

LAS AMENAZAS DE LO POPULAR.
EL POTENCIAL AUTORITARIO
DE LA NOCIÓN DE «PUEBLO»

*THE THREATS OF THE POPULAR.
THE AUTHORITARIAN POWER OF THE «PEOPLE»*

GERMAN PETERSEN CORTÉS

Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente
german.petersen.cortes@gmail.com

Resumen

Los regímenes populistas que se articulan sobre la idea de que el "pueblo" como una totalidad orgánica que se expresa en una sola voluntad general, son sumamente peligrosos para la diversidad de las sociedades contemporáneas. Esto porque quienes detentan posiciones de autoridad suponen estar iluminados para comprender qué es lo que el pueblo quiere y actúan en consecuencia, muchas veces imponiendo precisamente la idea que tenían del conglomerado social. Con esto, comienza a minarse la pluralidad, que sólo puede florecer en modelos políticos liberales, donde la dinámica sociopolítica está abierta al disenso y respeta los proyectos individuales.

Palabras clave: populismo, pueblo, autoritarismo, pluralismo, liberalismo, sociedad civil.

Abstract

The populist regimes that are articulated on the idea of "the people" as an organic whole that is expressed in one general will, is very dangerous for the diversity of contemporary societies. This is because those who hold positions of authority suppose they are enlightened to understand what the people want and can act accordingly, often imposing precisely the idea that they had the social conglomerate in the beginning but that was not -then- the real one. The alternative to the notion of people is the civil society, which allows the momentum of strictly personal projects and also allows participation in politics for all those interested.

Keywords: populism, the people, authoritarianism, pluralism, liberalism, civil society.

I. Introducción.

La manera como comunicamos cuanto aprehendemos de la realidad se relaciona directamente con la forma en que la concebimos. Asimismo, la comunicación de las percepciones que se tienen sobre los objetos que constituyen nuestro entorno, deriva en procesos de socialización sumamente potentes que aparejan la internalización de pautas cognitivas determinadas y, con ellas, el reforzamiento de una cierta intersubjetividad entre los distintos individuos que conforman una comunidad.

En política, el lenguaje como transmisor del pensamiento y “constructor de realidad”, en el sentido de Berger y Luckmann,¹ adquiere una relevancia singular. Aristóteles ya intuía este íntimo vínculo entre política y lenguaje al postular sus dos famosas fórmulas antropológicas que, en el fondo, resultan complementarias: el hombre como animal racional y el hombre como animal político. Sólo aquel animal que está dotado de *logos* –de razón, de palabra– puede ser *politikon* –vivir auténticamente en la polis, construir comunidad con los iguales. Si bien no faltan quienes niegan la inherencia de la política al ser del hombre –«los individuos que se encuentran en los límites de un sistema político no están, de manera alguna, igualmente interesados en la vida política. Algunos son incluso indiferentes a la política»–,² resulta difícil –por no decir imposible– negar la relevancia del lenguaje en la vida política de cualquier época y lugar.

En tiempos recientes, la palabra “democracia” ha sido objeto de toda clase de disputas conceptuales. La proliferación de la democracia como forma de gobierno en países de todo tipo a lo largo del siglo XX, aunada al crecimiento del debate académico en torno a la misma, derivó en la existencia de una cantidad infinita de definiciones de democracia. Si a esto sumamos la opinión de Sartori,³ quien observa los debates en torno a la democracia corriendo en dos niveles distintos, uno descriptivo y otro prescriptivo, estamos ante una auténtica relativización del término. Ésta plantea serias dificultades no sólo desde el punto de vista de la discusión académica sino también para la vivencia cotidiana de los diferentes modelos democráticos.

¹ P. Berger y T. Luckmann (2003).

² R. Dahl (1963) p. 56, la traducción es nuestra.

³ G. Sartori (1999) cap. 2.

Uno de los pocos acuerdos que existen entre las diferentes teorías democráticas tiene que ver con la etimología de su objeto de estudio. Hasta el momento hay bastante consenso en cuanto al origen del término: según se presume, democracia viene de *demos*, “pueblo”, y de *krátos*, “gobierno” o “poder”.

Del pueblo como conjunto de ciudadanos pueden darse dos imágenes opuestas: la imagen de un cuerpo colectivo orgánico, del cual los individuos en particular son miembros en el mismo sentido en que los brazos o las piernas son miembros del organismo físico, y separados de éste no tienen ya ninguna utilidad o valor; o bien la imagen del conjunto, de la simple suma de todos los individuos como particulares, que tienen o que pretenden tener algún valor en cuanto tales.⁴

A partir de Constant, los escritores políticos de corte liberal han insistido que el organicismo político, ese orden social en el que las personas sólo son valoradas en tanto parte de su comunidad, debe quedar en el pasado dada su incapacidad para gestionar la diversidad social. Y es que, para ellos, sólo en marcos jurídicos que permitan la libertad de cada individuo pueden concebirse modelos democráticos que den espacio a cada cual para mantener su especificidad como persona. En palabras de Bobbio, «La disolución del Estado estamental libera al individuo en su singularidad y autonomía: es el individuo en cuanto tal, no el miembro de la corporación, quien tiene derecho de elegir a los representantes de la nación»⁵ y, así, participar libremente en la vida política al tiempo que no se le impide llevar una vida privada totalmente a su arbitrio, siempre y cuando no afecte a terceros.

En este ensayo se sostiene la hipótesis de que las democracias que aún hoy conciben a la sociedad como “cuerpo colectivo orgánico” –utilizando los términos de Bovero– son un terreno fértil para el surgimiento de liderazgos personalistas y autoritarios. El foco de análisis está puesto en la noción de “pueblo” como tal y en los regímenes –que denominaremos “populistas” (entendiendo por esto que utilizan retóricamente la noción de “pueblo”, y así evitarnos las disputas terminológicas que pudieran aflorar)– que se articulan conceptual y políticamente en torno a ésta. Se toma como supuesto que la palabra “pueblo” remite no sólo a la totalidad de una sociedad, sino que presupuesta la viabilidad de que un conjunto de individuos se expresen en una

⁴ M. Bovero (2002) p. 16.

⁵ N. Bobbio (1989) p. 38.

sola “voluntad general”, hecho difícil de observar en sociedades tan complejas y diversas como las nuestras. La creencia mencionada apareja de suyo la necesidad de contar con una estructura de intérpretes facultados para leer la supuesta “voluntad popular” y pretendidamente legitimados para actuar en consecuencia. Si bien el populismo no deriva necesariamente en el surgimiento de posturas autoritarias, sí tiende a minar la vida institucional del Estado y amenaza la existencia de los pesos y contrapesos que se han vuelto determinantes para la prevalencia de la libertad individual dentro de las democracias contemporáneas.

La discusión se desarrollará desde la perspectiva de la teoría política que, a decir de Sartori, es “una teoría vinculante en la cual las ideas son verificadas por los hechos y, viceversa, los hechos son incorporados en ideas”.⁶ El hecho de plantarnos fuera de la esfera propia de la *ciencia* política, da mucho mayor espacio para la toma de postura ante los diferentes debates que se abordan. La existencia de juicios de valor propios del autor no sólo es permisible en el campo de la teoría política, sino que es el núcleo mismo de las discusiones abordadas desde esta perspectiva.

Ha de acotarse que la lente del estudio se coloca críticamente en aquellas posturas que, a pesar de que observan la pluralidad de las sociedades contemporáneas, aún sostienen la pertinencia del concepto de “voluntad general” y su expresión coloquial en la noción de “pueblo”. La actual peligrosidad de los discursos y modos de participación política populistas de ningún modo posibilita aplicar automáticamente el mismo juicio en retrospectiva, por el simple hecho de que nunca antes en la historia el ser humano había vivido en sociedades tan diversas como las actuales. Tratando de historizar el planteamiento, resulta importante insistir en que es la diversidad de la sociedad actual –y no el populismo considerada en abstracto– la que torna no sólo equivocado sino sumamente peligroso hablar de la “voluntad general” hoy en día y tratar de plantear estilos de gobierno a partir de la misma.

La posibilidad de que el marco terminológico empleado en la teoría y en la cotidianeidad de la democracia esté empapado –o cuando menos ligeramente humedecido– de las nociones que son aquí objeto de crítica, se torna de especial relevancia metodológica atender a la recomendación de Durkheim –sólidamente apoyada en Descartes y en toda la tradición racionalista– de

⁶ G. Sartori (*op. cit.*) p. 10

«evitar sistemáticamente todas las prenociones»⁷. La misma idea fue expresada por Bourdieu *et. al.* como la necesidad de lograr la “ruptura epistemológica” del investigador con los términos coloquialmente asociados a su objeto de estudio, con miras a tomar distancia de las nociones engañosas de la “sociología espontánea”, para posteriormente aspirar a una sociología –o, bien podría añadirse, politología- con mayores pretensiones objetivas.⁸ De ahí que se intentará ser preciso y abundante con la delimitación conceptual de los términos empleados.

2. La noción de pueblo.

Señala Sartori que «Nosotros decimos: ‘el pueblo es’. Pero el inglés *people* significa ‘personas’ y rige el plural: en inglés decimos ‘el pueblo son’ (...), no es fortuito que ‘pueblo’ (en singular) se preste a ser concebido como una totalidad orgánica».⁹ También se considera el sustantivo “pueblo” como singular en el alemán *Volk*, en el francés *peuple* y en el italiano *popolo*. La comprensión de “pueblo” como totalidad orgánica tiene una larga génesis que se remonta al pensamiento griego y romano –sin pasar por alto que la llegada de las masas a la política es mucho más propia de la segunda civilización (célebremente recordada por la historia en la fórmula *panem et circenses*) que de la primera. En términos generales, que tanto griegos como romanos asumieran que los seres humanos sólo importaban en tanto miembros de la comunidad, ni siquiera puede ser objeto de juicio de valor dado que no se concebían filosofías sociales de otra clase.

El pensamiento helenístico en sus múltiples facetas –estoico, epicúreo, cínico– rompe en cierta medida con el comunitarismo del pensamiento clásico, reposicionando en cierta medida el espacio de la subjetividad personal. No obstante, su solidez teórica no fue suficiente como para trastocar la supuestamente necesaria organicidad de la vida social. De hecho, el pensamiento medieval reproduce los rasgos fundamentales del organicismo griego, aunque agrega como elemento determinante el vínculo entre la comunidad y su Dios, incorporando numerosos elementos de la noción veterotestamentaria de “pueblo de Dios”. Una de las mejores síntesis entre lo propio de la tradición clásica griega y los elementos del “pueblo de Dios”

⁷ R. Descartes (1968) p. 42.

⁸ P. Bourdieu *et. al.* (1981) p.s. 27-50.

⁹ G. Sartori (2007) p.s. 27-8.

contenidos en el Antiguo Testamento, se observa en el concepto de *ordo amoris* propuesto por Agustín de Hipona,¹⁰ y que incluye la hipótesis de que Roma cayó por haber orientado el amor propio de la vida social hacia los hombres y no hacia Dios.

«La filosofía política moderna tiende a ser individualista: revierte por completo las concepciones precedentes para resaltar la figura individual, no para aislarla y ponerla *fuera* de la sociedad (...) sino para subrayar la importancia que el individuo adquiere *en* la sociedad».¹¹ El paso del teocentrismo al antropocentrismo y del comunitarismo al individualismo, en clave de pensamiento político, comienza a darse con Maquiavelo, con su célebre *El Príncipe* (1994).

No obstante, la más influyente afirmación de ambas tendencias se da con las aportaciones de los autores iusnaturalistas, entre los que habría que destacar a Hobbes, Locke, Kant y Rousseau. A pesar de las similitudes entre ellos, a estos cuatro autores los separan innumerables elementos, quizá incluso más que aquellos que los unen¹². Para los efectos aquí pretendidos baste con señalar que los tres primeros dan prioridad metodológica al individuo al tomar en cuenta sus *intereses*, aunque difieren en los modos para solucionar los problemas que se derivan del choque entre éstos. Rousseau, en cambio, da prioridad metodológica a la comunidad y, con ello, pretende la unificación de los intereses particulares en una sola “voluntad general”, que afirma la existencia de una “visión epistémica”, de *una sola* verdad, y «supone que los procedimientos democráticos pueden cumplirla, es decir, considera que se puede dar *una* respuesta acertada o válida a las preguntas que se plantea la comunidad política» (Giddens, 2001: 120, las cursivas son del original).

«Con Rousseau estamos en las antípodas de la solución liberal. Además de que rechazaba a los representantes, quería una democracia directa y en la medida de lo posible unánime” (Sartori, óp. cit.: 195). Según Arendt, para Rousseau “la voluntad general es la articulación de un interés general, el interés del pueblo o la nación como totalidad, y siendo general este interés su misma existencia depende de su oposición a cada interés o voluntad en

¹⁰ A. de Hipona (1970).

¹¹ J.F. Fernández (2003) p. 22, las cursivas son del original.

¹² En esta línea, resulta especialmente interesante revisar la comparación que se hace entre Hobbes y Rousseau en Fernández (1988).

particular». ¹³ En este sentido, Rousseau sienta las bases que condujeron y aún hoy conducen a los gobernantes que creen en la “voluntad general” a ver con recelo los intereses personales de los ciudadanos y a sostener que existe *un solo* interés comunitario que se puede interpretar en caso de que se cuente con los talentos para hacerlo. La propia Arendt se muestra sumamente contundente cuando señala lo siguiente:

No sólo en la Revolución francesa, sino también en todas las revoluciones inspiradas en ella, el interés común apareció disfrazado de enemigo común, y la teoría del terror, desde Robespierre hasta Lenin y Stalin, da por supuesto que el interés de la totalidad debe, de forma automática y permanente, ser hostil al interés particular del ciudadano. (Ibíd.: 105)

Además de Robespierre, Lenin y Stalin, no puede dejarse de mencionar la importancia de las masas corporativamente organizadas –del pueblo en su expresión más nuda– dentro de los regímenes de Hitler y Mussolini. También se adscriben en una línea semejante, si bien nunca tan violenta, los caudillajes latinoamericanos, que abarcan toda clase de orientaciones ideológicas y que caracterizaron el siglo pasado de nuestro continente cultural. Al fin y al cabo, todos se asientan en el pueblo; todos, en este sentido, son populismos.

3. El problema interpretativo y la aparición de los “iluminados”.

Partir del supuesto de que existe una sola “voluntad general” en cada “pueblo” y que ésta es cognoscible, trae como consecuencia inmediata la aparición del sujeto o del conjunto de sujetos que la interpretarán. La evanescencia misma de la noción de “pueblo” y la poca claridad del coro de la *vox populi*, generan automáticamente un gran espacio de discrecionalidad para quienes logran colocarse como intérpretes legítimos.

Easton propone que todo sistema político tiene dos tipos de insumos: los apoyos y las demandas.¹⁴ En modelos democráticos altamente institucionalizados, la llegada de ambos insumos se da a través de canales establecidos en las leyes o de mecanismos que se han instaurado como pautas informales de interacción aun cuando no estén puestos por escrito. Presuponer al pueblo como totalidad orgánica implica precisamente que

¹³ H. Arendt (2004) p. 104.

¹⁴ D. Easton (1969).

quienes se sienten “iluminados” den la interpretación que les parezca más pertinente (o, más puntualmente dicho, conveniente) a los apoyos y demandas.

El parentesco de estos procesos con la dominación carismática propuesta por Weber es íntimo. Y es que el “iluminado” o la cohorte de “iluminados” apuestan por la existencia de una «devoción afectiva a la persona del señor y a sus dotes sobrenaturales (carisma) y, en particular: facultades mágicas, revelaciones o heroísmo, poder intelectual u oratoria. (...) Sus tipos más puros son el dominio del profeta, del héroe guerrero y del gran demagogo».¹⁵ Las apelaciones al “pueblo” como presunta fuente de legitimación moral son propias de liderazgos personalistas, mismos que suelen darse después de periodos de alta inestabilidad política. «Todos los movimiento revolucionarios triunfantes tienden a pasar por un periodo más o menos largo en el que la figura del caudillo constituye el factor político dominante».¹⁶ El problema es que la duración del periodo es muy variable.

La estructura de los “iluminados” tiende a generar, en el lenguaje que Bourdieu emplea en su agudo análisis de la burguesía parisina, “distinciones” que la alejen del resto de la sociedad y la revisten de un cierto velo de superioridad que pretende evitar la llegada de “intrusos” a la toma de decisiones.¹⁷ Esto conlleva el surgimiento entre la clase dominante de lo que Scott denomina “discurso oculto”, que pretende precisamente no ser visible ante los sectores dominados.¹⁸ «El engaño –o propaganda– que elaboran (...) ocultará todo aquello que pueda empañar su grandeza y su autoridad”,¹⁹ especialmente los mitos y los tabús que los rodean y que les permiten defender una especie de “mesianismo político».

En una célebre inspección sobre los “criterios de verdad” en el estalinismo, Bobbio apunta que las certezas legitimadas podían venir de tres fuentes fundamentales: lo afirmado por los fundadores, lo que entendieron los intérpretes legítimos y lo que han ido agregando los continuadores de la doctrina.²⁰ Llevando esta idea a los gobiernos populistas, las afirmaciones correspondientes a los fundadores son las que presumen haber sido obtenidas

¹⁵ M. Weber (1964) p. 711.

¹⁶ L Meyer (2000) p. 827.

¹⁷ P. Bourdieu (1984).

¹⁸ J. Scott (2000).

¹⁹ *Ibid.* p. 77.

²⁰ N. Bobbio (1999) p. 63.

de los ciudadanos en tanto aglomeración, así como de quienes instauran la estructura de “iluminados”, figura que ya necesariamente implica cierto ejercicio interpretativo, toda vez que la “voluntad general” no tiene como particularidad básica la univocidad sino más bien la polivocidad. Al igual que en el régimen de Stalin, las otras dos figuras observadas por Bobbio – “intérpretes” y “continuadores”– también tienen un peso significativo en la evolución de los regímenes populistas.

Como consecuencia de la aparición de los “iluminados”, tiende a sobrevenir una ruptura de la vida institucional en caso de que ésta haya empezado a desenvolverse efectivamente o, si nunca ha aparecido, la probabilidad de que se manifieste en algún momento tiende a reducirse notablemente. La estructura de “iluminados” presupuesta tener una firme conexión con el pueblo en su forma más nuda y con la “voluntad general” que de éste emana. En este sentido, las mediaciones institucionales, en particular el respeto a los procedimientos formales expresados en normas jurídicas, se revelan como superficialidades en las concepciones políticas de los “iluminados”. Si se parte del supuesto de que el pueblo tiene una sola voluntad y que los talentos sobrenaturales de los “iluminados” les permiten conocerla, la ley no es más que un obstáculo en la edificación de una vida política que se “comercializa” como “genuinamente” democrática. Esta “democracia” anti-institucional, enemiga acérrima de los *checks and balances* propios de la vida republicana y aterradoramente popular en el discurso, presenta síntomas alarmantes para el surgimiento de procesos y estructuras que supriman la libertad individual.

Bobbio plantea que, en la historia de la teoría política, se pueden diferenciar dos actitudes fundamentales ante el Gobierno: quienes creen que debe ser de leyes y aquellos que postulan que debe ser de hombres.²¹ Los primeros son ubicados por Bobbio como los pesimistas ante la naturaleza humana mientras los segundos son los optimistas. La existencia de marcos constitucionales, aun sólo en el plano de lo formal, en la inmensa mayoría de los países del mundo da cuenta del triunfo de la primera postura. Para sus críticos, tal actitud genera suspicacias entre los integrantes de la comunidad política y abona a la destrucción de las bases de confianza que posibilitan la vida compartida, en el mejor sentido del término. Sus opositores, los pesimistas, encuentran en la historia un bastión argumentativo enorme para tildar de ingenuos a los

²¹ N. Bobbio (1996) p.s. 167-189.

defensores del “gobierno de hombres”. Sin lugar a dudas, los sistemas políticos sólidamente aferrados a la noción de “pueblo” dan elementos sustanciales para esta última actitud. A la par, arrojan al debate numerosos argumentos que terminan por darle un espaldarazo a la vida institucional y de “pesos y contrapesos”, en lugar de vivir a expensas del humor del Caudillo, el *Duce* o el *Führer*, de la eficacia de su círculo cercano y de la utilización de la ciudadanía como recurso de legitimidad *popular*. De tal suerte que, como antídoto para el caso de particular de los regímenes populistas –en el sentido aquí expuesto-, aparenta ser más pertinente el pesimismo que el optimismo ante la naturaleza humana.

Vinculando la evolución histórica del concepto de “pueblo” como totalidad orgánica, con su aplicación política concreta y los peligros que supone la estructura de “iluminados”, resulta difícil juzgar si a lo largo de toda la historia la noción de “pueblo” ha sido tan peligrosa como –según decimos– es hasta la fecha. De hecho, como señalábamos párrafos arriba, el objetivo del presente ensayo radica precisamente en sostener el potencial autoritario de la noción de “pueblo” en el momento histórico actual, no en explorar sus implicaciones en el pasado; dicho en otros términos: existe una necesidad de historizar el concepto y nuestro planteamiento lo historiza precisamente en el momento actual.

De concederse lo dicho, estamos ante un tipo de autoritarismo que la teoría democrática había pasado por alto en gran medida o, cuando menos, no le había conferido la importancia debida: la dictadura ya no de la mayoría como tanto temían los filósofos griegos y el propio Toqueville, tampoco del autócrata abusivo como fue el temor de Locke, sino de una estructura de “iluminados” que creen estar conectados con la voluntad del pueblo. Formulado en otros términos, lo que aparece es una forma híbrida de sistema político que conjuga elementos de la llamada “dictadura de la mayoría” y de la dictadura unipersonal. Si bien con la utilización recurrente de la noción de “pueblo” en el discurso y práctica políticas no se está forzosamente ante un autoritarismo, su surgimiento suele ser cosa de tiempo.

4. La política pública como fin a la “rebeldía” de la realidad.

En el esquema ya mencionado de Easton,²² el sistema político retroalimenta al sistema social con ciertos productos de política pública. Estas “salidas” del sistema político pretenden precisamente atenuar las demandas e incrementar los apoyos que tiene el propio sistema. Llevando este marco analítico al funcionamiento de los regímenes que son objeto de estudio en este ensayo, puede sostenerse que la política pública se implementa bajo el supuesto de que la “voluntad popular” no sólo existe sino que es inteligible y que, además, debe coadyuvar a que el pueblo como totalidad orgánica sea una noción cada vez más congruente con la realidad, pero no a partir de la adecuación del concepto a la realidad sino con base en la modificación de la realidad para que se adapte al concepto predefinido.

Una de las nociones clave en psicología es la disonancia cognitiva. Si bien la literatura al respecto es vasta, ha sido Jon Elster,²³ quien la ha llevado con mayor éxito a la ciencia política. Si bien este fenómeno es propio de la conciencia individual y, en principio, sólo defendible desde el individualismo metodológico, intentaremos extrapolar sus principales rasgos a la elaboración de política pública en el interior de los sistemas políticos basados en la noción de “pueblo” como criterio legitimador de pensamiento y práctica políticas. Dicho en otros términos, partiendo de que confiamos –siguiendo en particular por Bourdieu²⁴ en el potencial de la metáfora aplicada a las ciencias sociales, intentaremos llevar la disonancia cognitiva, un modelo propio de la psicología, al campo del análisis político, con la ventaja de que ya fue introducida un tanto llevado a este campo –aunque todavía dentro del individualismo metodológico– en la obra de Elster.

Para Elster, «El organismo parece tener la necesidad de una tranquilidad interior, que le hace ajustar sus deseos a sus creencias (o viceversa) hasta que ambos alcancen una relativa consonancia mutua».²⁵ Los gobiernos que enarbolan el populismo hasta la fecha, se topan con una sociedad sumamente diversa, con individualidades distintas e intereses variados. Esto, en una concepción totalizadora del cuerpo social –que pretende una teoría del Estado que suma territorio, población y gobierno– tal como la que suele sostenerse

²² D. Easton (*op. cit.*).

²³ J. Elster (1995) y (1996).

²⁴ P. Bourdieu (1981) p.s. 288-301.

²⁵ J. Elster (1995) p. 23.

desde las élites políticas que se adscriben a estas posturas, tiende a ser leído como una especie de disonancia cognitiva: los deseos particulares de los ciudadanos no siempre van en la línea de las creencias gubernamentales. También puede pasar exactamente del modo contrario: que las creencias particulares no embonen con los deseos concretos de quienes ocupan las élites políticas. Bajo el supuesto de que el pueblo es monolítico, se sostiene la necesidad de exterminar la disonancia para dar forma a la deseada “voluntad general”.

La uniformación social se intenta precisamente a partir de aquello que Easton²⁶ célebremente denominó los “productos” del sistema político: la política pública. El objetivo es acercar a la sociedad al ideal de pueblo que se defiende desde la autoridad, llevar la diversidad al ideal de homogeneidad que se postula como fundamental desde la cúspide del poder político. El mecanismo por antonomasia para lograr estos objetivos es el sistema educativo, cuya potencia en términos de reproducción social cuesta trabajo cuestionar con un solo vistazo a Bourdieu y Passeron,²⁷ con todo y que su punto central va por un lado muy distinto al nuestro. El diseño curricular de los planes de estudio, la ubicación de las escuelas, la contratación de profesores, el apoyo preferente a cierto tipo de educación universitaria, la prohibición de cierta clase de formación escolar, son sólo algunos de los muchos instrumentos de política pública que llegan a utilizarse para asemejar a la sociedad al ideal de pueblo que se defiende desde el gobierno. Todo esto bajo el supuesto de que, aunque la educación es un bien privado desde el punto de vista de la microeconomía neoclásica, ésta debe ser provista por el Estado.

Otro de los mecanismos más recurridos son los medios masivos de comunicación, especialmente la televisión, cuya creciente capacidad legitimadora es fundamental para la creación y el ejercicio del poder desde la autoridad. Son numerosos y bien conocidos los casos de países con televisoras monopólicas u oligopólicas que tienen la posibilidad de “construir” impunemente una cierta idea de la “realidad” a su conveniencia (de nuevo en la terminología de Berger y Luckmann). Estos ejercicios muchas veces se dan en forma prácticamente independiente de cuanto sucede en el terreno de la realidad. En países poco alfabetizados o incluso en aquellos con escasa cultura

²⁶ D. Easton (*op. cit.*)

²⁷ P. Bourdieu y J.P. Passeron (2003)

cívica –en la comprensión de Almond y Verba–,²⁸ esta amenaza es aún mayor en tanto los recursos cognoscitivos de la población suelen ser limitados para emitir juicios críticos ante cuanto se presenta en los medios masivos de comunicación, particularmente en la televisión.

Si a la potencia adoctrinadora del sistema educativo y de los medios de comunicación, sumamos el antiguo pero profundamente actual diagnóstico de Ortega y Gasset²⁹ en torno a la irrupción en el espacio vital de masas sociales carentes de todo tipo de sentido histórico, el escenario tiende a lo aterrador. Aun concediendo que la postura filosófica hondamente aristocrática de Ortega y Gasset pudo haber motivado una exageración en sus observaciones, resulta complicado negar la carencia de rumbo vital de millones de personas; suelen ser éstos quienes no dudan en aglomerarse en masas y permitir la conducción de sus decisiones por parte de terceros que los suponen como “pueblo”. El decidir que otros decidan es ya un acto por sí mismo; como dijera Sartre en términos tajantes: “lo que no es posible es no elegir. Puedo siempre elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo”.³⁰ Máxime en política, donde la noción de “vacío de poder” se construyó para referenciar a un algo empíricamente inexistente, tanto hoy con siempre.

Estas acciones homogeneizadoras se fundamentan en la conexión que los “iluminados” presumen tener con *la voz del pueblo*. De hecho, termina por generarse un círculo vicioso en el que quienes detentan el poder sostienen tener la capacidad para interpretar los genuinos deseos populares, lo que les conduce a tomar ciertas decisiones de política pública bajo el supuesto de la iluminación; a su vez, estas decisiones tienden precisamente a reducir la disonancia cognitiva en tanto acercan a los ciudadanos a la noción de totalidad que desde el poder se sostenía en un principio. Esto deriva en la aparición de otro mecanismo psicológico finamente trabajado por el propio Elster: el refuerzo.³¹ Y es que la verificación en la realidad de la supuesta totalidad del pueblo, no porque haya estado presente desde siempre sino porque es producto de la política pública del gobierno en cuestión, incrementa potentemente los incentivos para que se sostenga dicha actitud de interpretación iluminada. En este orden de ideas, el círculo vicioso es muy difícil de romper.

²⁸ G. Almond y S. Verba (1989).

²⁹ J. Ortega y Gasset (1972).

³⁰ J.P. Sartre (2007) p.s. 34-5.

³¹ J. Elster (1996) p.s. 86-91.

5. La muerte del liberalismo en una sociedad plural.

El pluralismo es una verdad autoevidente en las sociedades contemporáneas. Si bien el nivel de pluralidad varía de país a país y de región a región, es difícil hablar de alguna sociedad que esté privada de diversidad religiosa, étnica, sexual, ideológica, educativa, económica o de cualquier otra índole. El proceso genéricamente conocido como posmodernidad en consonancia con los fenómenos asociados al movimiento globalizador global, han sido parte determinante del creciente pluralismo en nuestras sociedades. La noción de “pueblo” como totalidad orgánica y los regímenes populistas que le dan cabida, pretenden ignorar estas diferencias más o menos claras y articulan programas de gobierno que presuponen la “voluntad general” al tiempo que denuestran los intereses personales.

La creciente posibilidad, cuando menos en términos formales, de desarrollar el estilo de vida que más convenga a cada cual, se debe a los triunfos del pensamiento y la política liberal. Si bien no pueden pasarse por alto los mecanismos ocultos de dominación que caracterizan a nuestra época, tampoco puede negarse que desde la perspectiva jurídica e incluso desde la cultural, cada vez es más viable pensar y actuar desde la subjetividad de cada cual. Tal proceso, creciente en las últimas décadas, no puede entenderse sin las posturas de Mill,³² que propone dar a cada individuo un margen de maniobra para decidir sobre su vida siempre y cuando no dañe a terceros, y la práctica política que de él derivó. Se acepte o se niegue que después de 1968 y aún más después de 1989 estamos en una etapa posliberal como señala Wallerstein,³³ resulta muy complicado siquiera pensar, para ya no decir vivir, una posmodernidad que no pase, lógicamente y empíricamente, por una etapa liberal. Dicho en otros términos, sólo el liberalismo puede dar el espacio al individuo para que determine aquello que desea y actúe en consecuencia, elemento constitutivo de la propia desestructuración de la modernidad.

La muerte del liberalismo, particularmente de su defensa del individualismo (no solipsismo), sin que se propongan nuevas formas que conduzcan a respetar el espacio que a cada quien compete para desarrollar, sin opresiones, su proyecto de vida en su faceta personal, es la muerte de toda posmodernidad actual o posible. El “pueblo” nubla la percepción de lo

³² J.S. Mill (1984).

³³ I. Wallerstein (1996).

“iluminados” sobre la diversidad existente y permite políticas públicas homogeneizadoras de esta diversidad. Con ello, con esa invasión de la comunidad sobre el individuo fundamentada en que éste es parte de la “voluntad general” y que se sospechará de él en tanto tenga intereses particulares, se debilita el piso fundamental que posibilita la autodeterminación de cada cual.

Precisamente la pluralidad como constante en prácticamente todos los países del orbe es la que torna sumamente peligrosa la prédica y práctica que se edifica sobre el pueblo como totalidad orgánica. El espacio para el disenso, en cualquiera de sus manifestaciones, se empequeñece impresionantemente si se hace política a partir del supuesto de que hay un solo pueblo que bien puede expresarse en una “voluntad general” inteligible. La democracia sin liberalismo puede resultar sumamente opresiva para quienes conforman los grupos minoritarios en una sociedad; peor aún cuando, discursivamente, se pretende incluirlos dentro de las propias decisiones en tanto forman parte del pueblo.

En afán de cierto sentido crítico concedámosle al posmoderno Rubert de Ventós lo siguiente: “porque el capitalismo no es ni puede ser ya liberal es por lo que la reivindicación del liberalismo y el pluralismo –la apelación a la diversidad de usos, códigos y lenguajes– ha adquirido en nuestra época un nuevo valor subversivo”.³⁴ Aun reprobando el sistema económica característico del liberalismo, tal como lo hace Rubert de Ventós, es muy complicado pensar en proyectos de vida contrarios a lo hegemónico (en un sentido más blando que el que la da Gramsci, si se quiere) fuera de los marcos jurídicos liberales. Frente a la desnaturalización de la tradición, eso que la obra baumaniana denomina como “liquidez” y Giddens la ubica como una etapa “postradicional” que obliga a repensar los marcos de la política,³⁵ conceptos totalizantes como “pueblo” o “voluntad general” se tornan una amenaza. Y es que si el pueblo, como masa uniforme, nunca ha existido, tanto menos lo hace actualmente.

El liberalismo clásico, particularmente el expresado en Mill,³⁶ puede dar ciertas orientaciones para la vida de las complejas sociedades contemporáneas. Para empezar, Mill se topaba con una sociedad mucho menos diversa que la nuestra. Con todo y todo, recomendaba no sólo que el gobierno le permitiera

³⁴ X. Rubert de Ventós (1971) p. 132.

³⁵ A. Giddens (1999) y (2001).

³⁶ J.S. Mill (*op. cit.*)

una esfera de acción particular al individuo sino que la propia sociedad, con sus mecanismos particulares, hiciera lo mismo. Nada más contrario a esta intención, que es precisamente aquella que permite el florecimiento y el desarrollo no violento de la diversidad, que pretender ver conglomerados sociales y no asociaciones de individuos conscientes, autónomos y, sobre todo, diversos entre ellos, que *deciden* desarrollar proyectos de vida igualmente dignos de ser implementados mientras no afecten a terceros y que *deciden* también cuándo y cómo incluirse en la vida política.

6. Apuntes finales en busca de alternativas.

Sostenemos que el problema estrictamente sociopolítico aquí abordado se deriva de la utilización lingüística del vocablo “pueblo” como muestra del afán totalizante de ciertos líderes carismáticos que detentaron u hoy detentan el poder público en regímenes de corte populista. Si bien es cierto, como acotábamos arriba, que del solo uso del término mencionado no se desdobra automáticamente el surgimiento de una cohorte de “iluminados” ni tampoco la aparición de mecanismos socialmente homogeneizadores en el ejercicio de la política pública, es igualmente cierto que su aparición se torna más probable que en otro tipo de regímenes, más respetuosos, cuando menos lingüísticamente, de la pluralidad que atraviesa a las sociedades contemporáneas. Con base en este razonamiento, se entiende la necesidad de pensar alternativas lingüísticas a la noción de “pueblo”. La pretensión sería encontrar modelos democráticos institucionalmente estables que permitan la aparición y el florecimiento de la pluralidad. Sobre este particular, y sobre el terreno bosquejado desde el comienzo que vincula al *logos* con lo *politikon*, aparece en el horizonte el concepto de “sociedad” y, en particular, el de “sociedad civil”.

Nos limitaremos a revisar algunas de las ventajas que supone la noción de “sociedad” por encima de la de “pueblo” cuando los gobernantes han de referirse, discursiva y activamente, a un grupo de habitantes tan diverso como el que caracteriza a nuestras sociedades. En ningún modo somos ciegos a que “sociedad” es también una palabra que suele ser referida en singular, lo cual la convierte en objeto de la misma crítica que hace Sartori,³⁷ ya comentada ampliamente párrafos arriba, de la noción de “pueblo”. Sin embargo, aquí

³⁷ G. Sartori (*op. cit.*) p.s. 21-8.

puede apelarse al uso sociolingüístico del término, que tiende a ser, como sostendremos, mucho más respetuoso de la diversidad, del disenso y de la defensa de los intereses particulares como forma válida estar en el mundo, que el de “pueblo”.

Aunque de una u otra manera todo este debate está vinculado a la polémica organicismo-individualismo y, junto con ella, a la pugna entre las visiones mecánico-artificialistas y las orgánico-naturalistas de la sociedad, el abordaje que hemos intentado tiene la particularidad de que no se interesa tanto por los motivos que derivaron en la existencia de la vida social como tal sino que simplemente postula que, en el marco de la diversidad contemporánea, las nociones que presuponen a la sociedad como totalidad orgánica son de alto riesgo. Dicho en otros términos, no nos interesamos grandemente por el debate contractualista ni por discutir las antropologías que permiten sostener tal o cual filosofía social, simplemente argumentaremos nuestra negativa a la noción de “pueblo” en tanto carga con un alto potencial autoritario. El término “sociedad” aparece precisamente en este resquicio y de ningún modo, cuando menos en nuestro caso, como afirmativo de las teorías contractualistas de la sociedad.

Además de su comprensión como “totalidad orgánica”, tratada ya largamente, el término “pueblo” tiene también otra connotación hondamente latinoamericana y que mucho ha inspirado ciertos liderazgos pretendidamente progresistas en este continente cultural; su desarrollo ha estado particularmente apoyado en la llamada “filosofía de la liberación”. «Las micro instituciones de la factibilidad política, cuyos fines públicos son particulares, son todas las instituciones de la *sociedad civil* (...), y las asociaciones sociales que cruzan el umbral de lo meramente social y penetran el ámbito propiamente político del Estado» señala Dussel,³⁸ uno de los grandes precursores de esta corriente. Como superación de este arreglo, que da cabida a los fines particulares, Dussel pretende reposicionar la noción de «‘pueblo’, como los insatisfechos en sus necesidades por opresión o exclusión».³⁹ De hecho, postula firmemente que “Puede ahora entenderse que lo ‘popular’ es lo propio del pueblo en sentido estricto (lo referente al ‘bloque social de los oprimidos’), que en política es la última referencia”.⁴⁰

³⁸ E. Dussel (2006) p. 66, las cursivas son del original.

³⁹ *Ibid.* p. 91.

⁴⁰ *Ibid.* p. 92.

Tanto la postura defensora del pueblo como totalidad orgánica, más de corte europeo y vinculada al pensamiento comunitarista, particularmente a Rousseau, como la defensa del “pueblo” que hace Dussel, defienden que en política debe responderse a un cierto conglomerado humano que se expresa en una voluntad. La diferencia del pensamiento dusseliano radica en que el autor juzga que el tener una posición socioeconómica desfavorecida da suficientes motivos para detentar legítimamente cierta autoridad pública. En ninguna de las dos, sin embargo, parece haber espacio para la pluralidad, para el respeto a la sana disidencia que pretende experimentar estilos de vida distintos sin afectar a terceros en ningún momento. En los dos planteamientos, hay una prioridad axiológica por el clamor popular en detrimento de la libertad individual, y en ambos también se sostiene que esta voluntad es interpretable y, los que es más, interpretada por ciertos “iluminados”.

La diversidad social contemporánea torna el respeto a la pluralidad en una exigencia para el ejercicio de la política. Aun si no se le concediese importancia a la libertad individual, la convivencia pacífica en sociedades tan diversas como las nuestras demanda que se respete la sana disidencia. Esto es difícil de negar. Concediéndolo, se está ante la necesidad de abandonar la categoría de “pueblo” como bisagra teórico-práctica en materia política y emplear en su lugar la noción de “sociedad” y particularmente el término de “sociedad civil”, entendido, en la línea del clásico de Cohen y Arato,⁴¹ “como una esfera de interacción social entre la economía y el Estado, compuesta ante todo por la esfera íntima (en especial la familia), la esfera de las asociaciones (en especial las asociaciones voluntarias), los movimientos sociales y las formas de comunicación pública”. El concepto de sociedad civil, como se observa en esta definición que articula las principales posturas que se han tomado en la materia a lo largo de la historia de las teorías política y social, da un lugar adecuado al interés particular así como a formas de expresión que se salen propiamente de la línea marcada por la autoridad.

Si bien la democracia y el liberalismo tienen génesis distintas, la pluralidad contemporánea precisa de instituciones liberales para poderse desarrollar. «El modelo del Estado democrático basado en la soberanía popular, que fue ideado a imagen y semejanza de la soberanía del príncipe, fue el modelo de una sociedad monista. La sociedad real que subyace en los gobiernos

⁴¹ J.L. Cohen y A. Arato (2000) p. 8.

democráticos es pluralista».⁴² En una línea muy semejante, Dahl coloca la diversidad cultural como uno de los retos más fuertes que tiene que gestionar la democracia en el futuro; si bien su foco de estudio está puesto en las migraciones internacionales y el proceso globalizador, el tema que reposa en el fondo es la necesidad de darle espacio a los individuos, familias y grupos intermedios para que puedan impulsar los proyectos político y sociales que consideren relevantes.⁴³ El pueblo como totalidad es una ilusión mientras la sociedad civil no lo es; el pueblo ha sido la justificación para cientos de tropelías a lo largo de la historia de la democracia al tiempo que la sociedad civil puede ser precisamente ese espacio donde, además, de vivir, los seres humanos pueden participar libremente en política, de forma individual o asociada voluntariamente hasta el nivel de agregación que se quiera.

⁴² N. Bobbio (*op. cit.*) p. 30.

⁴³ R. Dahl (1998) p. 183.

Bibliografía

- Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, 1970.
- G. Almond y S. Verba, *The civic culture*, California, Sage, 1989.
- H. Arendt, *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2004.
- Z. Bauman, *Tiempos líquidos*, México, Tusquets / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008.
- P. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.
- N. Bobbio, *Liberalismo y democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- , *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- , *Ni con Marx ni contra Marx*, edición preparada por Carlo Violi, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- P. Bourdieu et. al., *El oficio de sociólogo*, México, Siglo XXI, 1981.
- , *Distinction*, Cambridge, Harvard University Press, 1984
- , y Passeron, Jean-Claude, *Los herederos*, Avellaneda, Siglo XXI, 2003.
- M. Bovero, *Una gramática de la democracia*, Madrid, Trotta, 2002.
- J.-L. Cohen y A. Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- R. Dahl, *Modern Political Analysis*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1963.
- , *On democracy*, New Heaven, Yale University Press, 1998.
- R. Descartes, *Discurso del método*, Barcelona, Bruguera, 1968.
- É. Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, Puebla, Premià, 1984.
- E. Dussel, *20 tesis de política*, Centro de Cooperación Regional para la Educación de Adultos en América Latina y el Caribe / Siglo XXI, 2006.
- D. Easton, *Esquema para el análisis político*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- J. Elster, *Psicología política*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- , *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- J.F. Fernández, *Hobbes y Rousseau*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- , *El despertar de la sociedad civil*, México, Océano, 2003.
- M. Foucault, *Los anormales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- A. Giddens, *La tercera vía*, Madrid, Taurus, 1999.
- , *Más allá de la izquierda y la derecha*, Madrid, Cátedra, 2001.
- N. Maquiavelo, *El Príncipe*, México, Colofón, 1994.

- L. Meyer, “La institucionalización del nuevo régimen” en Centro de Estudios Históricos, *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 2000.
- J.S. Mill, *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1984.
- D. North, “Desempeño económico en el transcurso de los años”, *Economía: teoría y práctica*, número 9, pp. 127-138, 1998.
- J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas*, Madrid, Austral, 1972.
- X. Rubert de Ventós, *Moral y nueva cultura*, Madrid, Alianza, 1971.
- G. Sartori, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1999.
- , *¿Qué es la democracia?*, México, Taurus, 1999.
- J.P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Barcelona, Folio, 2007.
- I. Wallerstein, *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI / Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales y Humanidades, 1996.
- M. Weber, *Economía y sociedad*, edición preparada por Johannes Winckelmann, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.