vista o si hay algo que se haya pensado como mejor en este gobierno.

Posteriormente a esta etapa antigua, la humanidad entró en una especie de conformismo sobre la filosofía política, ya desde la Edad Media se venía viendo un olvido de esta disciplina, diversas causas pueden ser atribuidas al fenómeno: el teocentrismo, el surgimiento de nuevas culturas³⁰, el conformismo por las doctrinas griegas, etc. Autores que decidieron introducirse en estos temas hay pocos y quizá de forma plena solamente veamos a San Agustín y a Santo Tomás de Aquino, a quien ya hemos revisado.

Entonces tenemos que mirar a un nuevo período, donde por razones diversas, se tuvo que volver a pensar en la política: el Renacimiento, del que retomaremos a dos autores. Primero a aquel que arrastra un poco de formación escolástica, pero que incluye al hombre en los designios divinos, algo imposible por aquellos tiempos: Dante Alighieri, el hombre que bajó a los infiernos para traernos noticia de ellos. El otro, el que retó las concepciones morales de sus tiempos y mostró que la política puede ser independiente de los juicios valorativos tradicionales (ética grecolatina): Nicolás Maquiavelo.

Dante sigue la línea de Tomás de Aquino. En su *Monarquía* hace notar desde páginas iniciales su repulsión a la democracia:

El género humano es por sí mismo, y no en virtud de otro, sólo si gobierna un Monarca, pues sólo entonces pueden rectificarse los regímenes políticos desviados – es decir, las democracias, las oligarquías y las tiranías-, que lo someten a servidumbre, como podremos observar si recorremos el mundo y vemos que gobiernan reyes, aristócratas, quienes llamamos “los nobles” y pueblos celadores de la libertad³¹.

Es fácil ver en este párrafo la gran influencia del que Dante llama el Filósofo³², pues los tipos de regímenes son los mismos, a la vez que se emplea la

³⁰ Anglos, Galos, Alamanes, Teutones, etc.

³¹ Dante Alighieri, **La Monarquía**, p. 26.

³² Aristóteles.

misma política comparada. La democracia vuelve a verse desprovista de bondad debido a su celo (irracional) por la libertad. Además, otro defecto la persigue: pues siendo una clase de poder, se afirma “que ningún poder participado por muchos sujetos distintos de diferentes especies es la perfección suprema de cada uno de ellos”³³. Pues se entiende que “los que poseen una inteligencia vigorosa deben, por exigencia de la misma ejercer su autoridad sobre los demás”³⁴.

Este es el mismo principio que ya había sido planteado: la meritocracia, modelo aristotélico-biologista, que ve, en algunos hombres, capacidades dadas para la dominación y, en otros, capacidades para la obediencia³⁵. La razón parece simple para el florentino, “cuando varias cosas se ordenan a un mismo fin, conviene que una de ellas sea la que regule y gobierne y que las demás sean reguladas y gobernadas”³⁶. ¿Por qué? Dos argumentos se dan: la autoridad (el prestigioso nombre de quien lo dice), una evidente falacia a la autoridad y la razón inductiva, que ve que el hombre se dirige a la felicidad siendo regido por la facultad intelectual³⁷.

Sabemos que Dante nunca se especializó en temas filosóficos, pero por medio de estas ideas podemos atisbar los juicios de su época, donde la democracia sigue siendo vista como algo perjudicial por los mismo lineamientos que lo había sido para los antiguos. Hasta aquí la razón sigue sin entender “el poder del pueblo”.

Llegados a este punto y gracias a los últimos dos autores, nos hemos encontrado con que el odio a la democracia también tiene un carácter religioso, pues argumentos sobre la unidad de Dios marcan el cómo debe verse influenciada la “política terrenal”. Nicolás Maquiavelo comienza a deshacerse de estas pautas establecidas por el medioevo y la escolástica para constituir una política más concreta, más pragmática, que deja de lado el posible conocimiento sobre Dios y la influencia que éste debe tener en nuestras vidas, para ceñirse al conocimiento

³³ *Ibid.*, p. 7.

³⁴ *Ibid.*, p. 9.

³⁵ Cfr. *Op. Cit.*, Aristóteles, Libro I.

³⁶ Cfr. *Op. Cit.*, Dante Alighieri, p. 11.

³⁷ *Ídem.*

del hombre y de la administración que éste debe procurarle a su Estado o principado.

Maquiavelo de nueva cuenta hace un breve recuento de las formas de gobierno, dando por más exactas aquellas divididas en seis partes, “de las cuales tres son pésimas y las otras tres buenas en sí mismas, aunque se corrompen tan fácilmente que llegan resultar perniciosas”³⁸. Las formas son prácticamente las mismas, monarquía que fácilmente se vuelve tiranía, la aristocracia que se enajena a las oligarquía “y el gobierno popular que se convierte en licencioso sin dificultad”³⁹. Esto implica una visión cíclica de la historia, influenciada por el griego Polibio, en donde en el momento del colapso de un gobierno hay un retorno necesario a los orígenes, por ejemplo, si una República está ya en estado de descomposición, “se debe regresar a la monarquía bajo el gobierno de un príncipe dotado de plenos poderes que reconduzca al pueblo a la antigua virtud, cuando las costumbres eran sanas, austeras, y respetadas las leyes, ferviente el amor a la patria y la religión un sentimiento unificador. La monarquía, una vez cumplida su obra de regeneración, dará paso a la república”⁴⁰

Gracias a esto vemos una nueva dificultad que el propio Cicerón ya había planteado y es que si se elige uno sólo de los regímenes, las posibilidades de que degeneren en alguno de los indeseables es enorme, pues dicho está que la corrupción de uno a otro es casi ineludible. Maquiavelo lo expresa de la siguiente manera: “[...] si el organizador de una república ordena la ciudad según uno de los regímenes buenos, lo hace para poco tiempo, porque irremediablemente, degenerará en su contrario, por la semejanza que tienen, en este asunto, la virtud y el vicio”⁴¹.

Para caracterizar en práctica su discurso, Maquiavelo recurre a los ejemplos históricos. En ellos las metamorfosis del gobierno son explicitadas con cierta claridad. En el punto de la democracia nos encontramos con lo siguiente:

³⁸ Nicolás Maquiavelo, **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**, p. 35.

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ Annunziata Rossi, “Maquiavelo y la concepción cíclica de la historia”, *La Jornada*

⁴¹ *Op. Cit.*, Nicolás Maquiavelo, p. 35.

Este gobierno popular se mantuvo algún tiempo, pero no mucho, sobre todo después que se extinguió la generación que lo había organizado, pues rápidamente se extendió el desenfreno, sin respetar a los hombres públicos ni privados, de modo que, viviendo cada uno a su aire se hacían cada día mil injurias⁴².

Hasta que, para acallar esta falta de orden, hubo que regresar al principado que, en un inicio, había sido desechado por la misma razón: su des-virtuación. Y “de grado en grado, se volvió de nuevo al desorden”⁴³. El ejemplo que se da para la comprobación fáctica de esto es el de Solón, quien quiso únicamente dar leyes populares a Atenas, viendo al final de sus días cómo esto producía la tiranía de Pisístrato⁴⁴.

La solución es concisa, incorporar las tres formas de gobierno, para que así la República se mantenga en orden. Lo mismo que Cicerón había considerado oportuno en la conservación de los gobiernos y sus ciudades.

Como vemos, Maquiavelo no presenta una idea de desprecio a la democracia, pues ahora, a diferencia de todo lo que veníamos observando, aparece registrada como una forma de gobierno buena. De éstas, la menos deseable quizá, pues en orden es la menos importante de las tres correctas. Sin embargo, el problema que se dará con cualquiera será el mismo, pues el autor ve como inminente en cualquiera de ellas la decadencia. Pero en cualquier caso determinará que un régimen de sólo una de ellas es peligroso para la ciudad y que, por lo mismo, y si se quiere conservar y perpetuar el Estado, se habrán de fusionar para crear una armonía más duradera y perfecta.

1. 3. Democracia Moderna

Entonces llegamos a la etapa de las Ilustraciones, donde comienzan por desecharse los dilemas divinos, y comienza a pensarse en el hombre y en su capacidad para razonar. Cada individuo tiene la capacidad de especular lo que quiera, aún por encima del orden de lo que se había considerado intocable⁴⁵. Algo característico de un probable sistema social son los llamados Estados pre-políticos, con los que, por primera vez, se puede pensar al hombre fuera de la sociedad y, por ende, de la política. Por lo que se llega al individuo y a sus

⁴² *Ibid.*, p. 37.

⁴³ *Ídem.*

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵ La Iglesia y el Estado son los más grandes ejemplos.

intereses, con ello aparecerán los llamados “derechos del hombre”: la propiedad y la libertad. Son ellos, sin duda, los que crearán y darán forma a toda una nueva concepción de sociedad y de política, al mismo tiempo que estructuran la Economía⁴⁶.

Uno de los primeros autores, o quizá el primero, en dar formalidad a lo antes mencionado es Thomas Hobbes, quien en su *Leviatán* articula la “maldad natural del hombre”, razón por la cual, se constituyen los Estados, pues el hombre tiene miedo a ser devorado por su semejante y para evitar ese fatídico “destino”, decide recurrir a la conformación de una institución que le asegure dos cosas: la libertad y la paz. La formación del gobierno se basa en el miedo que se ve presente en el “estado de naturaleza” de los hombres y el gobierno o ha de preservar la paz o ha de utilizar a fondo la guerra con tal de garantizar las pasiones individuales.

En este entendido, se conforman las “diversas especies de gobierno por Institución”⁴⁷.

“La diferencia de gobiernos consiste en la diferencia del soberano o de la persona representativa de todos y cada uno en la multitud [...] el representante debe ser por necesidad o una persona o varias [...]”⁴⁸.

Ello marca sólo tres especies de gobierno: La Monarquía, “cuando el representante es un hombre; [la Democracia] cuando lo es una asamblea de todos cuantos quieren concurrir a ella; [y una Aristocracia] cuando la asamblea es de una parte solamente”⁴⁹.

Hobbes reprende a quienes quieren crear otras denominaciones de gobierno: la tiranía, la oligarquía, y la anarquía:

No son nombres de otras formas de gobierno, sino de las mismas formas mal interpretadas. En efecto, quienes están descontentos bajo la monarquía la denominan tiranía, a quienes les desagrada la aristocracia la llaman oligarquía;

⁴⁶ Como ciencia.

⁴⁷ Thomas Hobbes, *El Leviatán*, p. 151.

⁴⁸ *Ídem*.

⁴⁹ *Ídem*.

igualmente quienes se encuentran agraviados bajo una democracia la llaman anarquía⁵⁰.

La diferencia es clara, Hobbes no pretende analizar el gobierno bajo parámetros morales o éticos (tradicionales), es decir, desecha el pensamiento antiguo, que preveía que la forma de gobierno dependía, además de en la cantidad, en la virtuosidad en cómo el gobernante la utilizara y en la extensión que ésta tuviera; mientras que aquí sólo se preocupa por la cantidad de personas que estén dominando. Corroboramos, primeramente, el detrimento de las cuestiones Éticas en la Política Liberal.

¿Pero entonces, cuál es la diferencia entre estos géneros de gobierno? El autor responde de la siguiente manera: “La diferencia entre estos tres géneros de gobierno no consiste en la diferencia de poder, sino en la diferencia de conveniencia o aptitud para producir la paz y seguridad del pueblo [...]”⁵¹.

De esto se desprenderá la interpretación de la mejor forma de gobierno. El mejor gobierno será el que cumpla de manera más acabada con lo anterior.

Las pasiones del hombre son, por lo común, más potentes que su razón. De ello se sigue que donde el interés público y el privado aparecen más íntimamente unidos, se halla más avanzado el interés público. Ahora bien, en la monarquía, el interés privado coincide con el público⁵².

Esto se da puesto que ningún rey puede jactarse de la gloria o de la abundancia cuando sus súbditos, su pueblo, se encuentra en la pobreza o en la ignominia, por lo que la labor del soberano debe ser la de mantener un Estado fuerte y caudaloso. “En cambio, en una democracia o en una aristocracia, la prosperidad pública no se conlleva tanto con la fortuna particular de quien es un ser corrompido o ambicioso”⁵³. Con esto es muy claro que la democracia, y aún la aristocracia, muestran hombres viciosos. Las causas que da Hobbes son varias:

a) Que en estas dos formas de gobierno: “los titulares del mismo son personas más bien versadas en la adquisición de la riqueza que del conocimiento,

⁵⁰ *Ídem.*

⁵¹ *Ibíd.*, p. 152.

⁵² *Ibíd.*, p. 153.

⁵³ *Ídem.*

y han de dar su opinión en largos discursos, que pueden, por lo común, excitar a los hombres a la acción, pero no gobernarlos en ella”⁵⁴.

b) Que:

En las asambleas, aparte de la inconstancia propia de la naturaleza, existe otra que deriva del número. En efecto, la ausencia de unos pocos que hubieran hecho continuar firme la resolución una vez tomada [...] o la apariencia negligente de unos pocos de opinión contraria hacen que no se realice hoy lo que ayer quedó acordado.

c) Que una asamblea “puede estar en desacuerdo consigo [...] por razón de envidia o de interés”⁵⁵.

d) “Los favoritos de una asamblea son muchos, y sus allegados mucho más numerosos que los del monarca”⁵⁶.

En conclusión: “no existe un gran Estado cuya soberanía resida en una gran asamblea, que en las consultas relativas a la paz y a la guerra, y en la promulgación de las leyes, no se encuentre en la misma condición que si el gobierno estuviera en manos de un niño”⁵⁷.

La democracia no es pensable para Hobbes como la solución de los intereses particulares que sí son justificables en las personas, pues la persecución de su propio beneficio está dada por naturaleza; por lo que el Leviatán (El Estado) ha de velar por la “armonización” de éstos, para así conseguir los beneficios antes planteados con el pacto de la cesión de poder: libertad y paz.

Este es el “eterno” debate entre el liberalismo (individualismo) y el marxismo (social-colectivo). Más tarde veremos si la democracia es posible en cada uno de estos sistemas.

El siguiente autor que estructura aún más el nuevo paradigma liberal es John Locke, iniciador del empirismo, quien entiende a la sociedad en tres estados: el “estado natural”, el “estado de guerra” y la “sociedad política o civil”. Cabe señalar, que el ensayo de Locke no es precisamente una descripción profunda de sistemas políticos, como con los otros autores, sino un tratado progresivo de

⁵⁴ *Ídem.*

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 154.

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 155

evolución social. Pese a ello, el autor se ve en la necesidad de revisar las formas políticas que puede adoptar la *civitas*⁵⁸. Menciona tres tipos clásicos y exactos de gobierno. El primero, la democracia perfecta, que es donde “puede la mayoría emplear [...] poder en dictar de tiempo en tiempo leyes para la comunidad y en ejecutar por medio de funcionarios nombrados por ella esas leyes”⁵⁹. Este poder está contenido en la mayoría debido a que “al reunirse por primera vez los hombres para formar una sociedad política, la totalidad del poder de la comunidad radica naturalmente en la mayoría de ellos”⁶⁰.

Se sigue de esto, con objeto de hacer la división pertinente de gobiernos, que también se puede “colocar la facultad de hacer leyes en manos de unos pocos hombres selectos, y de sus herederos o sucesores; en ese caso en una oligarquía”. [Y, por último, cuando se coloca] en las manos de un solo hombre, y en ese caso es una monarquía”⁶¹.

En su libro, *Ensayo sobre el Gobierno Civil*, Locke nos da alternativas a los sistemas, derivaciones de los antes mencionados, como lo puede ser una “monarquía electiva” o una “monarquía hereditaria”. Éstas no las analizaremos por ser solamente matices de lo antes dicho. Por ejemplo, la monarquía hereditaria es el principio del gobierno de un solo hombre, al igual que la electiva, sólo difieren en que el poder pueda o no ser entregado de generación en generación.

De aquí son rescatables dos postulados, que son originales del liberalismo⁶²: 1) que el Estado (Liberal) está fundado sobre el pueblo, y éste es el núcleo del poder, por lo que, cumpliendo con estos requisitos, la democracia es el sistema más natural; y 2) que los hombres de sociedad, conforman un sólo cuerpo y las decisiones se toman por mayoría.

Aunque Locke no nos menciona con precisión qué sistema es preferible, pues mencionado está que su ensayo no pretende ahondar en las formas de gobierno, sino en su conformación, parece clara su inclinación a la democracia.

⁵⁸ O en palabras inglesas, la *commonwealth* (según el propio Locke)

⁵⁹ John Locke, **Ensayo sobre el Gobierno Civil**, p. 123.

⁶⁰ *Ídem.*

⁶¹ *Ídem.*

⁶² Corriente, que, como se dijo, da sus primeros pasos en la persona de Locke, al establecer a la tierra y a la libertad sobre el cuerpo y sobre el trabajo como momentos indispensables de la formación de la sociedad.

Es importante resaltar lo anterior, pues fuera de los postulados aquí presentados, Locke no nos da más razón de los sistemas, ni de sus puntos a favor o en contra. Todo parece apuntar a algo más natural, y como la sociedad es creada por el conjunto de individuos, éstos deben controlarla. Pero nos deja la duda, de cuál es el mejor control⁶³ y por qué.

El orden nos lleva a la senda de Charles Louis de Secondat, mejor conocido como Montesquieu. Es importante repasar algunos de los aspectos fundamentales del pensamiento de este autor, para así dar mejor razón de sus ideas políticas. Para Montesquieu el orden social sólo está dado por las leyes, que son relativas a ciertas condiciones presentes en una sociedad: religión, costumbres, mercado, etc. Las leyes “deben estar en relación con la naturaleza física del país [...] ser proporcionadas a su situación, a su extensión, al género de vida de sus habitantes [...] al grado de libertad posible en cada pueblo, a su religión, a sus inclinaciones, a su riqueza [...]”⁶⁴. Otro elemento a destacar es el iusnaturalismo presente en el pensador, pues las leyes son naturales y buenas por sí mismas, pero son las limitaciones humanas⁶⁵ las que nos separan de este orden natural y, tan pronto como el hombre entra en sociedad, “concluye [...] la igualdad y empieza el estado de guerra”⁶⁶ que debe verse regulado por leyes positivas que se cumplan bajo el mando de un gobierno. Algo importante de lo citado es la premisa de que los hombres - en estado de naturaleza - son iguales y que es la sociedad la que “nos hace malos”. En esto se difiere del pensamiento de Hobbes, que veía a los hombres malos desde su estado pre-político y el Estado era el remedio ideal para el control de sus pasiones. En cambio, Montesquieu ve con añoranza el estado de naturaleza, donde todos eran iguales y buenos, pues “en este estado, cualquiera se siente inferior, apenas igual. Por eso no se atacan, no se les puede ocurrir, y así resulta que la paz es la primera de las leyes de la naturaleza”⁶⁷; y es entonces, la sociedad, la causante de los males.

⁶³ Pues él mismo muestra que, a pesar de que todo el poder inicia en la sociedad, ésta aún puede elegir dárselo a alguien, pues tal vez sea la conveniencia y la razón la misma que lleve a depositar el poder no en todos.

⁶⁴ Montesquieu, **El Espíritu de las Leyes**, p. 4.

⁶⁵ Pues cabe mencionar que para Montesquieu el hombre no es racional por naturaleza.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁶⁷ *Ídem.*

Entendiendo aquello de la relatividad de los gobiernos de acuerdo a su sociedad, podemos empezar a establecer “la índole de los tres tipos de gobierno”⁶⁸, de los que derivaran tipos de leyes.

“Hay tres especies de gobierno: el republicano, el monárquico y el despótico”⁶⁹.

Vemos aquí que las especies de gobierno varían bastante en comparación con lo que veníamos manejando, es entonces indispensable re-conocer que es lo que se está intentando plantear con cada una de ellas.

Supongamos tres definiciones [...] uno, que ‘el gobierno republicano es aquel en que el pueblo, o una parte del pueblo, tiene el poder soberano’, otro, que ‘el gobierno monárquico es aquel en que sólo uno gobierna, pero con sujeción a leyes fijas y preestablecidas’; y por último, que ‘en el gobierno despótico, el poder también está en uno solo, pero sin ley ni regla, pues gobierna el soberano según su voluntad y sus caprichos’⁷⁰.

Con estas definiciones nos queda claro dónde se encuentra la democracia. “Cuando en la república, el poder soberano reside en el pueblo entero, es una democracia”⁷¹. Que está claramente separada del gobierno republicano acaecido en “una parte del pueblo”, es decir, la aristocracia. Con lo que vemos que las clases de gobierno son las mismas que en ocasiones anteriores, sólo que bajo una generalización distinta.

Lo siguiente es averiguar qué es la democracia o cómo es vista la democracia por Montesquieu.

“El pueblo, en la democracia, es en ciertos conceptos el monarca; en otros conceptos es el súbdito”⁷². Se entiende por monarca en lo relativo a los votos, al sufragio, que es la expresión de la voluntad soberana, de lo que se quiere. El sufragio está en este gobierno establecido por las leyes, pues es un derecho fundamental, que tiene su bondad en el conocimiento del número de ciudadanos que participaron en las acciones o decisiones. Pues “el pueblo que goza del poder soberano debe hacer por sí mismo todo lo que él puede hacer; y lo que

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 6.

⁶⁹ *Ídem.*

⁷⁰ *Ídem.*

⁷¹ *Ídem.*

⁷² *Ídem.*

materialmente no pueda hacer por sí mismo y hacerlo bien, es menester que lo haga por delegación en sus ministros”⁷³.

Este es el principio de la “democracia representativa”, aquí comienza a fraguarse la conciencia de la delegación de las responsabilidades y atribuciones del poder popular a una serie de ministros, igualmente establecidos por ellos, que sólo tienen función cuando el pueblo no puede por razón alguna resolver el problema; en esto distinto de algunas concepciones actuales, que sugieren que el pueblo sólo vote y después descanse.

El pueblo soberano, como los monarcas y aún más que los monarcas, necesita ser guiado por un Senado o Consejo. Pero si ha de tener confianza en esos consejeros o senadores, indispensable es que él los elija [...] Le bastan para escogerlos, cosas que no puede ignorar, hechos que se ven y se tocan”⁷⁴.

Esto es el conocer los méritos y bondades de aquellos que tienen la posibilidad de ser elegidos. A Montesquieu le parece que los ciudadanos tienen “la capacidad natural [...] para discernir el mérito [...]”⁷⁵. Aunque se atisban dos problemas:

El primero es que “el sufragio por sorteo está en la índole de la democracia; el sufragio por elección es el de la aristocracia”⁷⁶.

Y entiéndase por sorteo la manera de elegir a cualquier ciudadano, para que éste sirva a su patria. “Pero como la manera es defectuosa, los grandes legisladores se han esmerado en regularla y corregirla”⁷⁷; procurando con esto caer en una forma mixta.

El otro problema es que “cuando el pueblo da sus votos, éstos deben ser públicos: otra ley fundamental de la democracia. Conviene que el pueblo vea cómo votan los personajes ilustrados y se inspire en su ejemplo. [Algo que en Roma se olvidó hacer, haciendo los votos secretos, con lo que] “el populacho [...] se extravió inconscientemente”⁷⁸, pues ya no tenía ejemplos adecuados a seguir. Pero aquí se corre otro riesgo, que “los sufragios nunca serán lo bastante secretos

⁷³ *Ibíd.*, p. 7.

⁷⁴ *Ídem.*

⁷⁵ *Ídem.*

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 8.

⁷⁷ *Ídem.*

⁷⁸ *Ídem.*

[...] porque lo importante es evitar la corrupción del voto”⁷⁹. Entonces, cuando el voto es a mano alzada se puede caer en la corrupción de éste “por medio del oro”⁸⁰, haciéndose calculador y egoísta, con lo que olvida la “cosa pública”, para sólo preocuparse por sí mismo. Y con este principio de soborno se olvida el interés de todos, para sólo ver por el propio, algo que Aristóteles ya había advertido.

Otro recordatorio que debemos tener presente es que “así como la mayor parte de los ciudadanos tienen suficiencia para elegir y no la tienen para ser elegidos, lo mismo el pueblo posee bastante capacidad para hacerse dar cuenta de la gestión de los otros y no para ser gerente”⁸¹.

¿Pero realmente será como Montesquieu quiere; que los hombres sepan discernir acerca de la mejor elección?

Quizá sea que:

Cada hombre imagina saberlo todo y quiere todo gobernar según su inspiración y decidir acerca de la justicia e injusticia de las cosas, del bien y del mal, según lo que resulta en su provecho o su daño, ambicioso desprecia a sus iguales y no puede soportar ser dirigido por ellos; celoso de la estimación o de la fortuna, dos cosas que nunca están igualmente repartidas, desea el mal del prójimo y se regocija de él [...]”⁸².

Ésta aparece como la antítesis de lo dicho por Montesquieu. De la historia y de cada pueblo (e individuo) dependerá la forma de actuar y comprobar alguna de ellas. Sea, además, la verdad la que ilumine las síntesis a la que intentaremos llegar; pues como se dijo desde un principio: debe existir una síntesis o punto de equilibrio entre *lo que es (lo real)*⁸³, y lo que debe ser (*formal o ideal*)⁸⁴.

Dicho esto, continuemos revisando la concepción democrática de Montesquieu. Veremos ahora el principio de los diversos gobiernos, habiendo visto antes su naturaleza. “Hay esta diferencia entre naturaleza del gobierno y su principio: que su naturaleza es lo que le hace ser y su principio lo que le hace obrar”⁸⁵.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 8-9.

⁸⁰ *Ídem.*

⁸¹ *Ibíd.*, p. 7.

⁸² Baruch Spinoza, **Tratado Teológico-Político**, p. 179.

⁸³ Que parece acercarse más a la concepción de Spinoza

⁸⁴ Que se aproxima a Montesquieu

⁸⁵ *Op. Cit.* Montesquieu, p. 13.

La primera cuestión es: ¿Qué necesita un gobierno democrático para su manutención? Pues en este tipo de Estado, “no basta la vigencia de las leyes ni el brazo del príncipe siempre levantado; se necesita un resorte más, que es la virtud”⁸⁶.

Las consecuencias de no realizar esto pueden ser fatídicas. “[...] cuando en un gobierno popular se dejan las leyes incumplidas, como ese incumplimiento no puede venir más que de la corrupción de la república, puede darse el Estado por perdido”⁸⁷.

Corre grandes riesgos el Estado popular, pues su elemento fundamental: la virtud, es algo extremadamente difícil de conseguir para cualquier hombre (en su singular), mucho más, entonces, para cada uno de los hombres que lo constituyen.

Más extraña nos parecerá la comparación que se hace de nuestra concepción de democracia (con todo lo que esto implica), con la de los griegos, tomando, como ya se dijo, el elemento de la virtud como clave.

“Los políticos griegos que vivían en gobierno popular no reconocían otra fuerza que pudiera sostenerlo sino la de la virtud. Los de hoy no nos hablan más que de manufacturas, de comercio, de negocios, de riquezas, y aún de lujo”⁸⁸. Será éste, un atisbo de añoranza por parte de Montesquieu o, más bien, será una real convicción basada en la razón. Una razón que parece contrariar al elemento liberal de su tiempo y que ve que la democracia sólo se puede dar en países con virtud y no en países donde predominen ámbitos de individualidad, de lujo y de pretensión material; dado que en esta “democracia liberal”⁸⁹, hay puntos que malearían la virtud (con ello la democracia), así se llegaría la perdición del Estado arriba mencionada.

Cada ciudadano es un esclavo prófugo [...] En otros tiempos las riquezas de los particulares formaban el tesoro público; ahora es el tesoro público patrimonio de las particulares. La república es un despojo, y su fuerza no es ya más que el poder de algunos ciudadanos y la licencia de todos⁹⁰.

⁸⁶ *Ídem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 14.

⁸⁸ *Ídem.*

⁸⁹ Término que será analizado más adelante.

⁹⁰ *Ídem.*

Sobre esta misma virtud se ha de tener presente que la educación la debe cobijar en todo momento. “Se puede definir esta virtud diciendo que es el amor a la patria y a las leyes. Este amor prefiriendo el bien público al bien propio”⁹¹.

Nuevamente el principio del bien público por encima del propio se nos presenta como esencial en un verdadero gobierno democrático, de donde surgirá la idea de las instituciones, quizá contrapuestas, a veces, al caudal capitalista, que lucha por el beneficio⁹².

Otra cosa que la educación debe acrecentar es el amor a este régimen de gobierno, pues “es como todas las cosas de este mundo: para conservarla es menester amarla”⁹³.

¿Pero por qué amar a la democracia, o más bien qué amar de la democracia?

“El amor a la democracia es el amor a la igualdad”⁹⁴. Pero “amar a la democracia es también amar a la frugalidad. Teniendo todos el mismo bienestar y las mismas ventajas, deben gozar todos de los mismos placeres y abrigar las mismas esperanzas [...]”⁹⁵.

Es importante recalcar esto, pues en la democracia “el amor a la igualdad limita la ambición al sólo deseo de prestar a la patria más y mayores servicios que los demás ciudadanos. [Con lo que se limitará el deseo excesivo, al] de poseer lo necesario para la familia [...]”⁹⁶.

Las riquezas son desde este punto de vista un mal para la democracia, pues sesgarían el principio de igualdad de los ciudadanos en caso de que uno tuviera más que otro, y así se generaría la desigualdad⁹⁷.

Sabemos que un punto clave y de tensión del liberalismo y, en concreto, del capitalismo es aquél que implica que para que existan ricos debe haber pobres, y aunque todos poseerían el derecho a llegar a ser capitalistas, esto no puede

⁹¹ *Ibid.*, p. 24.

⁹² Cfr. Adam Smith, **Investigación sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones**, p. 61.

⁹³ *Op. Cit.* Montesquieu, p. 24.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁶ Cfr. *Ídem.*

⁹⁷ *Ídem.*

extinguir a la mano de obra, es decir, al asalariado⁹⁸, pues se acabaría dialécticamente con el propio capitalista; el empleador ya no tendría a nadie a quién emplear, en nada en qué invertir y, entonces, el capital ya no engendraría más capital, con lo que el ciclo culminaría. Entonces claro está, el liberalismo (en su forma capitalista) no responde a la democracia de Montesquieu.

Pero “el principio de la democracia degenera, no solamente cuando se pierde el espíritu de igualdad, sino cuando se extrema ese mismo principio, es decir, cuando cada uno quiere ser igual a los que él mismo eligió para que le mandaran”⁹⁹.

Entonces el pueblo ambiciona decidir todo, sin importarle destruir a las instancias elegidas, y haciendo caso omiso del poder que él mismo ha dado.

Al acabarse la virtud se pierde el amor al orden, a la moral, a la obediencia y el respeto (a los ancianos y, por tanto a toda persona) y se cae en el libertinaje¹⁰⁰.

No hay que admirarse de que, por dinero, vendan los sufragios [...] Cuanto más parezca sacar provecho de su libertad, más próximo estará el momento de perderla. Se forman tiranuelos con todos los vicios de uno solo. Y la poca libertad que quede llega a hacerse inaguantable: surge un solo tirano, y el pueblo pierde hasta las ventajas de su corrupción¹⁰¹.

Entonces son dos excesos los que tiene que evitar una democracia: el primero es la desigualdad, que bien lo podría llevar o a una aristocracia o a una monarquía y, también, una igualdad exagerada, que conduce invariablemente al despotismo.

El espíritu de la verdadera libertad, “no consiste en [...] que todo el mundo mande o que nadie sea mandado, sino en obedecer y mandar a sus iguales. La libertad verdadera no estriba en que nadie mande, sino en estar mandados por los iguales”¹⁰².

Bien sabido es que para Montesquieu todos los hombres nacen iguales en el estado de naturaleza, pero que la sociedad hace perder esa igualdad, por tanto, sólo las leyes pueden volver a proveer de esa igualdad.

⁹⁸ O en términos marxistas, al explotado.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁰ Cfr. *Ídem*.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 78.

¹⁰² *Ídem*.

“Tal es la diferencia de la democracia ordenada y la que no lo está: en la primera todos son iguales como ciudadanos, y en la segunda lo son también como magistrados, como senadores, como jueces, como padres, como maridos, como patronos”¹⁰³.

Concluyendo que la virtud está sentada a un lado de la libertad, “pero no está tan distante de la libertad extrema como de la servidumbre”¹⁰⁴.

Es por ello que la democracia es una forma de gobierno que expresa algunos de los ideales más altos del hombre: la igualdad y la libertad; pero por su propia naturaleza, y la de los hombres, puede verse por demás corrompida, llegando entonces a convertirse en lo menos deseado, un gobierno despótico. Y, en esto, ella misma se ve como un gran peligro, puesto que el abismo se observa por ambos lados; cuidado con el pueblo que la tome por sus ventajas, pero que no esté preparado para ella.

De hecho, la democracia en Montesquieu, dado su “espíritu legal” puede justificar la hoy llamada “democracia institucional”, como forma de orden y estructuración de la misma, sin embargo, algunos elementos, como la virtud y el amor al bien público parece ser que no se logran siempre a través de la institucionalización¹⁰⁵.

Rousseau sabía de estos peligros. Pero antes de pasar a este análisis, habrá que mencionar que este autor divide a los gobiernos en tres posibles: democracia, aristocracia y monarquía.

“El soberano puede, en primer lugar, entregar las funciones del gobierno a todo el pueblo o a la mayor parte de él, de modo que haya más ciudadanos magistrados que ciudadanos simplemente particulares. Se da a esta forma de gobierno el nombre de democracia”¹⁰⁶.

Siguiendo esta premisa, las demás ya son bien conocidas. La aristocracia es la que contiene el poder de un pequeño grupo y la monarquía o gobierno real

¹⁰³ *Ibid.*, p. 79.

¹⁰⁴ *Ídem.*

¹⁰⁵ Aunque esto es lo que haya querido mostrar Max Weber en su libro sobre la Burocracia. Cfr. Max Weber, **¿Qué es la burocracia?**.

¹⁰⁶ Jean Jacques Rousseau, **El Contrato Social**, p. 95.

es la del gobierno de uno solo. Para lo demás se previenen formas de gobierno mixtas, donde “una [parte es] administrada de un modo y otra de otro”¹⁰⁷.

Algo muy interesante en el pensamiento de Rousseau es el añadido de la magnitud como mecanismo de elección de alguna forma de gobierno. Así, “el gobierno democrático conviene a los Estados pequeños; el aristocrático, a los medianos, y la monarquía, a los grandes”¹⁰⁸.

Ya en el estudio de la democracia Rousseau ve una primera ventaja en ella: “Quien hace la ley sabe mejor que nadie cómo debe ser ejecutada e interpretada”¹⁰⁹. Pero hay algunos puntos irreconciliables, ya sean de naturaleza ya de sociedad, en la democracia. Por un lado “las cosas que deben ser distinguidas no lo son”¹¹⁰.

Éste es el mismo principio de una igualdad extrema, que se ve como inequidad y que ya algunos de los autores que manejamos han mencionado¹¹¹. Ahora que, “de tomar el vocablo en todo el rigor de su acepción habría que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás, pues es contrario al orden natural que el mayor número gobierne y el pequeño sea gobernado”¹¹².

Esto por una razón muy simple: que en pequeños grupos hay mayor facilidad para resolver los asuntos¹¹³.

Podemos enunciar, gracias a Rousseau, una serie de cualidades o elementos que debe poseer un Estado que quiera aspirar a la democracia:

- 1) Que sea un: “Estado muy pequeño, en el que el pueblo sea fácil de congregarse.
- 2) Que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a los demás.
- 3) Una gran sencillez de costumbres, que evite multitud de cuestiones y de discusiones espinosas.
- 4) Mucha igualdad en las categorías y en la fortuna”¹¹⁴.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰⁸ *Ídem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁰ *Ídem.*

¹¹¹ Véase el apartado de Cicerón y el de Montesquieu.

¹¹² *Ídem.*

¹¹³ Cfr. *Ibid.*, p. 98.

5) Y, por último, “poco o ningún lujo”. Pues éste es el causante de envidias, de la esclavitud, y de la vanidad¹¹⁵.

Es por ello que Rousseau apela a la virtud expuesta por Montesquieu como única vía de consecución de estas condiciones de posibilidad de la democracia.

Además, el gobierno popular o democrático es el más expuesto “a las guerras civiles y agitaciones intestinas [...] porque tampoco hay ninguno que tienda tan fuerte y continuamente a cambiar la forma, ni que exija más vigilancia y valor para ser mantenido en ella”¹¹⁶.

Es por estas razones que Rousseau llega a la conclusión de que la forma de gobierno con la que seguramente se rigen los dioses es con la democracia. “Más un gobierno tan perfecto no es propio para los hombres”¹¹⁷.

Esto nos muestra un avance cualitativo en la comprensión de la democracia; pues mientras para los antiguos, y aún para los renacentistas, la democracia era la peor forma de gobierno, pues carecía de virtudes y, además, excitaba los ánimos en falso, promoviendo una igualdad imposible y una libertad que podría llevar a la guerra y al libertinaje; para los modernos (algunos de ellos) la democracia es la mejor forma de gobierno pero, desgraciadamente, “inaccesible” para los hombres, porque pide cualidades y virtudes que el sistema que a la par se va desarrollando, el capitalismo, impide. La acumulación de riquezas no es parte de una verdadera democracia, por ejemplo. Además se vierten elementos de igualdad y de libertad que sólo se ven como posibles en un pequeño Estado. La democracia, por tanto, se ve como buena, pero como difícil o hasta imposible de conseguir. Este ejemplo nos debe enlazar con el autor que descubrió un pueblo donde todas las condiciones antes mencionadas se dieron y que por ello pudo generar una democracia: Alexis de Tocqueville.

Efectivamente se requiere de una igualdad “total” en un pueblo si éste quiere llegar a conformar en su forma de gobierno una democracia. Varios son los modelos que Tocqueville había observado durante su vida: la aristocracia, el

¹¹⁴ *Ídem.*

¹¹⁵ *Ídem.*

¹¹⁶ *Ídem.*

¹¹⁷ *Ibíd.*, p. 99.

individualismo, el despotismo, entre otros. Pero fue la igualdad encontrada en los Estados Unidos de Norteamérica lo que le llevó a formular premisas prácticas para aplicar o para dar razón real de lo dicho por Rousseau o Montesquieu.

“Ahí hay [E. U. A], una multitud inmensa de individuos que poseen la misma cantidad de nociones poco más o menos, en materia de religión, de historia, de ciencias, de economía política, de legislación y de gobierno”¹¹⁸.

Vemos en Estados Unidos de América un elemento bastante extraño: que todos los hombres viven en una igualdad de condiciones tremenda, no sólo en el aspecto económico, sino, también, en las cuestiones religiosas, legislativas, científicas, etc. Algo muy similar a lo que Montesquieu reclamaba de un Estado democrático. Y aunque como ve Tocqueville, el hombre nace en condiciones desiguales de intelecto, son el tiempo, los acontecimientos y las leyes los que han formado las condiciones necesarias para que la democracia sea aplicable en “América”¹¹⁹.

Con lo visto hasta aquí se ha de poder reformular la definición que en un principio dábamos a la democracia. Cabría aún estudiar a más autores, que, como bien se dijo, se mantendrían en una línea de lectura e interpretación de la democracia acorde a un “nuevo” o, mejor dicho, a su sistema¹²⁰. Se podría todavía avanzar a la concepción posmoderna de la democracia, pero, dada la naturaleza del propio trabajo, propondremos este punto como el cierre de un círculo, caracterizado por el avance en la definición de la democracia, que, como vimos, depende de la concepción temporal. Aun así, vistos los cambios de paradigma, podemos hablar que la democracia ha de ser: “El gobierno de la virtud”. Pero una nueva pregunta surge con esta definición, que habrá que aclarar, es temporal. Esta pregunta es: ¿De qué virtud estamos hablando? ¿Moral, estética, intelectual, militar, civil? Quizá ahí podríamos retomar la visión aristotélica, en donde la virtud funge como un justo medio que lleva hacia la excelencia del cuerpo y el alma. Estas preguntas serán profundizadas y contestadas a lo largo de la Arqueología, de la cual aquí sólo presentamos la primera parte; a pesar de ello con lo ya visto

¹¹⁸ Alexis de Tocqueville, **De la Démocratie en Amérique**, p. 114.

¹¹⁹ Cfr. *Op. Cit.* Alexis de Tocqueville, *Ídem*.

¹²⁰ Como Marx y Mosca.

podríamos cernir lo bastante bien como para dar por buena alguna de ellas. Quizá, en un principio, se hable de virtud guerrera como principio democrático, pero conforme la historia avanza, la igualdad y la libertad serán las virtudes guías de esta máxima. Hablaríamos, entonces, de virtud moral y virtud civil, manifestándose en la persecución del bien social y no del propio, que como finalidad tiene las ya mencionadas de justicia e igualdad.

Las condiciones están puestas en la mesa, si un gobierno quiere llamarse democrático y aplicar verdaderamente los preceptos de esta forma de gobierno, sin caer en la corrupción, habrá de mantener condiciones de igualdad y de justicia integrales, que se den tanto en la educación, como en el trabajo y en la vida diaria, para así desarrollar una sociedad puramente democrática. Pues mientras se busque llamar a la democracia en un Estado donde las condiciones sociales, políticas y económicas varíen de un modo cruento, el nombre será mera demagogia, las instituciones meras prostitutas y los hombres presos de una psicología de masas que sólo tiende a engañarnos con el lema: “tú también cuentas, pues todos somos iguales”; pero que en la realidad dista mucho del gobierno de los dioses¹²¹.

¹²¹ *Op. Cit.* Jean Jacques Rousseau, p. 99.

2. Tipos de democracia

Este segundo capítulo tiene como objetivo principal, brindar un marco categorial que nos permita seguir avanzando en el análisis de la democracia, a la vez que nos dará las herramientas conceptuales para poder proseguir con el hilo de esta disquisición. Por ello, aquí no se brindarán tesis críticas, sino que se enlazará el desglose propuesto por Giovanni Sartori con algunas de las nociones antes vistas, para posteriormente ligarlo a los últimos capítulos. Es, pues, este capítulo, un puente que nos brinda mayor información para poder generar mejores argumentos.

2.1. Democracia económica

La democracia económica parece explicarse por sí misma. Básicamente plantea una igualdad económica, en donde opte por “la eliminación de los extremos de pobreza y riqueza y, en consecuencia, por una redistribución que persigue el bienestar generalizado”¹²².

Si nos atenemos a esta definición básica, seremos capaces de establecer qué países o sociedades se encuentran más cercanas a una democracia, entendiendo que una “democracia total” sería aquella que cumpliera con todas sus condiciones. Tomemos el caso de México. Según la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), México es el segundo país, dentro de sus miembros, más desigual (sólo después de Chile) en cuanto a la distribución de su riqueza. El dato es directo: “La brecha entre ricos y pobres es 26 veces mayor para los más ricos del país, pues de acuerdo con el ingreso promedio que percibe el 10 por ciento de este sector es de 228 mil 900 pesos (con cifras actualizadas hasta 2008). En tanto, el ingreso del 10 por ciento con menores ingresos es de 8 mil 700 pesos, durante el mismo periodo”¹²³.

¿Qué tanto se puede desarrollar una democracia bajo estas condiciones de desigualdad económica?

Sólo por mencionar algunas tesis, en varias pláticas que sostuve con el Dr. Enrique Dussel (algo que también se puede verificar en varios de sus libros, por

¹²² *Op. Cit.* Giovanni Sartori, p. 25.

¹²³ Cfr. Erika Ramírez, “Desigualdad económica mortal en México”, *Revista Contralínea*.

ejemplo el de: “Ética del Discurso y Ética de la Liberación”¹²⁴) se sostuvo que una democracia basada sólo en principios formales, como las que propugnan Habermas y Apel, está destinada al fracaso en tanto no cumpla con el requisito material básico. Según el concepto de “comunidad ideal de comunicación” de Habermas¹²⁵, “en una democracia que merezca ese nombre los procesos de formación de la voluntad política institucionalizados jurídicamente [...] tienen que estar retroalimentativamente conectados con, y permanecer porosos a, la formación de una opinión pública no formalmente articulada, lo más argumentativa posible”¹²⁶. Esto quiere decir que, para este filósofo, la democracia está basada, primordialmente, en la argumentación de una sociedad plural, en la que todos los participantes están en igualdad de condiciones. Ahí es donde entra la crítica de Dussel, quien señala que Habermas permanece en un nivel formal (sociología), “pero deja sistemáticamente la economía política de lado, que le hubiera exigido reflexionar sobre el aspecto material de la ética”¹²⁷. Para Dussel, por el contrario, la democracia debería comenzar por un principio material, es decir, es imposible que se pueda solventar un diálogo político-público si antes no se ha desayunado bien (porque se carece del recurso para hacerlo) o si no se tiene una preparación adecuada para ello. Un pobre no está al nivel (estructural) de un rico para entablar un diálogo (esto, por supuesto, es inmoral).

A esto es a lo que se refieren Montesquieu y Rousseau al hablar de una cierta igualdad por parte de los ciudadanos. La inequidad económica y la social (la cual veremos en breve) son factores ajenos a la democracia.

Pero es justo no adelantarnos, ya en los siguientes capítulos abordaremos, con más detenimiento, estos temas. Sólo queda por adelantar que la “democracia económica” está íntimamente relacionada al “principio material de la democracia”.

2.2. Democracia social

Una segunda fase de la democracia es la “democracia social”. Ella surge, según Sartori, con Tocqueville, quien en su visita a Estados Unidos queda tan

¹²⁴ Cfr. Enrique Dussel y Karl-Otto Apel, *Ética del Discurso y Ética de la Liberación*.

¹²⁵ Cfr. Jürgen Habermas et. al., *Ética discursiva*, en *Doce Textos Fundamentales de la Ética del Siglo XXI*, p. 174-183.

¹²⁶ Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, p. 136.

¹²⁷ Enrique Dussel, *Ética de la Liberación*, p. 189.

impresionado con esa “sociedad caracterizada por una igualdad de condiciones y guiada, preponderantemente, por un ‘espíritu igualitario’” que la califica de democrática¹²⁸.

Según esto, una “democracia social” pretende una estructura social horizontal en vez de una vertical. Después –nos dice Sartori– será Bryce quien caracterice mejor este tipo de democracia. Para él la democracia es un *ethos*, esto es, un modo de vivir, actuar y convivir. Para este autor la democracia implicará una “igualdad de estima”, o sea, “un *ethos* igualitario que se resuelve en el valor igual con el que las personas se reconocen las unas a las otras. Entonces, en la acepción original del término, “democracia social” revela una sociedad cuyo *ethos* exige a sus propios miembros verse y tratarse socialmente como iguales”¹²⁹.

Esto sólo amplía la forma en que veníamos viendo la democracia (y la democracia económica). La democracia no puede estar separada de una cierta igualdad en la manera en que me relaciono con los otros y esto no sólo bajo el aspecto jurídico (principio formal), sino, incluso, en el formativo, moral y religioso, tal como lo veía Tocqueville.

Pero no sólo eso, la caracterización de la “democracia social” nos habla de un *ethos*, esto es, un carácter que se consolida en la acción humana. Antes, con Montesquieu, ya habíamos mencionado que la democracia requiere de la virtud para poder consolidarse. Es más, democracia es, en cierto sentido, un sinónimo de virtud. Sin virtud no puede haber democracia. Por ello, una sociedad inmoral o con poca virtud (pocos individuos virtuosos) tendrá problemas para llevar a cabo un régimen democrático.

La política no puede darse sin ética como quieren muchos políticos o politólogos actuales. La política es, en su misma raíz, una búsqueda ética.

2.3. Democracia política

Por último, tenemos la “democracia política [que es, también,] ‘democracia’ sin adjetivos [...] La democracia política es supraordenadora y condicionante, y las otras son subordinadas y condicionadas”¹³⁰. Esto quiere decir que la “democracia

¹²⁸ *Op. Cit.* Giovanni Sartori, p. 24.

¹²⁹ *Ídem.*

¹³⁰ *Op. Cit.* Giovanni Sartori, p. 27-28.

política” implica a las otras dos, es su suma, en tanto se entienda la política con una significación amplia. La política “no incluye solamente la acción de un político, profesional de la política, sino toda acción humana social práctica que no sea erótica, pedagógica o antifetichista estrictamente [...] Es la relación *práctica comunicativa*”. Aquí surge la noción hermano-hermana¹³¹.

Antes que nada señalaremos que la expresión democracia es una categoría política, en la cual su forma y contenido son brindados por el universo de ideas, categorías y conceptos que la trascienden, le sirven de soporte y que atañen a la vida política de una comunidad. En otras palabras, democracia es un concepto relativo, porque sólo encuentra sentido en relación con las diversas formas de gobierno. Pero además, es un concepto derivado porque su significado se lo brinda el *sentido* de la polis, la república o el Estado, esto es, el fundamento y el fin de la comunidad política. Para decirlo con mayor claridad: si la comunidad o asociación política existe para la vida buena, virtuosa, justa y libre, el término democracia adquiere un significado diferente de aquel que se obtendría si el fin de la vida política se encuentra en la protección de la libertad individual y la propiedad privada¹³².

Y además del sentido que se le dé a la *polis* (Estado)¹³³, la democracia se constituye por el sentido que se le dé a sus postulados, sea en vía material o formal, y por la ciudadanía que se genere a partir de ello.

Para completar este apartado de la democracia política, añadiremos una corriente de pensamiento de la Ciencia Política: el “realismo político”. Aquí, personajes como Robert Michels, Joseph Schumpeter, Gaetano Mosca y Vilfredo Pareto. Por razones de extensión, sólo nos concentraremos en Pareto, lo que nos deja una tarea a futuro, a saber, la integración de esta corriente dentro de nuestro análisis Arqueológico.

En Pareto, la democracia es sólo una clasificación, un “sentimiento”, detrás del cual se asome una realidad: el poder. Lo mismo da llamar a algo “socialismo” o “capitalismo”, pues en esencia se trata de la misma ideología (bautizada con distintos nombres) que trata de legitimar un orden establecido¹³⁴. En este sentido, no existe “la mejor forma de gobierno”, pues el término “la mejor” es indeterminado y ambiguo. La historia así lo refiere. Lo mismo que con términos como “justo” o

¹³¹ *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2011, p. 117.

¹³² *Op. Cit.* Gerardo Ávalos Tenorio, p. 45.

¹³³ Lo cual Ávalos Tenorio ya ha analizado muy bien en su libro *Leviatán y Behemoth*.

¹³⁴ Cfr. Vilfredo Pareto, **La transformación de la democracia**, p. 11

“bueno”. Al final, lo que vemos en Pareto es una especie de “relativismo histórico” detrás del cual las élites se escudan en su búsqueda por el poder¹³⁵. Citemos en este punto a nuestro autor: “Cuando se examina si una medida es ‘buena, justa, moral, religiosa, patriótica, etc.’, se busca si está de acuerdo con los sentimientos, en general poco precisos, de una colectividad, pero no sirve para casi nada a la hora de saber si es posible poner en práctica esta medida y, dado el caso, las consecuencias económicas y sociales que tendrá”¹³⁶.

Así, al analizar la democracia como forma de gobierno (política), nos debemos remitir, en última instancia, a lo económico y a lo social, pues lo mero “político” tiende a caer en la ideología del poder, la búsqueda de éste. Y es en ese sentido, que Pareto nos habla de tres estados: el ideal, el legal y el de hecho. Con lo que se deduce que no todo país posee una democracia tanto a nivel ideal, como legal y fáctico. Cada una de estos apartados se constituye en un juego de relaciones que se modifican¹³⁷. Y así, podemos plantear la siguiente cuestión. Ciertamente México es un país democrático a nivel legal, ¿pero sucede lo mismo con los otros dos puntos?

Al final, lo que debemos recordar es que para Pareto, la democracia (política) es “plutocracia demagógica”. “Ocurre también que los plutócratas consiguen esta unión por la astucia, aprovechándose de los sentimientos (residuos) de la plebe y engañándola. He aquí como aparece en el pueblo y en los empiristas el fenómeno de prudencia llamado la plutocracia demagógica”¹³⁸. Y en este sentido, se crean procedimientos, instrumentos, capaces de legitimar esta ideología. Así tenemos, parlamentos, elecciones, deliberaciones, etc.¹³⁹ Lo que está en juego, tal como R. Michels lo denomina es la “ley de hierro de la oligarquía”.

¹³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 33

¹³⁶ *Ibid.*, p. 35

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 51

¹³⁸ *Ibid.*, p. 66

¹³⁹ Cfr. *Ídem*

“Incluso, podemos afirmar que actualmente se entiende por democracia lo que en realidad es la república aristocrática atemperada con procedimientos electivos en los que todos participan”¹⁴⁰

En este mismo tenor aparece una filósofa y politóloga belga: Chantal Mouffe.

Si bien Mouffe se encuentra plantada en una corriente distinta a la del “realismo político”, es posible encontrar en ella algunas similitudes o, al menos, el desarrollo de una teoría de la democracia política.

Nuestra autora señala que la democracia está constituida por el juego de la “identidad”, que se da a través de la diferenciación entre un “nosotros” y un “ellos”, lo que, al final, marca el terreno de una inclusión-exclusión. A esto se le dará el nombre de *agonismo*, que difiere del antagonismo en tanto éste último enfrenta a enemigos, mientras el primero reconoce adversarios o “enemigos amistosos”, cuyo objetivo no es destruirse, sino construir acuerdos, pues comparten un marco simbólico en común, diferenciándose en el modo de organización de éste¹⁴¹.

Es más, puede afirmarse que “la confrontación agonística no constituye una amenaza para la democracia, sino su propia posibilidad de existencia”¹⁴².

Un último elemento, que nos enlazarán con nuestro siguiente capítulo, es el de una crítica a la democracia liberal, pues ella “evita u oculta el conflicto bajo la pretensión de neutralidad procedimental”¹⁴³. Esto supone la eliminación del conflicto, de lo agónico, lo que, según nuestra autora, es parte fundamental de la democracia.

¹⁴⁰ *Op. Cit.*, Gerardo Ávalos Tenorio, p. 43.

¹⁴¹ Chantal Mouffe, **La paradoja democrática**, Cap. I.

¹⁴² Carmen Sancho, “Chantal Mouffe: la paradoja democrática”, p. 262.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 264.

3. Democracia Contemporánea (entre una democracia formal y una material).

Una vez, con este marco conceptual, podemos abordar directamente la cuestión de dos tipos de democracia que afrontan las diversas fases de la democracia de manera distinta, dándole mayor preeminencia a alguno de sus aspectos. Así, por un lado, tenemos a la democracia propugnada por los liberales y, por el otro, a la propugnada por los teóricos de corte marxista. Vayamos por orden.

3.1. La democracia formal¹⁴⁴

Marcos Roitman afirma que “la separación entre el estado político y la sociedad civil, es el hecho equivalente, en la política, al fetichismo de la mercancía”¹⁴⁵. También señala el hecho de que la democracia puede convertirse, simplemente, en un elemento de la dictadura burguesa. Es más, ésta es, a juicio de autor, la propuesta de los que entienden a la democracia sólo en su aspecto procedimental, es decir, como reglas de juego que buscan la estabilidad política, aun cuando no conlleve verdaderos cambios en lo político y en lo económico:

Restringir el debate democrático a una definición jurídica buscando simplemente la licitud de su principio presupone una instrumentalización que oculta la dimensión práctica y política de la misma. La democracia aparece como una fórmula desinteresada de búsqueda del bien común, olvidando que el bien común sólo tiene viabilidad si se une a él una noción colectiva de interés económico y social y si se relaciona con una forma concreta de ejercicio del poder político¹⁴⁶.

Quienes así piensan tratan de justificar sus planteamientos en el hecho de que la desigualdad social y económica es manifestación real del ejercicio democrático de la libertad individual, por lo que así se legitiman procedimientos que justifiquen la desigualdad social.

Por ejemplo, según José Woldenberg, México ya ha transitado a la democracia, pues entiende por ésta: “la dimensión electoral —leyes, instituciones y procedimientos”¹⁴⁷. Ciertamente esto ha permitido vencer el “presidencialismo” que tantas penas le causó a nuestro país, incluso podríamos decir que el

¹⁴⁴ Que también puede ser llamada democracia liberal.

¹⁴⁵ Marcos Roitman, “Teoría y Práctica de la Democracia en América Latina”, en **La Razones de la Democracia en América Latina**, p. 132.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 133.

¹⁴⁷ José Woldenberg, **El Cambio Democrático y la Educación Cívica en México**, p. 21.

autoritarismo concomitante a éste también fue sustituido en cierta medida por una nueva cultura política, al menos al interior de los partidos políticos. Así:

Una de las mayores adquisiciones de la nueva cultura democrática es la creciente aceptación del pluralismo más allá de las instituciones políticas, en la ideología y en la moral, como se demuestra con la emergencia en años recientes de innumerables organizaciones civiles de todo tipo y, de manera sustantiva, con la apertura de los medios de comunicación a las más diversas voces y opiniones en un ejercicio sin taxativas de la libertad de prensa¹⁴⁸.

Sin embargo, sus afirmaciones llegan al punto de creer que realmente con las reformas institucionales que se han practicado en los últimos años, el país ha podido afianzarse en la democracia. Por ello menciona que “combatir el fraude electoral, por ejemplo, o al menos la concepción bastante generalizada de que no había honestidad ni transparencia en el juego político, y arraigar en cambio la idea de que el voto es el mejor camino para transformar a las instituciones fue un ejercicio de legalidad”¹⁴⁹. Aquí hay dos problemas. Su afirmación, a pesar de ser realizada en el 2007, parece no tener en cuenta todo el problema suscitado por la elección de Calderón, tantas voces que se levantaron y declararon dicha elección como fraude y que, independientemente de la veracidad de este juicio, al menos señalaron serios problemas en las cuasi-perfectas instituciones que Woldenberg quiere ver. Ni qué decir de las recientes elecciones (2012), en donde también se hicieron señalamientos severos a las reglas existentes. Por ejemplo, si bien ahora la figura de un presidente autoritario se ha debilitado, no ha pasado lo mismo con los medios de comunicación, en particular con el duopolio televisivo, que ha retomado ciertas facultades autoritarias, dominando la opinión pública. Así, la conclusión de que “hoy tenemos mexicanos que ya no encarnan las actitudes pasivas o autoritarias de otras épocas, que se han vuelto expertos en el uso de su voto”¹⁵⁰ es parcial. Muchos mexicanos siguen dudando de la certeza de sus instituciones y de sus políticos, porque siguen viendo una propensión, ahora más psicológica que física, a la manipulación del voto. El mismo autor parece darse cuenta de la limitación de su tesis al decir:

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 28.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, p. 28.

Si pensamos en la democracia como “forma de vida” que se aprende en la familia, en la escuela, en las organizaciones sociales de toda índole, en los medios o sencillamente por el “efecto demostración” de quienes, partidos o individuos, asumen responsabilidades públicas, es obligado admitir que sigue abierta, al menos en las condiciones mexicanas, una extensa agenda relacionada con diferentes aspectos de la formación y el fortalecimiento de la “cultura cívica”, para hacer del respeto a la ley y la tolerancia una suerte de segunda naturaleza de cada ciudadano por el solo hecho de serlo. Esta cultura requiere, además, de información y discusión sistemáticas y permanentes tanto acerca de los valores y principios de la democracia como acerca de sus formas de realización institucionales. Se trata de una labor a realizar no sólo por y en las escuelas públicas y privadas, sino también en y por los partidos políticos, por y en las instancias gubernamentales y por y en las organizaciones sociales en su conjunto¹⁵¹.

Pero eso justamente (el que la democracia sea una “forma de vida”) lo que nos señalaron autores como Bryce o Tocqueville en cuanto a los orígenes de una democracia. Ahora bien, la condición de las instituciones y el proceso electoral, que es un principio formal de la democracia, se entiende como condición necesaria para que ésta exista, pero no como condición suficiente. Por otra parte, Woldenberg no parece ni reparar en las condiciones materiales que afectan a este proceso que denominará “educación cívica”.

Por todo esto, me atrevo a afirmar, a contracorriente del autor, que la democracia es un pendiente en la agenda política y económica de México. No hemos consolidado nuestro tránsito a la democracia¹⁵², pues la democracia no es sólo, como él quiere: “un [...] proceso [...], fundado en reglas e instituciones renovadas, fruto del acuerdo común entre las principales fuerzas políticas, que permitieron asegurar elecciones transparentes y competidas, elecciones reales”¹⁵³. El problema es la absolutización de su principio formal, del que él mismo se da cuenta en reiteradas ocasiones, por ejemplo, al decir que “ahora México tiene el desafío de que el régimen democrático construido en el último par de décadas comience a enfrentar y dar respuesta eficiente a los problemas que mejoren la calidad de vida de una sociedad que ya es democrática políticamente pero que no ha dejado de ser extremadamente pobre y desigual”¹⁵⁴, esto es, “la democracia” no se agota en la democracia política, pues si bien es cierto que en

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 29-30.

¹⁵² Cfr. *Ibid.*, p. 59-60.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 62.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

un análisis sistémico podemos separar a la democracia en sus partes, es obvio que la parte no agota y solventa el todo. Es como si dijera que por realizar una acción justa, aunque todas las demás sean injustas, soy un hombre justo. Si a esto añadimos que ni en lo político poseemos una democracia plena, como el mismo autor menciona:

Sin embargo, la conducta ética reclama que el cumplimiento de la ley se vea acompañado por el principio de responsabilidad. Y eso vale para todos los actores: El candidato que promete cosas que sabe no podrá realizar; el medio que difunde informaciones no probadas, el político que escandaliza con el único propósito de llamar la atención pervierte los fines de la lucha electoral pues renuncia a poner en juego sus verdaderas posiciones, sus diagnósticos y propuestas, sus intereses, y, en esa medida, a recrear la pluralidad que nutre y da vida a la democracia¹⁵⁵.

Otro autor, cuyas tesis están encaminadas al supuesto de la democracia liberal es Norberto Bobbio. En su libro, *Liberalismo y Democracia*, deja patente su inclinación por este tipo de democracia. “La democracia moderna no sólo no es incompatible con el liberalismo sino que puede ser considerada bajo muchos aspectos, por lo menos hasta cierto punto, como su consecuencia natural”¹⁵⁶. Un párrafo adelante el propio Bobbio localiza cuál es la esencia de esta democracia ligada a la filosofía liberal. Habla así de una condición para que la democracia y el Estado liberal entablen sinergia: “que se tome el término ‘democracia’ en su sentido jurídico-institucional y no en su significado ético, o sea, en un sentido más procesal que sustancial”. A continuación nuestro autor nos referirá que históricamente existen dos significados para la palabra democracia. El primero está relacionado mayoritariamente con “el conjunto de reglas cuya observancia es necesaria con el objeto de que el poder político sea distribuido efectivamente entre la mayor parte de los ciudadanos, las llamadas reglas del juego”. Ésta es, justamente, la dimensión que Woldenberg le da a la democracia, la de un conjunto de reglas (instituciones) que demarcan el proceder político del país. El otro significado al cual nos conduce Bobbio es el que llama “ideal”. La democracia, según esta segunda visión, implica igualdad. Y así, “se suele

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵⁶ Norberto Bobbio, **Liberalismo y Democracia**, p. 39.

diferenciar la democracia formal de la democracia sustancial”¹⁵⁷. Ésta es, claramente, la distinción que nosotros hacemos.

En el siguiente apartado hablaremos sobre la democracia en su dimensión sustancial o, como nosotros preferimos llamarla, en su aspecto material, más ligado al marxismo que a la teoría liberal.

Pero antes de eso, hemos de apuntalar algunas cosas. Como ya dijimos, según Bobbio, la democracia liberal está ligada al primer significado dado (el de las reglas del juego). Segundo, “si se considera el segundo [significado], el problema de las relaciones entre el liberalismo y la democracia se vuelve mucho más complejo, y ya ha dado lugar, y hay razón para creer que continuará dando lugar, a debates interminables”¹⁵⁸. Tercero, el problema entre estos dos tipos de democracias se resuelve, según nuestro autor, desde las preguntas por la libertad y la igualdad. Este tema también lo analizaremos en un apartado posterior. Pero sería importante decir algo, para así amasar la característica central de la democracia liberal¹⁵⁹.

En términos generales, libertad e igualdad “son valores antitéticos, en cuanto no se puede realizar con plenitud uno sin limitar fuertemente el otro”. Esto quiere decir que una sociedad que dé preferencia a la libertad deberá, por necesidad, disminuir su “gasto” en igualdad; y esto a la inversa.

Liberalismo e igualitarismo tienen sus raíces en concepciones del hombre y de la sociedad profundamente diferentes: individualista, conflictiva y pluralista la liberal; totalizante armónica y monista la igualitaria. Para el liberal el fin principal es el desarrollo de la personalidad individual, aunque el desarrollo de la personalidad más rica y dotada puede ir en detrimento de la expansión de la personalidad más pobre y menos dotada; para el igualitario el fin principal es el desarrollo de la comunidad en su conjunto, aun a costa de disminuir la esfera de libertad de los individuos¹⁶⁰.

Así, la decantación por la democracia liberal implica una concepción del hombre y de la sociedad, así como una serie de valores sobre la coexistencia de ambos. El

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.

¹⁵⁸ *Ídem.*

¹⁵⁹ No pretendo aquí hacer un análisis exhaustivo de esta democracia ni de la material, el presente capítulo sólo tiene como objetivo dar pautas y principios esenciales en ambas.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 41.

que propugna la democracia liberal tiene en claro que este tipo de democracia implica: a) un procedimentalismo, b) una concepción jurídico-institucional, c) una preferencia por la libertad sobre la igualdad. El liberal puede asumir la igualdad, pero sólo como “igualdad en la libertad”, esto es, “igualdad ante la ley”.

Ahora bien, esta no es la única forma, no es la única postura (ni tendría por qué serlo) de ver a la democracia. Los liberales asumen una serie de “prejuicios comprensivos” que toman como verdaderos *a priori*, por ejemplo, que es mejor el antagonismo o el conflicto que la armonía. Es momento, pues, de ver esa otra manera de acercarse a la democracia.

3.2. La democracia material¹⁶¹

Del otro lado tenemos a quienes consideran que la democracia ha de ser “una práctica superadora de las relaciones de explotación y de desigualdad realmente existentes”¹⁶².

Lo importante aquí es entender que toda propuesta sobre la democracia conlleva ya un planteamiento sobre cómo debe ser el orden político y las relaciones de dominación existentes en él. Quien crea que la categoría de democracia se puede vaciar de todo contenido político, económico y social y, simplemente, convertirla en una regla procedimental está desvelando una opción ideologizada¹⁶³.

La postura de quienes han tratado de defender la mera democracia procedimental (o la democracia realmente existente como ellos la llaman) ha sido tratar de refrenar los movimientos populares, casi siempre ligados al marxismo, mediante las dictaduras militares.

Fue hasta la irrupción del Estado “benefactor” que los grupos sociales de la clase media pudieron intervenir activamente en la formulación de políticas públicas, desplazando así, un poco, a los grupos conservadores y su brazo militar. Fue en este momento, a finales de los años setenta que el tema de la democracia con o sin adjetivos pasó a formar parte de los debates públicos. Por supuesto que

¹⁶¹ A pesar de las polémicas conceptuales que se puedan generar, esta democracia también puede ser llamada, democracia marxistas, primero por el método (materialismo histórico-dialéctico) y, segundo, porque muchos de sus defensores se insertan en la escuela neo-marxista (por ejemplo, Enrique Dussel).

¹⁶² *Op. Cit.* Marcos Roitman, p. 134.

¹⁶³ Cfr. *Ídem*.

los grupos neoliberales trataron sólo de ver a la democracia como “reglas de juego” que pudiesen volverlos a llevar al lugar de honor que antes ocupaban. Así fue como, estos grupos terminaron por considerar a los socialismos reales como regímenes antidemocráticos y dictatoriales. Es decir, en un primero momento estos grupos de “derecha” favorecieron los regímenes militares con tal de mantener sus privilegios, sin embargo, cuando por diversas situaciones una nueva clase ascendente tomó ciertos puestos del poder y de la industria, esta clase política, astutamente, se convirtió en “amiga” de la libertad condenando toda régimen de fuerza. Así se pasó a considerar a la burguesía local, “a quienes se había tildado de antidemócratas, como destacados luchadores democráticos”¹⁶⁴. Así, lo que lograban era separar democracia de términos como socialismo, comunismo o marxismo. Lo que realmente estaba en juego era usar el término democracia a su favor para así poder favorecer su regreso al poder y la permanencia de sus privilegios. Sin embargo Marx y Engels nunca supusieron a la democracia como separada de sus planteamientos. Así, “la democracia se independiza de la situación económica y en su lugar emerge una concepción más racional y eficiente acorde a su nueva definición”¹⁶⁵. Lo que se deslegitima es una noción de democracia social y una de democracia económica; lo que sólo se ve es la llamada democracia política, que queda sujeta y limitada al ritual electoral. Lo democracia es, entonces, bandera de represión y mantenimiento del orden (gobernabilidad). La democracia ha pasado a formar parte de un modelo de producción, hermanado o subsumido por el modo de producción capitalista. “Así, los procesos de democratización están previamente determinados y forman parte del sistema de alianzas que se articuló durante las dictaduras”¹⁶⁶. Pero democracia, según nuestro autor es “una práctica plural de ejercicio y control del poder cuya característica esencial es el reconocimiento no sólo de los espacios institucionales de representación, sino en los mecanismos de participación,

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 141.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 142.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 144.

integración, coacción y negociación que se crean para dar respuesta y satisfacer las demandas sociales, políticas, económicas y culturales de la sociedad”¹⁶⁷.

Marx y Engels, en el Manifiesto del Partido Comunista, son muy claros y directos: “el primer paso de la revolución obrera es la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia”¹⁶⁸.

Esto contrasta con lo que muchos quieren ver: el comunismo marxista como una dictadura plena. Incluso el propio Sartori advierte que el marxismo “juega bien contra la democracia, a la que declara capitalista y burguesa”¹⁶⁹. La razón de este desvarío son, sobre todo, los fallidos intentos del llamado “Comunismo Real”. ¿Pero acaso lo intentos de los Estados Capitalistas-Neoliberales no son también, en muchos casos, pruebas fallidas de riqueza, prosperidad y libertad? ¿Acaso por ello debemos despreciar los aportes, sobre todo en materia formal-procedimental que el liberalismo le ha dado a la democracia?

La respuesta es un profundo no. La democracia necesita de ambas esferas (es más, necesita de una tercera, que no será analizada aquí, pero que tiene que ver con la factibilidad política, es decir, la administración pública¹⁷⁰).

El aspecto material de la política debe estar encaminado a la “producción, reproducción y aumento de la vida de los ciudadanos; aumento sobre todo cualitativo de la vida”¹⁷¹. No se puede pretender configurar principios formales-procedimentales-administrativos si primero no existe un campo material básico: la vida. “El criterio de sobrevivencia debe imponerse como el criterio esencial de todo el resto. Una humanidad extinguida obviamente aniquilaría el campo político y todos sus sistemas posibles”¹⁷². Así, no se niega la necesidad de una esfera formal en lo democrático, lo que se dice, más bien, es que lo material debe antecederle. Ciertamente los individuos deben ir, tal como Habermas propone, a la Asamblea Popular, a la Comunidad de Diálogo, ciertamente el voto es

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁶⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, **Manifiesto del Partido Comunista**, p. 54.

¹⁶⁹ *Op. Cit.* Giovanni Sartori, p. 27.

¹⁷⁰ Recomiendo, para desarrollar este tema, el libro: Ricardo Uvalle, **Institucionalidad y profesionalización del servicio público**.

¹⁷¹ *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2006, p. 60.

¹⁷² *Ídem*.

indispensable para el buen funcionamiento de un sistema democrático (sea en plebiscito, referéndum, o en simples votaciones); pero antes, los individuos deben tener resueltas sus necesidades materiales-económicas. Alguien que no ha comido o dormido bien (dada su precariedad económica) no puede “rendir” lo mismo que alguien que sí lo ha hecho; es algo puramente químico y nutrimental. Del mismo modo, los individuos en un sistema ecológico o cultural precarios no tienen las mismas posibilidades de desarrollo. Es simple fisiología. Por eso:

La democracia no es solamente una institución *procedimental* (una mera forma para llegar al consenso), sino que es *normativa*. El hecho de intentar siempre una mayor simetría y participación de los ciudadanos [...] no es sólo un comportamiento *externo* o *legal* [...], sino una obligación subjetiva del ciudadano que en comunidad ha promulgado ciertas leyes para fijar lo que debe obrar y, al mismo tiempo, lo que debe obedecer él mismo [...] por haber participado por principio en dicha decisión¹⁷³.

La democracia implica, entonces, una propuesta *normativa*. La democracia contiene una ética implícita, no es sólo un proceso. Esta ética está relacionada con lo popular, con el pueblo, con sus necesidades en pos de una mayor simetría que posteriormente genere mayor *poder* (kratos) del pueblo (demos).

Un mero procedimentalismo es insuficiente para desarrollar este *empoderamiento*. Por ejemplo, el postulado burgués de la *libertad*. “Esta facultad (y derecho) permite al ciudadano obrar con autonomía y sin ataduras, eligiendo lo mejor”¹⁷⁴. Hasta aquí toda va bien. Esta es la libertad que tanto se nos vende en el Capitalismo; es la libertad consagrada en las constituciones, la jurídica, la que nos dice que nuestro voto es libre y secreto. “Sin embargo, y nuevamente, la pobreza, por ejemplo, impide a los ciudadanos necesitados [...] obrar libremente, porque no tienen posibilidad objetiva de intervenir en la vida pública, acosados por la vulnerabilidad cotidiana”¹⁷⁵. Ejemplos concretos de esto hay muchos. El ciudadano que no puede reflexionar bien acerca de su voto porque no tiene los medios alimenticios, educativos, culturales para tener una crítica audaz, el ciudadano que vende su voto a cambio de una hogaza de pan para su familia, etc.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 63

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 67

¹⁷⁵ *Ídem.*

Por eso es tan importante que se tome en cuenta un principio material a la hora de elaborar teorizaciones (y posteriores aplicaciones en políticas públicas, por ejemplo) sobre la democracia. El principio material posee las mismas condiciones que el formal, no es suficiente, pero es necesario, y hasta cierto punto, es la base de lo demás.

3.3. Entre la derecha y la izquierda (democracia formal-material)

Ya tenemos dos de las condiciones que deben existir para que se pueda hablar de democracia. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre ellas? Nosotros hemos hablado de una síntesis o, mejor, una tensión armoniosa entre ambas; pero no todos creen posible esto. Bobbio presenta en su libro “Derecha e Izquierda” una postura una tanto distinta a la nuestra. Pongámosla sobre la mesa.

El primer problema al que nos enfrentamos es el de asumir un criterio que diferencie a la izquierda de la derecha. Nuestro autor postula, inicialmente, el siguiente: “El criterio más frecuentemente adoptado para distinguir la derecha de la izquierda es el de la diferente actitud que asumen los hombres que viven en sociedad frente al ideal de la igualdad, que es, junto al de la libertad y el de la paz, uno de los fines últimos que se proponen alcanzar y por los cuales están dispuestos a luchar”¹⁷⁶.

La izquierda da, pues, mayor énfasis a la igualdad. Pero inmediatamente se nos viene otra pregunta a la mente: ¿qué igualdad?, ¿a qué igualdad se refiere esta premisa? La igualdad se puede dar “según la mayor o la menor extensión de los sujetos interesados, la mayor o menor cantidad y valor de los bienes a distribuir y basándose en el criterio adoptado para distribuir un cierto tipo de bien a un cierto tipo de personas se pueden distinguir doctrinas más o menos igualitarias”¹⁷⁷. Así, tenemos diversas doctrinas en las que se extiende o se limita la igualdad, por ejemplo, “la democracia social que extiende a todos los ciudadanos además de los derechos de libertad, también los derechos sociales, es más igualitaria que la democracia liberal”¹⁷⁸. Es este el punto crítico de lo que venimos diciendo hasta aquí. La democracia liberal posee cualidades positivas a

¹⁷⁶ Norberto Bobbio, **Derecha e Izquierda**, p. 135.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 139-140.

la hora de enmarcar a un régimen como democrático, sin embargo, su visión de la igualdad carece de amplitud. Eso es lo que ahora debemos explicar.

Es importante, primero, hacer notar que el asumir la igualdad (“como medio para reducir las desigualdades sociales y [...] convertir en menos penosas las desigualdades naturales”) no implica, *per se*, posicionarse en un igualitarismo, que asume una igualdad absoluta y libre de criterios y/o distinciones.

He aquí, nuevamente formulado, el criterio de distinción entre izquierda y derecha. “Consecuentemente cuando se atribuye a la izquierda una mayor sensibilidad para disminuir las desigualdades no se quiere decir que ésta pretende eliminar todas las desigualdades o que la derecha las quiera conservar todas, sino como mucho que la primera es más igualitaria y la segunda es más desigualitaria”¹⁷⁹.

Es más, el puro sentido común nos diría que los “los hombres son entre ellos tan iguales como desiguales. Son iguales en ciertos aspectos y desiguales en otros”¹⁸⁰. Son iguales en tanto ciertos *existenciaros*¹⁸¹ y desigualdad en tanto sus accidentes. Si se quiere, con Aristóteles, son iguales en la sustancia y desiguales en los accidentes.

Por lo anterior, los igualitarios son aquellos que si bien saben que existen tanto igualdades como desigualdades entre los hombres, dan preeminencia, en pos de una mejor convivencia, a aquello que los asemeja. Por su parte, los no igualitarios no ignoran que existan similitudes entre los hombres, pero ellos prefieren remarcar la diversidad, pues la consideran más sana¹⁸².

La izquierda, según este razonamiento, está más ligada a la primera idea. No es que los “izquierdistas” pierdan de vista que existen momentos y situaciones de desigualdad, sino simplemente que prefieren ver las situaciones de compatibilidad. Los de derecha, por su parte, parten de la tesis contraria; cierto

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 144-145.

¹⁸¹ Martin Heidegger, **El Ser y el Tiempo**, p. 147-291.

¹⁸² *Op. Cit.* Norberto Bobbio, 1996, p. 145.

que hay igualdad en algunas cosas, pero las desigualdades, las pluralidades son más importantes¹⁸³.

Pero he aquí que un nuevo elemento de vital importancia entra al escenario. “Lo igualitario parte de la convicción de que la mayor parte de las desigualdades que lo indignan, y querría hacer desaparecer son sociales y, como tales, eliminables; lo no igualitario, en cambio, parte de la convicción opuesta, que son naturales y, como tales, ineliminables”¹⁸⁴.

Ergo, la izquierda posee como característica algo que se podría denominar “artificialismo”, que es la convicción de que “estructuras sociales creadas” que son las que generan las diferencias entre los individuos. Es, tal como lo dice Dussel en su crítica a Rawls, que una cosa es “la ‘suerte’ de nacer en una familia más o menos afortunada (esto es pura casualidad), pero [...] otro, que haya *estructuras históricas* (no naturales) y sociales en las que nos toca nacer, perfectamente analizables, determinables por las ciencias sociales *críticas*”¹⁸⁵. Por su parte, la derecha cree más en esa desigualdad producto de la naturaleza.

El conflicto se ejemplifica claramente en Rousseau y Nietzsche. El primero plantea que los hombres somos, en el estado de naturaleza, iguales (y buenos), y que, posteriormente, la sociedad civil (con sus ciencias y artes) es la que nos hace desiguales (y nos pervierte)¹⁸⁶. Nietzsche, por su parte, plantea lo contrario: los hombres son, por naturaleza, desiguales, pero su moral de rebaño y su correlato religioso, los ha hecho creerse iguales¹⁸⁷. “Aquella misma corrupción que para Rousseau generó la desigualdad, generó, para Nietzsche la igualdad. Allí donde Rousseau ve desigualdades artificiales, y por lo tanto que hay que condenar y abolir por su contraste con la fundamental igualdad de la naturaleza, Nietzsche ve una igualdad artificial, y por lo tanto que hay que aborrecer en cuanto tiende a la

¹⁸³ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸⁴ *Ídem.*

¹⁸⁵ *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2006, p. 177.

¹⁸⁶ Jean Jacques Rousseau, **Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres**, p. 203-316.

¹⁸⁷ Friedrich Nietzsche, **Así habló Zaratustra**.

benéfica desigualdad que la naturaleza ha querido que reinase entre los hombres”¹⁸⁸.

Esta tesis de Bobbio es un tanto apresurada desde el punto de vista filosófico. Según Diego Eduardo Merino Lazarín, experto en Nietzsche, la desigualdad en el hombre, en este autor, está sólo en latencia. Esto es, “el hombre es susceptible a ser desigual según su Voluntad de Poder”. La desigualdad no es tanto un producto natural, sino una condición que desarrollan los hombres según ejecuten esta Voluntad. Ciertamente que para Nietzsche “la justicia está en la desigualdad” o, lo que es lo mismo, las corrientes igualitarias cometen injusticia al declarar que todos los hombres son iguales. Ahora, bien Nietzsche “entiende por igualdad algo diferente a Rousseau, mientras éste lo entiende [...] en términos meramente políticos, Nietzsche lo entiende más en un orden ético-estético, es decir, lo entiende como masificación, uniformidad, des-personalización”. El término *aristocracia*, tan emparentado con Nietzsche, sinónimo, hasta cierto punto, de *superhombre*, implica una relación desigual de los mejores. Esto puede de alguna manera acercarse al ideal del caballero confuciano. Caballero (junzi) no es para Confucio un simple indicativo de una posición social, sino más bien algo dado en el orden ético. El concepto de una élite hereditaria, caracterizada por la riqueza o el abolengo, se sustituye por una élite vista deseando la virtud, el talento, la cultura, el mérito¹⁸⁹. Del mismo modo, la aristocracia en Nietzsche no es algo que se posea *per natura* (aunque se pueden tener disposiciones o inclinaciones naturales), sino algo que se desarrolla desde un contexto ético-estético¹⁹⁰.

Ésta es, pues, una de las características principales (quizá la principal) de los movimientos de izquierda (en donde puede entrar el socialismo), una mayor concentración y búsqueda de la idea de la igualdad. La izquierda prefiere la igualdad, mientras que la derecha da más valor a la libertad.

Pero nuevamente surge la pregunta (lo mismo que pasó con la igualdad): ¿Qué es la libertad? ¿A qué libertad se refiere la derecha cuando proclama la libertad como valor supremo de su teoría? Pues una cosa es la libertad de querer

¹⁸⁸ *Op. Cit.* Norberto Bobbio, 1996, p. 148.

¹⁸⁹ Confucio, *Analectas*, p. 30.

¹⁹⁰ Diego Eduardo Merino Lazarín, comunicación personal, 2013.

(libre albedrío), más ligada a la metafísica y otra es la libertad de actuar, más ligada a la filosofía política¹⁹¹.

El problema de definir la libertad (y la igualdad) es de vital importancia, pues sólo cuando este concepto adquiere contenido es cuando se pueden trazar escenarios de su relación de compatibilidad o incompatibilidad con la igualdad. Hay situaciones en las que libertad e igualdad son compatibles (tal como lo quiere la Revolución Francesa) y hay otras donde no, e incluso se excluyen la una a la otra y otras más en que la tensión entre ambas puede generar cierto equilibrio. Lo que sí debe quedar claro es que los dos ideales, demarcados por el liberalismo (con especial acento en la libertad) y el socialismo (con especial atención en la igualdad), no se pueden “llevar a cabo hasta sus extremas consecuencias sin que la puesta en práctica de uno limite la del otro”¹⁹². Los ejemplos abundan. Una escuela que busca mayor igualdad entre sus estudiantes (esto es, reducir la brecha socioeconómica que pueda existir entre ellos) se decantará por imponer un uniforme escolar, en detrimento de un tipo de libertad individual que posibilita a cada uno de los estudiantes a escoger “lo que le plazca”. Ahora bien, aquí es donde este “lo que le plazca” adquiere un sentido ambiguo, paradójico hasta cierto punto.

Siguiendo con nuestro ejemplo, un alumno rico tendrá más posibilidades de “escoger lo que le plazca” que un alumno pobre que, muy seguramente, se pone lo que tiene, con lo que se tiene que conformar. No es, pues, “lo que le plazca” sino “lo que hay”.

Bobbio es consciente de esta problemática, por eso apunta lo siguiente:

En general, cada extensión de la esfera pública por razones igualitarias, pudiendo ser sólo impuesta, restringe la libertad de elección en la esfera privada, que es intrínsecamente no igualitaria, porque la libertad privada de los ricos es inmensamente más amplia que la de los pobres. La pérdida de libertad golpea naturalmente más al rico que al pobre, al cual la libertad de elegir el medio de transporte, el tipo de escuela, la manera de vestirse, se le niega habitualmente, no por una pública imposición, sino por la situación económica interna de la esfera privada¹⁹³.

¹⁹¹ *Op. Cit.* Norberto Bobbio, 1996, p. 156.

¹⁹² *Ibid.*, p. 156-157.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 158.

La doctrina liberal contiene esa contradicción interna. Se habla de libertad, pero en realidad lo que se muestra es una “libertad diferida”, esto es, no es lo mismo la libertad de un multimillonario que la libertad de un obrero. Esto, por su puesto, en el terreno de la *praxis*, pues bien se puede decir, desde una metafísica, que el obrero puede ser hasta más libre que el multimillonario o, desde una concepción meramente formal-jurídica, que ambos son iguales en libertad, pues así lo dicta la ley y las garantías individuales (basadas en los Derechos Humanos), de formulación plenamente liberal-burguesa.

Libertad, siendo más consecuentes y llevando al límite la propia doctrina liberal, no es sólo “tener todas las libertades que los demás tienen”, consagradas en una Constitución, “sino también tener igual posibilidad de gozar de cada una de estas libertades”, lo que sólo se puede dar en la *praxis* política y social. Una cosa es la libertad en abstracto (que se me diga que yo soy igual de libre que Carlos Slim) y otra “gozar de cada libertad de igual manera que todos los demás”¹⁹⁴, esto es, que en lo cotidiano, en lo concreto tenga las mismas posibilidades de elegir tal como lo hace Carlos Slim. Seguramente mi elección de un carro o de una comida es mucho más limitada que la que él puede tener.

Es importante “tomar en consideración esta diferencia, porque la doctrina liberal mantiene la primera en sus principios básicos [la libertad formal, en abstracto], pero la práctica liberal no puede asegurar la segunda [la libertad material, la de las *praxis* cotidiana], sino interviniendo con disposiciones igualitarias limitativas y por lo tanto corrigiendo el principio general”¹⁹⁵.

La paradoja viene dada porque la “igualdad en la libertad” que tanto proclama el liberalismo no excluiría otras formas de igualdad como, por ejemplo, la igualdad en las oportunidades o la igualdad en la renta que, como consecuencia final, tienden a conflictual con la libertad en abstracto¹⁹⁶. La paradoja se resuelve cuando entendemos que, en este ámbito, la libertad tiene dos caras: la libertad formal-abstracta y la libertad material. Una y otra parecen desenvolverse con en detrimento de la otra o, al menos, en conflicto con la otra.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 159.

¹⁹⁵ *Ídem.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 160-161.

De esto es de lo que venimos hablando desde el principio de este capítulo (y posiblemente de toda la tesis). Esta es la división básica (aunque en ningún momento absoluta) de la democracia. Una democracia formal y una material que están en constante conflicto. Pero antes de dar algunas conclusiones es importante dar un paso en nuestro camino por tratar de armonizar, amenizar o aminorar las distancias entre una y otra. Por lo pronto, para concluir este apartado, dejaremos como esquema analítico la clasificación propuesta por nuestro autor en turno para diferenciar a la derecha y a la izquierda según la inclinación que tengan (mayor o menor) tanto por la igualdad como por la libertad:

a) en la extrema izquierda están los movimientos a la vez igualitarios y autoritarios, de los cuales el ejemplo histórico más importante, tanto que se ha convertido en una categoría abstracta susceptible de ser aplicada, y efectivamente aplicada, a periodos y situaciones históricas distintas, es el jacobismo;

b) en el centro-izquierda, doctrinas y movimientos a la vez igualitarios y libertarios, a los que hoy podríamos aplicar la expresión “socialismo liberal”, incluyendo en ella a todos los partidos socialdemócratas, incluso en sus diferentes praxis políticas;

c) en el centro-derecha, doctrinas y movimientos a la vez libertarios y no igualitarios, dentro de los cuales se incluyen los partidos conservadores que se distinguen de las derechas reaccionarias por su fidelidad al método democrático, pero que, con respecto al ideal de la igualdad, se afirman y se detienen en la igualdad frente a la ley, que implica únicamente el deber por parte del juez de aplicar las leyes de una manera imparcial y en la igualdad que caracteriza lo que he llamado igualitarismo mínimo;

d) en la extrema derecha, doctrinas y movimientos antiliberales y antiigualitarios, sobre lo que creo que es superfluo señalar ejemplos históricos bien conocidos como el fascismo y el nazismo¹⁹⁷.

3.4. El ciudadano total (ciudadanía plena vs ciudadanía incompleta)

La pregunta por la ciudadanía plena tiene que ver con una serie de derechos civiles, políticos y sociales que se muestran como requisitos de constitución del ciudadano.

Esta pregunta está ligada al dilema de la igualdad, pues tal como lo dijo Alfred Marshall: “La pregunta —dijo— no es si los hombres al final llegarán a ser iguales —con toda seguridad no lo serán—, sino si el progreso no avanza constante, aunque lentamente, hasta que, al menos por su ocupación, todo

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 162-163.

hombre sea un caballero. Yo mantengo que sí avanza, y que esto último será así”¹⁹⁸.

Aquí nos encontramos con una leve diseminación conceptual, pues si bien es cierto que el término caballero tiene una significación especial en el contexto de las cosmovisiones occidentales (en especial del *gentleman* inglés, como en el caso presente ¹⁹⁹), nuestro presente análisis nos puede llevar, a partir de la hermenéutica analógica a generar una nueva significación, basada, según lo antes dicho, en las concepciones de Nietzsche, pero más aún, en la de Confucio. Caballero aquí puede significar un modelo de vida ético. Esto es, que los hombres puedan alcanzar, con base en el “progreso” de la ciudadanía (tema que en seguida revisaremos) el grado de caballeros.

Alfred Marshall creía que el problema principal que tenían ciertas clases (en especial la obrera) para alcanzar dicho *status* era el exceso de trabajo pesado, algo que “se podía reducir considerablemente”²⁰⁰.

Alfred Marshall rechaza, sin embargo, ser un socialista, pues a pesar de haber estudiado sus textos (con desilusión, por cierto), cree que el error de este “noble grupo de entusiastas ingenuos” radica en “que atribuían a todos los hombres esa capacidad ilimitada para las virtudes altruistas que henchían sus propios pechos”. Por su parte, el pretende preservar los fundamentos del libre mercado. “Sostenía, sin embargo, que el Estado debería hacer uso de su fuerza de compulsión, si es que quería ver realizados sus ideales. Debe obligar a los niños a ir al colegio, porque el que no ha sido educado no puede apreciar, y por lo tanto no puede elegir libremente, las cosas buenas que diferencian la vida de los caballeros de la vida de las clases obreras. ‘Tiene el deber de obligarles y ayudarles a dar el primer paso hacia arriba; y tiene el deber de ayudarles, si así lo quieren, a dar muchos pasos hacia arriba’”²⁰¹.

La tesis de Alfred Marshall está, por su propio tiempo y país de origen, constreñida a la mínima intervención del Estado, que, en su caso, se justifica sólo

¹⁹⁸ Thomas Humphrey Marshall, “Ciudadanía y Clase Social”, *Revista Reis*, p. 299.

¹⁹⁹ Inclusive T. H. Marshall comenta, más adelante, que la palabra caballero podría sustituirse por la de “civilizado”, algo que, como comentaré más adelante, puede conducir a un prejuicio eurocentrista.

²⁰⁰ *Ídem*.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 300.

al hablar de la educación de los niños. Como bien dice Thomas Humphrey Marshall: “no podía ir mucho más allá sin poner en peligro el que era su criterio para distinguir de alguna manera su sistema del socialismo - esto es, la preservación de la libertad del mercado competitivo”²⁰².

Pero para T. H. Marshall el proceso de la igualdad social, como “última fase de una evolución de la ciudadanía” está en marcha, es decir, hay un “impulso contemporáneo hacia una mayor igualdad social y económica”²⁰³. Y es en este tenor que surge la necesidad de indagar sobre los diversos derechos que constituyen el marco de referencia de la ciudadanía y, en especial, de lo que llamamos “ciudadanía plena”, en oposición a la “ciudadanía incompleta”. ¿En qué y cómo se diferencian estos dos conceptos? Eso es lo que veremos a continuación.

T. H. Marshall postula tres tipos de ciudadanía: la civil, la política y la social. La primera “consiste en los derechos necesarios para la libertad individual — libertad de la persona, libertad de expresión, de pensamiento y de religión, el derecho a la propiedad, a cerrar contratos válidos, y el derecho a la justicia”. Por su parte, la ciudadanía política refiere “al derecho a participar en el ejercicio del poder político como miembro de un cuerpo investido de autoridad política, o como elector de los miembros de tal cuerpo”²⁰⁴. Estos dos elementos son, básicamente, los constitutivos formales de la ciudadanía. Son premisas conceptuales-ideales que deben ser cumplidas como postulados abstractos de la ciudadanía. Inclusive, en su parte legal, ellos son fórmulas de posibilidad, presupuestos nominales. El propio T. H. Marshall da cuenta de ello al afirmar:

Los derechos civiles, que confieren capacidad legal para luchar por las cosas que uno desearía poseer, pero que no garantizan la posesión de ninguna de ellas. Un derecho de propiedad no es un derecho a poseer propiedad, sino un derecho a adquirirla si usted puede, y a protegerla si la tiene. Pero si usted utiliza estos argumentos para explicar a un pobre que sus derechos de propiedad son los mismos que los de un millonario, probablemente le acusará de sofistería. Asimismo, el derecho a la libertad de palabra tiene poca sustancia real si, debido a la falta de educación, usted no tiene nada que merezca la pena decir y carece de medios para hacerse escuchar en caso de que quiera decir algo. Pero estas desigualdades palpables no se deben a defectos

²⁰² *Ibid.*, p. 301.

²⁰³ *Ibid.*, p. 323

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 302.

de los derechos civiles, sino a una falta de derechos sociales, y a mediados del siglo XIX los derechos sociales estaban estancados²⁰⁵.

El tercer elemento es el social cuyo espectro abarca “desde el derecho a un mínimo de bienestar económico y seguridad al derecho a participar del patrimonio social y a vivir la vida de un ser civilizado conforme a los estándares corrientes en la sociedad”²⁰⁶. Esto es lo que, en páginas pasadas, hemos denominado elemento material.

Cada uno de estos derechos ha tenido una etapa de mayor desarrollo y auge formativo, siendo la de los derechos civiles el siglo XVIII, la de los derechos políticos el XIX y la del elemento social el siglo XX²⁰⁷.

No es mi intención mostrar, tal como hace Marshall, la cuestión relativa a la estigmatización que durante mucho tiempo acompañó, en algunos países, a la protección institucional que se intentaba dar a los derechos sociales. Para confrontar esto remito al texto del autor. Por mi parte sólo quiero apuntar que, en su momento, los derechos sociales fueron vistos como contrarios a la conformación de una ciudadanía completa, pues a quienes eran beneficiados por ellos se les consideraba “proscritos de la sociedad” incapaces para hacer valer su libertad²⁰⁸.

Con la entrada del siglo XX se comenzó a tomar conciencia de la correlación entre estos tres elementos en la construcción de una ciudadanía cada vez más completa. Así, por ejemplo, se vislumbró “que la democracia política precisaba un electorado educado, y que la manufactura científica precisaba trabajadores y técnicos cualificados”²⁰⁹. Fue entonces cuando la educación tomó una relevancia mayor. La educación está íntimamente ligada al desarrollo de la ciudadanía, tiene implicaciones directas con ella. Parecería ser que a mayor educación, mayor es el grado de completitud que se tiene como ciudadano.

La pregunta que surge de estas reflexiones es: ¿qué tipo de educación es la que contribuye al desarrollo de la ciudadanía? La cuestión no es menor. De

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 316.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 302-303.

²⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 304.

²⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 310.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 311.

inicio muchos podrían creer en la tradición o en el desarrollo de las competencias (tal como sucede en nuestros tiempos). El propio Marshall señala esta posibilidad. “Se ha acusado al siglo XIX de considerar la educación elemental sólo como un modo de proporcionar a los empleadores capitalistas trabajadores más valiosos, y la educación superior simplemente como un instrumento para aumentar el poder de la nación y competir así con sus rivales industriales”²¹⁰. Esto que él decía a mediados del siglo XX, es hoy una constante en las críticas hacia los sistemas educativos.

Otros, por su parte, pretenden una educación de tipo crítica. Pero, ¿qué se entiende aquí por “crítica”? ¿Acaso la teoría marxista? ¿Y qué hay del reclamo por encontrar un trabajo en un sistema productivo? ¿La crítica es funcional en este aspecto? Estas preguntas que son eso, quedan abiertas a una serie de respuestas ideológicas o paradigmáticas. Por nuestra parte, intentaremos construir una respuesta, no con una pretensión absoluta, sino sólo como avance de nuestras consideraciones.

En un primer momento, y de manera muy ambigua, se podría decir, con Marshall, que la educación que la mayoría desea recibir está más relacionada con la futura realización personal que con la capacidad de percibir grandes sumas de dinero ²¹¹. En términos un tanto abstractos, podríamos denominar a esta realización personal como felicidad. La educación debe ser una educación que promueva la felicidad de los individuos y, en última instancia, del pueblo. Pero, bajando un poco más, ¿qué es la felicidad? Sería imposible dar una respuesta a esta pregunta, pues, para empezar, ese no es el objetivo de la presente tesis. Pero de igual modo trataré de analizar algunos puntos que pueden apuntar en tal dirección.

La educación del ser humano, del pueblo, aquello que lo puede llevar a un mayor grado de felicidad no se “mide” cuantitativamente con base en el PIB, sino con base en la “satisfacción subjetiva” de aquello que Amartya Sen llama *capabilities*, que “exige un nuevo paradigma civilizatorio, regido políticamente por

²¹⁰ *Ibíd.*, p. 331.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 342.

exigencias de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana, es decir, ecológicos, económicos y culturales”²¹².

El concepto de “capacidades”, según Amartya Sen, implica la capacidad real (substantiva-material) que tiene cada persona para convertir sus derechos en libertades reales. Son las capacidades concretas de los ciudadanos para ejercer sus derechos²¹³. En el lenguaje de Marshall, sería la capacidad real de llevar a cabo los derechos civiles y políticos, capacidad generada por el elemento social-económico.

Pongamos un ejemplo. Un derecho político como lo es el derecho a votar por parte de los ciudadanos, del pueblo (inherente una democracia), aun cuando esté protegido por la Constitución de un país, no tiene un significado real si no se cubren una serie de requisitos y condiciones que conlleven el ejercicio pleno de dicho derecho. Estos requisitos pueden ser desde el acceso a una educación política de calidad, poseer medios de transporte adecuados para llegar a las urnas, el alimento suficiente para tener un correcto funcionamiento cerebral que nos permita evaluar bien nuestra decisión, etc. Sólo cuando esto ocurre se puede decir que el ciudadano ha hecho efectiva su libertad (elección)²¹⁴.

Este enfoque diferencia la libertad positiva de la negativa, en tanto muestra la capacidad real de una persona de hacer algo, de la libertad negativa, que es particular del libre mercado y se manifiesta como la no intervención. Uno de los casos que nos presenta Sen es el de la hambruna de 1943 en Bengala, en donde aunque no se restringió la “libertad negativa” de los trabajadores para adquirir alimentos, la “libertad positiva” sí se vio afectada, lo que llevó a la muerte de mucha gente²¹⁵.

Así, la educación tampoco es una consideración puramente formal, sino que ha de poseer un contenido concreto en el nivel material de la vida. Sólo así se pueden desarrollar, en su debida forma, los derechos civiles y políticos (aspecto formal de la educación).

²¹² *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2006, p. 156.

²¹³ Cfr. Amartya Sen, **Bienestar, Justicia y Mercado**.

²¹⁴ Cfr. Amartya Sen, **Poverty and Femines**.

²¹⁵ Cfr. *Ídem*. Todo esto llevó a Sen a crear el Índice de Desarrollo Humano (IDH).

Esta educación se puede concretizar en los tres aspectos antes mencionados del pensamiento de Dussel: ecológico, económico y cultural. Los postulados se formularían de la siguiente manera:

1. Ecológico: “¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra para siempre, perpetuamente!”²¹⁶.
2. Económico: “Actúa económicamente de tal manera que tiendas siempre a transformar los procesos productivos desde el horizonte del *trabajo cero* (T°)”²¹⁷.
3. Cultural: Actúa de tal manera que permitas el desarrollo cultural máximo de cada persona.

El primer postulado es una condición de posibilidad primaria-originaria. Sin la Naturaleza, el ser humano, tal como se conoce hoy en día, no puede desarrollar ninguna otra actividad.

El segundo postulado es la condición de posibilidad primaria. Para que el ser humano pueda *educarse*, es necesario que disponga del tiempo y la capacidad económica para tales efectos. A quien tiene hambre no le interesa ser culto, le interesa comer, en su cabeza no está la reflexión crítica sobre la política, sino el desvelo que padece.

El tercer postulado es la consecución de los dos anteriores. Sólo quien tiene un lugar para pensar (esfera ecológica) y cuenta con los medios para asegurarse un incremento sustantivo del pensamiento (esfera económica) puede desarrollarse plenamente como persona, particularmente como ciudadano.

Y sólo cuando los ciudadanos pueden llegar a ese tercer nivel (cultural) los derechos civiles y políticos cobran sentido. Y un paso más allá. Cuando los ciudadanos son plenos, “el pueblo cobra entonces ‘conciencia *para-sí*’. Reconstruye la memoria de sus gestas, hechos olvidados y ocultados en la historia de los vencedores – como enseña Walter Benjamin. No es ya la ‘conciencia de la clase obrera’, pero no se opone a ella, la integra. Es conciencia

²¹⁶ *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2006, p. 131-132.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 134.

de la clase campesina, de los pueblos indígenas, de las feministas, de los antirracistas, de los marginales... de todos esos fantasmas que vagan en la exterioridad del sistema. Conciencia de ser pueblo”²¹⁸.

Y aquí, a diferencia de Alfred Marshall, que evita a toda costa el socialismo, nosotros afirmamos que, si para cumplir con los postulados anteriores es necesario plantear un “estado de rebelión” que deconstruya el “estado de derecho” (tan valorado y fetichizado por el liberalismo), la democracia debe contribuir a tal objetivo²¹⁹.

Pero, cuidado, que aquí no pretendemos plantear un regreso al socialismo (y en particular al “socialismo real”). Pues, como T. H. Marshall “nuestro objetivo no es la igualdad absoluta. Existen límites inherentes al movimiento del igualitarismo”²²⁰. Nos detendremos un momento para explicar esto, pues creo que de vital importancia, para poder proseguir con el tema, tomar distancia de ese “socialismo real” que fracasó rotundamente y que tanto se separa de nuestras tesis.

Lo primero a tomar en cuenta es el marco histórico. La ciudadanía, que pretende generar cierta igualdad, es una institución cuyo desarrollo se dio en Inglaterra, sobre todo en la última parte del XVII, lo que hace evidente que su desarrollo coincide con el surgimiento del Capitalismo, que en su base es un sistema de desigualdad. Entonces, “¿cómo es posible que esos dos principios opuestos pudieran crecer y florecer codo con codo en un mismo suelo?”²²¹. Para responder esto, tenemos que regresar brevemente al dilema libertad-igualdad.

Tal como vimos con Nietzsche y con Rousseau, existen dos perspectivas para resolver este dilema. La desigualdad es natural y la igualdad es artificial (social) o la igualdad es natural y la desigualdad es artificial (social).

En la primera:

La clase es, tal y como era, una institución por su propio derecho, y el conjunto de la estructura posee la naturaleza de un plan en el sentido de que está dotada de significado y propósito y es aceptada como un orden natural

²¹⁸ *Ibid.*, p. 96-97.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 98.

²²⁰ *Op. Cit.* T. H. Marshall, p. 340.

²²¹ *Ibid.*, p. 313.

[mientras que en la segunda, la] clase social no es tanto una institución por derecho propio como un subproducto de otras instituciones [...] Las diferencias de clase no se establecen y definen por las leyes y costumbres de la sociedad (en el sentido medieval de esa frase), sino que surgen de la interacción de una variedad de factores relativos a las instituciones de la propiedad, la educación y la estructura de la economía nacional²²².

Fue esta segunda visión la que tomó fuerza en el siglo XX. Y así, la ciudadanía, a pesar de no pretender una igualdad total y absoluta, minó un sistema de clases que era un sistema de desigualdad absoluta²²³. Y digo que la ciudadanía no pretende una igualdad total y absoluta porque la clase todavía funciona. “Se considera que la desigualdad social es necesaria y tiene un fin. Proporciona el incentivo para el esfuerzo y diseña la distribución de poder”²²⁴. Es más, esto que a nivel económico se denomina *desigualdad* y a nivel social *diversidad*, es clara muestra de los principios antes postulados.

Al contrario de lo que quiere Bobbio, no sólo es el socialismo el que pretende desarrollar y perpetuar un igualitarismo radical, sino que el mismo liberalismo hace lo propio. “La recuperación de la afirmación de la propia dignidad, la propia cultura, la lengua, la religión, los valores éticos, la relación respetuosa con la naturaleza, se opone al ideal político liberal de un igualitarismo del ciudadano homogéneo”. De lo que se trata, como el mismo Bobbio parece vislumbrar, es de armonizar ambas. “Cuando la igualdad destruye la diversidad, hay que defender la *diferencia* cultural. Cuando el uso de la diferencia cultural es una manera de dominar a los otros, hay que defender la *igualdad* de la dignidad humana”²²⁵.

Esto se ve claramente en el multiculturalismo inherente a casi todos los países del mundo. La diferencia abre paso a al diálogo, al pensamiento crítico. El problema es que “no hay un modelo general de desigualdad en el que se asigne un valor apropiado *a priori* para cada nivel social. Por lo tanto, aunque necesaria, la desigualdad puede convertirse en excesiva”. Esto es lo que se debe evitar, lo que Patrick Colquhoun mostró: “Sin una gran proporción de pobreza no podría

²²² *Ídem.*

²²³ *Ídem.*

²²⁴ *Ibíd.*, p. 314.

²²⁵ *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2006, p. 139.

haber ricos, puesto que los ricos son los vástagos de los trabajadores, mientras los trabajadores sólo pueden ser un resultado de un estado de pobreza [...]”²²⁶. Pero a diferencia de lo que Colquhoun afirma más adelante (“la pobreza es un ingrediente necesario e indispensable de la sociedad sin el cual las naciones y las comunidades no podrían existir en un estado de civilización”), nosotros no creemos que la pobreza sea “un ingrediente necesario”, sino que muy por el contrario, creemos que la pobreza es contraria a dicho estado de civilización.

El Estado debería garantizar “una provisión mínima de bienes y servicios esenciales (tales como asistencia médica y alimento, cobijo y educación) o una renta monetaria mínima para gastos imprescindibles —como son Pensiones de la Tercera Edad, seguros sociales y subsidios familiares—”²²⁷. Más aún, el Estado debería *intervenir* en el campo económico, cuando el sistema vigente no produzca equilibrio y justicia para todos, “evitando la acumulación de riqueza en manos de pocos y aumento de pobreza en las grandes mayorías [por lo que] la implementación de una renta no laboral por derecho de ciudadanía debería imponerse a todas las familias de un Estado”²²⁸.

Al final de los que se trata es de afirmar los postulados básicos de la política en lo general y de la ciudadanía plena en lo particular. “La política [...] debe intentar por todos sus medios [...] permitir a todos sus miembros que vivan que vivan bien, que aumenten la cualidad de sus vidas”²²⁹.

Es importante recalcar que estos principios deben asumirse en una esfera material y no meramente jurídico-formal (aunque no se desdeña esta parte). El reconocimiento formal de los derechos y las capacidades no basta; de hecho esto, en términos generales, no afecta en nada al Capitalismo y al sistema de desigualdad que le es inherente²³⁰. De lo que se trata es dar contenido a estos derechos, pues de nada sirve la Declaración Universal de los Derechos Humanos, si todo queda sólo como una disposición de la “libertad negativa”, especie de

²²⁶ *Op. Cit.* T. H. Marshall, *Ídem*.

²²⁷ *Ibid.*, p. 326-327.

²²⁸ *Op. Cit.* Enrique Dussel, 2006, p. 136. Esta última posibilidad, señala Dussel, ya ha sido “estudiada en detalle” por R. Gilbert y D. Raventos, “El subsidio universal garantizado: notas para continuar”, en **Mientras tanto**.

²²⁹ *Ibid.*, p. 102.

²³⁰ Cfr. *Op. Cit.* T. H. Marshall, p. 319

hipótesis metafísica innecesaria e inútil. “Lo que importa es que haya un enriquecimiento general del contenido concreto de la vida civilizada, una reducción general del riesgo y la inseguridad, una nivelación de los más y los menos afortunados en todos los órdenes —entre los sanos y los enfermos, los empleados y los desempleados, los viejos y los activos, los solteros y el padre de una familia numerosa—”²³¹.

De manera concreta podemos decir que una desigualdad excesiva impide el desarrollo de una ciudadanía plena y, por consiguiente, de una verdadera y substancial democracia, pues los individuos que constituyen el pueblo (*demos*) no están empoderados (*kratos*) en los postulados que se requieren (ecológico, económico y cultural) para poder desenvolverse plenamente en su ciudad (*polis*).

Un ejemplo concreto de esto lo encontramos en nuestro país. No se puede pretender poseer una democracia en una sociedad que tiene al hombre más rico del mundo (Carlos Slim), cuya fortuna se estima en 79.1 mil millones de dólares²³², es decir, un hombre que gana más de dos millones de dólares por hora y, por otro lado, millones (27.8) que ganan hasta tres salarios mínimos (aproximadamente 5, 670 pesos al mes)²³³. Esto es, pueden ganar en un mes el 0.025% de lo que Slim gana en una hora, o mejor, Slim gana en aproximadamente 8 segundos, lo que un mexicano promedio gana en un mes²³⁴.

En México: de acuerdo a la firma *WealthInsight*, México posee 145 mil millonarios y 2 mil 540 multimillonarios. Y según el mismo reporte, estos millonarios poseen una fortuna de 736 mil millones de dólares, equivalente al 43 por ciento de la riqueza total individual del País. Esto es, el 0.147% de la población del país posee el 43% de la riqueza total del mismo²³⁵. El Principio de Pareto (80/20) queda rebasado por semejantes cifras.

En el mundo: en un artículo intitulado “The network of global corporate control”, publicado en la revista científica PlosOne.org (a cargo de Stefania Vitali, James B. Glattfelder y Stefano Battiston, investigadores de la Universidad de

²³¹ *Ibid.*, p. 328.

²³² *Bloomberg Billionaires Index*, mayo del 2013

²³³ *INEGI*, 2013.

²³⁴ Ya ni hablemos de aquellos que sólo ganan hasta un salario mínimo (6.2 millones de personas)

²³⁵ Cfr. La Jornada, “Hay en México 145 mil millonarios y 2,540 multimillonarios: informe”.

Zurich) se revela que 660 individuos y 147 grandes corporaciones transnacionales controlan más o menos el 40% de la riqueza mundial²³⁶.

Según el U. S. Census Bureau, al día de hoy (27 de junio del 2013), en la tierra hay 7, 094, 418, 000, individuos sobre la tierra²³⁷. Un cálculo básico nos indica que, según este estudio, el 0.00000930308 del total de la población controla aproximadamente el 40% del total de la riqueza. Nuevamente Pareto se quedó corto.

Pero hay cálculos menos drásticos. Según el libro de David Rothkopf “Súper-clase: la Elite de Poder Mundial y el Mundo que Está Creando”, la súper elite abarcaría aproximadamente al 0,0001 por ciento (1 millonésima) de la población del mundo²³⁸.

En un mundo con estas profundas y dolorosas diferencias una ciudadanía plena y una democracia consecuente son imposibles.

Por tanto, la democracia muestra ciertos desajustes con base en sus ideales seminales. El ciudadano educado, que se dirigía al gobierno democrático por medio de la virtud es, hoy en día, un ciudadano apático, clientelista; también la ingobernabilidad se muestra en el día a día, y para aumentar la capacidad útil del Estado, los técnicos han asumidos papeles cada vez más valiosos, haciendo una buena brecha entre el gobierno del pueblo, de las masas o, simplemente, de todos, contra el gobierno de los técnicos, gobierno por demás reducido a una cierta clase especial de trabajos. El gobierno está rebasado, pues todos quieren todo; la emancipación del Estado ha permitido a la sociedad civil demandar cada vez más beneficios individuales, particulares o, supuestamente, universales, ante lo que el gobierno no tiene la misma capacidad de reacción que dichas demandas.

²³⁶ Cfr. Stefania Vitali, *et al.*, “The network of global corporate control”, *PlosOne*.

²³⁷ Cfr. “U.S and World Population Clock”, *United States Census Bureau*.

²³⁸ Cfr. David Rothkopf, **Superclass: The Global power elite and the world they are making**.

Conclusiones.

A lo largo de este trabajo hemos revisado un buen número de premisas sobre lo que es la democracia. En nuestro andar histórico nos detuvimos con Montesquieu, Rousseau y Tocqueville, pues en ellos se alcanza a apreciar un cambio de paradigma radical. La democracia, que era mal vista en la Antigüedad, en la Edad Media y en parte de la Modernidad, comienza a adquirir nuevas dimensiones. Esas dimensiones pueden dividirse en tres tipos: económico, social y político. Pero al, final, en su ruptura epistemológica, la democracia implica, ante todo, *virtud*, que es amor al prójimo, al hermano, al pueblo²³⁹. Esta virtud prefiere la igualdad a la riqueza excesiva, prefiere un *ethos* que se muestre en la polis, a una desigualdad terrible que destruya los vínculos comunitarios.

Esas tres dimensiones, pueden, a su vez, sintetizarse en una dualidad, ya sea la de material-formal o la de igualdad-libertad o, incluso, la de izquierda y derecha. Sin embargo, no se trata, necesariamente, de generar un “justo medio” aristotélico, que, por otro lado, puede interpretarse como maniqueísmo metafísico, más bien el problema radica en poner en orden, en priorizar, en acomodar las piezas del juego. La democracia es tanto material como formal, pero, a mi parecer, el principio material debe ser originario, seminal de la democracia. Así, tenemos la tradición marxista, en la cual lo material (económico) es lo fundamental, mientras que en la tradición liberal el principio formal se consolida como absoluto, operando sin restricciones.

El principio material se verifica en la formación de una “ciudadanía completa”, dado que el individuo tiene la oportunidad real de formarse como ciudadano, esto es, como poseedor de derechos reales que, a su vez, están asignados en un aparato formal-jurídico.

Utilizando una terminología kantiana podríamos decir que, en la democracia, el principio material es *a priori* y el principio formal es *a posteriori*. Ambos son necesarios a nivel aislado, pero insuficientes, a menos que se den en sociedad (aunados al principio de la factibilidad).

²³⁹ Cfr. *Supra*. p. 25, 26, 30.

Pero surge en mí una última cuestión: ¿La democracia es realmente posible? Regresamos a la pregunta roussoniana. ¿La democracia es sólo para los dioses? Según todo lo aquí visto y según las condiciones presentes y la prospectiva a corto y mediano plazo (aún no me atrevo a decir que a largo), el escenario de la democracia es poco alentador.

Creo que hay dos caminos más o menos marcados con rumbo a una posible democracia nacional y mundial (global). O los pueblos pobres y oprimidos comienzan a buscar las bases de una *democracia de la liberación*²⁴⁰, que lleve al sistema presente a una transformación de base, o la *tragedia de la democracia*²⁴¹ es lo que nos aguarda, y no sólo porque la posibilidad real de una “aldea global democrática” será nula, sino porque la propia democracia se convertirá en la más grande enemiga de los pueblos, de la humanidad, tal como lo vio Platón. Por ejemplo, los Derechos Humanos, tan propugnados por la democracia-liberal serán un arma de doble filo. V. gr. una libertad formal e irrestricta para tener hijos (o como lo dice el artículo cuarto de la Constitución mexicana: “Toda persona tiene derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y el espaciamiento de sus hijos”) generará a la larga un mundo sobrepoblado, en donde otros derechos tendrán, a fuerza, que ser constreñidos. Simplemente es el caso hoy de China, en donde la explosión demográfica llevó al gobierno a generar una política pública de control natal (“política de hijo único”). Para esta segunda postura, más de corte pesimista, la democracia es imposible debido al sufrimiento

²⁴⁰ Esta idea está basada en algunas de las ideas de Enrique Dussel, quien piensa que la democracia es el único modelo factible para alcanzar la legitimidad y que además de ser una institución procedimental, también es normativa, lo que implica una mayor simetría y participación de los ciudadanos, lo cual nos lleva a la búsqueda de una democracia directa. EL posible desarrollo de una democracia de la liberación implica, pues, la normatividad sobre las condiciones materiales de la vida de una sociedad. Cfr. Enrique Dussel, **20 tesis de política**, p. 63, 145, 146.

²⁴¹ La tragedia de la democracia es una idea más de corte pesimista que plantearía que la asimetría material entre los hombres es parte esencial de sus procesos de desarrollo, algo que se verifica experimental e históricamente. Esto de manera muy similar a los ya dicho con el “realismo político”, en el que se ve que las paradojas de la democracia y los procesos oligárquicos de cualquier relación humana impiden el acercamiento a esta forma de gobierno. La democracia nunca se concretará, porque nunca se empezó del todo, es un proceso imaginario de legitimización (tal como lo es la Monarquía, la Aristocracia, etc.), con la diferencia de que plantea una fórmula irrealizable: la igualdad o simetría de los hombres. Es una tragedia porque sería ideal pensar en este tipo de relaciones de hermandad, pero al final la “realidad” siempre se impone. La desigualdad entre los hombres y entre las naciones es parte del proceso de devenir del ser humano y su historia.

inherente a la existencia humana, a la explosión demográfica, a la explotación capitalista, a la ignorancia, a la *antropolatría*, a la “locura ecocida”.

Pero el tema está ahí, abierto; requiere de una respuesta, de un nuevo interés, de una arquitectura con nuevos fundamentos bien sólidos que procuren construir un nuevo modelo de democracia o, en contra parte, que intenten *deconstruir* la democracia o, quizá, ir más allá.

Bibliografía

- Aristóteles, **La Política**, Madrid, Ed. Gredos, 2004.
- Alighieri, Dante, **La Monarquía**, Madrid, Ed. Alianza, 2004.
- Ávalos Tenorio, Gerardo, **Leviatán y Behemoth: figuras de la idea del Estado**, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.
- Bobbio, Norberto, **Liberalismo y Democracia**, México, Ed. Ed. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bobbio, Norberto, **Derecha e Izquierda**, Madrid, Taurus, 1996.
- Bobbio, Norberto, **El Futuro de la Democracia**, México, Ed. Ed. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Cicerón, Marco Tulio, **La República**, México, Ed. Gernika, 2005.
- Confucio, **Analectas**, Madrid, EDAF, 2006.
- De Aquino, Tomás, **La Monarquía**, Madrid, Ed. Alianza, 2006.
- De la Fuente Lisandro y Messina Luciana, “La Arqueología como Método en Miche Foucault”, *Revista Litorales*, Año 2, n°2, agosto de 2003.
- Dussel, Enrique, **20 Tesis de Política**, México, Ed. Siglo XXI, 2006.
- Dussel, Enrique, **Ética de la Liberación**, Madrid, Trotta, 2006.
- Dussel, Enrique, **Filosofía de la Liberación**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Foucault, Michel, **La Arqueología del Saber**, México, Siglo XXI, 2010.
- **Los Presocráticos**, Antología de Juan David García Bacca, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Habermas, Jürgen, *et al.*, **Doce Textos Fundamentales de la Ética del Siglo XXI**, Madrid, Ed. Alianza, 2002.
- Habermas, Jürgen, **La Necesidad de Revisión de la Izquierda**, Madrid, Tecnos, 1991.
- Heidegger, Martín, **El Ser y el Tiempo**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Hobbes, Thomas, **El Leviatán**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2006.

- Locke, John, **Ensayo sobre el Gobierno Civil**, México, Ed. Gernika, 2005.
- Maquiavelo, Nicolás, **Discursos sobre la primera década de Tito Livio**, Madrid, Ed. Alianza, 2005.
- Marshall, Thomas Humphrey, “Ciudadanía y Clase Social”, España, *Revista Reis* (79/97), 1997.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, **Manifiesto del Partido Comunista**, México, Ediciones Peña Hermanos, s/a.
- Montesquieu, **El Espíritu de las Leyes**, México, Ed. Oxford, 1999.
- Mouffe, Chantal, **La paradoja democrática**, Barcelona, Ed. Gedisa, 2003.
- Nietzsche Friederich, **Así habló Zaratustra**, México, Ed. Tomo, 2004.
- Pareto, Vilfredo, **La Transformación de la Democracia**, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1985.
- Pasquino, Gianfranco, **Nuevo Curso de Ciencia Política**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Platón, **La República**, Ed. Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- Roitman, Marcos, “Teoría y Práctica de la Democracia en América Latina” en, **La Razones de la Democracia en América Latina**, México, Siglo XXI, 2005.
- Rothkopf, David, **Superclass: The Global Power Elite and the World they are making**, Washington D. C, Federal News Service, 2008.
- Rousseau Jean Jacques, **El Contrato Social**, México, Gandhi Ediciones, 1993.
- Rousseau, Jean Jacques, **Sobre el Origen y los Fundamentos de la Desigualdad entre los Hombres**, Madrid, Alianza, 1998.
- Sartori, Giovanni, **¿Qué es la Democracia?**, México, Ed. Taurus, 2006.
- Sen, Amartya, **Bienestar, Justicia y Mercado**, Barcelona, Paidós, 1997.
- Sen, Amartya, **Poverty and Femines**, New York, Oxford University Press, 1981.
- Smith, Adam, **Investigación sobre la naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones**, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1958.

- Spinoza, Baruch, **Tratado Teológico-Político**, Barcelona, Ed. Folio, 2002.
- Tamayo, Luis, **La Locura Ecocida: Ecosofía Psicoanalítica**, México, Fontamara/CIDHEM, 2010.
- Uvalle, Ricardo, **Institucionalidad y Profesionalización del Servicio Público**, México, Plaza y Valdes Editores, 2000.
- Woldenberg, José, **El Cambio Democrático y la Educación Cívica en México**. México, Cal y Arena, 2007.
- Weber, Max, **¿Qué es la burocracia?**, México, Ed. Coyoacán, 2001.

Mesografía

- Bonilla, Slaymen, “Antropolatría o de la Inconsciencia Social”. *Revista Cavea Cultural*, en <http://www.caveacultural.com/>, consultada el 7 de noviembre del 2013.
- La Jornada, “Hay en México 145 mil millonarios y 2,540 multimillonarios: informe”, miércoles 19 de junio del 2013, consultado el día 6 de octubre del 2013, en: <http://www.jornada.unam.mx/2013/06/19/economia/031n1eco>
- Ramírez, Erika, “Desigualdad Económica Mortal en México”, *Revista Contralínea*, 2 de febrero del 2012, en <http://contralinea.info/archivo-revista/index.php/2012/02/07/desigualdad-economica-mortal-en-mexico/>
- Rossi, Annunziata, “Maquiavelo y la concepción cíclica de la historia”, La Jornada, domingo 9 de febrero del 2014, consultado el día 5 de agosto del 2013, en: <http://www.jornada.unam.mx/2014/02/09/sem-annunziata.html>
- Sancho, Carmen, “Chantal Mouffe: la paradoja democrática”, *Revista Reis*, núm. 108, 2004, pp. 260-264, consultado el día 18 de agosto de 2014, en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99717669011>
- Vitali, Stefania, *et al.*, “The network of global corporate control”, *PlosOne*, 26 de octubre del 2011, consultada el día 2 de diciembre del 2013 en: <http://www.plosone.org/article/info%3Adoi%2F10.1371%2Fjournal.pone.0025995>.