



**TECNOLOGICO
DE MONTERREY**

**VIVIR EN LA VERDAD:
LA DISIDENCIA COMO FUENTE DE REFLEXIÓN ÉTICA
PARA LA DEMOCRACIA**

TESIS QUE PRESENTA
GABRIELA ELENA VIEYRA BALBOA[✓]

PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS HUMANÍSTICOS
CON ESPECIALIDAD EN ÉTICA



**TECNOLOGICO
DE MONTERREY**

Biblioteca
Campus Ciudad de México

DIRECTOR DE TESIS: DR. CARLOS S. SOLA AYAPE

MÉXICO D. F., OCTUBRE DE 2013

CAMPUS CIUDAD DE MÉXICO

Propiedad Intelectual de GABRIELA ELENA VIEYRA BALBOA, 2013
todos los **derechos reservados**

RESUMEN

A través de un análisis teórico, cualitativo, documental e interpretativo, la presente investigación tiene como propósito demostrar que la disidencia es un fenómeno a partir de cuyo estudio pueden recuperarse reflexiones éticas, las cuales, al ser retomadas por los ciudadanos que conforman una sociedad, contribuyan a inspirar acciones orientadas a gestar una democracia *ex novo*, a recuperarla si ésta se ha perdido a manos de la autocracia o bien, a consolidar un régimen democrático preexistente.

Lo anterior obedece a que, como comprobaremos en nuestra tesis, la democracia es un modelo gubernamental ideal que permite a los ciudadanos participar en la toma de decisiones públicas y, en caso de que el gobierno incumpla con los compromisos propios del contrato social que le da origen, posibilita una transición pacífica hacia un nuevo régimen. Pero, cuando un gobierno se aleja del ideal democrático y la ciudadanía no puede involucrarse libremente en la construcción de consensos, nos encontraremos ante regímenes de tendencia autocrática.

Bajo estos gobiernos, los ciudadanos que deseen reivindicar aquel derecho tendrán que volcarse a la disidencia, a la cual definiremos como toda expresión de desacuerdo político que emerge a la sombra de regímenes carentes de canales institucionales para la participación ciudadana y donde el disenso es condenado a la clandestinidad. En este tenor, distinguiremos a la disidencia de otras formas de desacuerdo, a partir de su aparición pese a la desaprobación gubernamental, reconoceremos cuáles otras designaciones se han atribuido a los disidentes y construiremos el concepto de “cultura de la disidencia” conformado por los valores, instituciones y prácticas propias de este fenómeno. Todo lo anterior nos permitirá identificar las reflexiones éticas que constituyen el legado de la disidencia para la posteridad, entre las que destacan: primeramente, que se trata de un fenómeno intrínsecamente moral basado en un

sólido eje axiológico moral cuya pieza fundamental es la noción de “vivir en la verdad,”¹ acuñada por el disidente Václav Havel; en segundo término, que constituye un llamado a la recuperación de los espacios públicos por parte la sociedad civil, en tanto titular del poder político en cualquier Estado y, en tercera instancia, que condena el uso de la violencia a la vez que ofrece alternativas pacíficas para la transformación sociopolítica hacia la democratización.

¹ Václav Havel, *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe* (Nueva York, NY: M.E. Sharpe, 1985), 45-49.

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	vi
RESUMEN	ix
INTRODUCCIÓN	xiv
CAPÍTULO 1. LA DEMOCRACIA Y SU HORIZONTE NORMATIVO	1
1.1 El Estado y la contención de la libertad	9
1.2 La obligación de ser libres	24
1.3 La autoridad y el ejercicio legítimo del poder	39
1.4 Apuesta por la democracia	51
1.5 El consenso y el disenso: dos caras de la misma moneda	68
CAPÍTULO 2. HOMBRES DE LUZ EN TIEMPOS DE OSCURIDAD	82
2.1 Cuando la utopía se transforma en distopía	88
2.2 Los regímenes no democráticos: entre la democracia y la autocracia	102
2.2.2 La dictadura: promesas de gloria en tiempos de crisis	110
2.2.3 El totalitarismo: abuso patológico del poder estatal	115
2.2.4 Autoritarismo: el discreto pero innegable adelgazamiento de la libertad	129
CAPÍTULO 3. LA DISIDENCIA	139
3.1 La disidencia y otras expresiones del desacuerdo	142
3.1.1. El disenso, la disensión y la disidencia	142
3.1.2 La cultura del disenso	147
3.1.3 La oposición y la disidencia	149
3.2 La disidencia y los disidentes	153
3.2.1 Más allá de la Cortina de Hierro: la Rosa Blanca (1942-1943) y Giacomo Matteotti (1885-1924)	166
3.2.2 Juego de miradas y otredades	172

3.2.3 Los otros nombres del disidente	183
3.2.3.1 El disidente como criminal	186
3.2.3.2 El disidente como traidor	188
3.2.3.3 El disidente como rebelde o revolucionario	194
3.2.3.4 El disidente como preso de conciencia o prisionero político	196
3.2.3.5 El disidente como intelectual	200
3.2.4 El frágil cristal de la ideología	204
3.2.5 Coincidir con los fines, disidir con los medios	211
3.3 La voz de los disidentes	215
3.3.1 La ruptura con el poder: Dionisio Ridruejo (1912-1965)	218
3.3.2 Del privilegio al escarnio: Andrei Dimitrievich Sakharov (1921-1989)	227
3.3.3 El precio de disidir: Alexandr Isaevich Solzhenitzyn (1918-2008)	242
3.4 La cultura de la disidencia	261
3.4.1 Valores: la dimensión moral de la disidencia	265
3.4.2 Instituciones: la fuerza de uno, la fuerza de todos	291
3.4.3 Prácticas: acción sin violencia	294
CAPÍTULO 4. REFLEXIONES ÉTICAS DESDE LA DISIDENCIA	315
4.1 Tomar partido: el eje axiológico moral de la disidencia	323
4.1.1 La ausencia de garantías en la disidencia	328
4.1.2 La preservación de la dignidad	335
4.1.3 La memoria como argumento a favor de la disidencia	342
4.1.4 Elección crucial: ¿víctima o victimario?	354
4.2 Instituciones disidentes para la cultura democrática	359
4.2.1 La ciudadanía bajo el yugo de los regímenes autocráticos	362
4.2.2 Hacia la conquista de los espacios públicos	371
4.3 Por el camino de las prácticas no violentas	388

4.3.1 <i>Satyagraha</i> y <i>Ahimsa</i> : ética de la resistencia civil	393
4.4 Reflexión para la acción.	405
CONSIDERACIONES FINALES	414
REFERENCIAS	422
VITAE	440

INTRODUCCIÓN

Lo único necesario para el triunfo del mal es que los hombres buenos no hagan nada.

—EDMUND BURKE

El lugar más caliente del Infierno está reservado para aquéllos que permanecen neutrales en tiempos de gran conflicto moral.

—MARTIN LUTHER KING JR.

La presente tesis doctoral tiene como objeto de estudio la disidencia, fenómeno que suele manifestarse en el ámbito político, protagonizado por individuos y colectividades denominados disidentes. La investigación sobre este concepto resulta relevante en tanto que se vincula con la autonomía moral del individuo, facultad centralísima para la filosofía moral, que consiste en la capacidad regularse a sí mismo con base en normas que garanticen el respeto a la dignidad humana.² De modo que, en caso de que éstas atenten contra la misma, el individuo autónomo no sólo está llamado a desobedecer las normas que claramente distingue como inmorales, sino que, además, tiene el deber de denunciarlas como tales —para bien propio y de sus conciudadanos—. Para ello, habrá de valerse de un derecho natural, cuyo respeto debe ser garantizado a todo ser humano en tanto miembro de la sociedad: la libertad de expresar su opinión, aunque ésta vaya en contra de la postura oficial defendida por el régimen gubernamental de turno.

Partiendo de la premisa de que la desobediencia a la autoridad no siempre es un comportamiento inadecuado, incorrecto o incluso inmoral, decidimos tomar, como concepto central de nuestra tesis, la disidencia puesto que *grosso modo* ésta se define como la “acción y efecto de disidir,”³ es decir, de “separarse de la común doctrina, creencia o conducta”⁴ en

² Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (México, D. F.: Porrúa, 2003), 57.

³ Real Academia Española, “Disidencia,” *Diccionario de la lengua española*, <http://lema.rae.es/drae> (acceso 3 de mayo de 2009).

⁴ Real Academia Española, “Disidir.”

razón de un “grave desacuerdo de opiniones,”⁵ lo cual nos brinda la oportunidad de explorar la dimensión moral de este comportamiento que, salvo en determinadas circunstancias, suele considerarse adverso a la estabilidad y a la preservación del orden político. Si bien existen otras expresiones del desacuerdo como la oposición, la rebeldía, la revolución, la traición o el disenso, cuya naturaleza moral también habríamos podido investigar, optamos por la disidencia puesto que, como demostraremos a lo largo de nuestra tesis, ésta se presenta en contextos sociopolíticos donde la legitimidad de la autoridad gubernamental y de la normatividad vigente resulta moralmente cuestionable y donde quienes osan denunciar tal situación suelen ser objeto de represión por parte de aquéllas.

Así pues, decidimos estudiar la disidencia, centrando nuestra investigación en aquellos países de Europa Occidental, Central y Oriental, que fueron regidos por gobiernos no democráticos durante el siglo XX. En este conjunto incluimos a los gobiernos de Hitler, Stalin y Mussolini, emergidos en el periodo entre guerras, así como los gobiernos de corte comunista pertenecientes a la esfera soviética durante la Guerra Fría. No obstante, en tanto que suponemos que la disidencia es un fenómeno susceptible de emerger en otras latitudes y épocas, nos aventuraremos ocasionalmente más allá del perímetro establecido, a fin de reconocer cómo es que fenómeno disidente se manifiesta —si acaso lo hace— más allá de las fronteras de Occidente.

Desde este marco espacio-temporal, pretendemos indagar por qué y cómo es que sus protagonistas —los disidentes— deciden manifestar puntos de vista distintos a los propuestos por una autoridad gubernamental acaso ilegítima, a pesar de los riesgos que ello conlleva; para reconocer por qué un individuo elige este curso de acción y pensamiento; para identificar el impacto que sus ideas y acciones pueden tener en la transformación de la realidad y descubrir si su experiencia puede enriquecernos a través de reflexiones valiosas, que podamos

⁵ Real Academia Española, “Disidencia.”

traducir en acciones para mejorar nuestro propio contexto, particularmente si nos encontramos bajo un régimen considerado democrático. Si bien es posible que en nuestro entorno sociopolítico la expresión del desacuerdo no sea sancionada o reprimida brutalmente por la autoridad gubernamental, como ocurre en los espacios donde emerge la disidencia, tal vez el estudio de este fenómeno, de sus protagonistas y de sus experiencias pueda enseñarnos a valorar y a aprovechar aquellos espacios de diálogo donde podamos y debamos participar, con miras a la construcción de una mejor vida en sociedad.

A la luz de lo anterior, proponemos, a modo de hipótesis, que la disidencia es un fenómeno político imbuido de un fuerte sentido moral, el cual, a partir de la reflexión ética y una cuidadosa lectura del pasado histórico, del presente y con miras a un futuro mejor, florece pese a la adversidad estatal, en contextos no democráticos con el fin de a) despertar y fortalecer la conciencia cívica de la sociedad cuando ésta ha sufrido una profunda desmoralización y la consiguiente erosión de su voluntad política, b) recuperar el ámbito político de la sociedad civil como titular de la soberanía y del poder que se confiere temporalmente al gobierno para su gestión a nombre de la voluntad popular c) exigir el respeto y reconocimiento de los derechos naturales que deben serle garantizados al ser humano en tanto miembro de dicha sociedad civil, por las instituciones creadas con tal fin.

Así mismo, consideramos que la posibilidad de manifestarse en desacuerdo —la cual los disidentes reclaman pese a la adversidad— en contextos donde ésta ha sido suprimida, es fundamental en la relación entre gobernantes y gobernados, en tanto que su desaparición, por vía de la represión estatal, elimina la posibilidad de que los ciudadanos construyan acuerdos consensuados para regular su vida política. Ello los torna vulnerables a la imposición de disposiciones contrarias a la voluntad general,⁶ que pudieran servir a intereses particulares de

⁶ Es importante apuntar que el concepto de voluntad general puede ser leído por diversos autores —entre quienes figura Hannah Arendt— como un eufemismo para la tiranía o la imposición del interés de una mayoría. No

grupos o individuos dispuestos a abusar del de poder y atentar contra los derechos naturales del ciudadano. A su vez, esto se convierte en síntoma de la erosión de la cultura democrática, sin la cual la ciudadanía no podrá exigir ni realizar cambios que mejoren la situación vigente ni tendrá, en dado caso, los mecanismos necesarios para demandar al régimen el cese de su gestión, permitiendo así una alternancia gubernamental pacífica y ordenada.

De tal modo, si la libertad de discordar no sólo debe ser permitida, sino esperada y deseada como elemento *sine qua non* de la construcción del consenso en aras del bien común, el estudio de la disidencia, que emerge a raíz de la desaparición de esta libertad, reviste crucial importancia para aquellos ciudadanos que se pronuncian por la democracia y rechazan a su opuesto, la autocracia. Cabe mencionar que, a finales del siglo XX, la disidencia estuvo vinculada con los procesos de democratización que se suscitaron en Europa Central y del Este, con los cuales los regímenes comunistas impuestos en la región al término de la Segunda Guerra Mundial, terminaron por ser depuestos. Connotados disidentes como Václav Havel —quien eventualmente sería electo presidente de Checoslovaquia en las primeras elecciones democráticas en casi 40 años—, Jan Patočka, Jiri Hajek, Lech Walesa, Adam Michnik, Jacek Kuron, Leszek Kolakowski, Miklós Harasti, Janos Kis, Gyorgy Bence, entre otros, han sido identificados por autores como Jan Bazant, Barbara Falk y Aveziel Tucker como los líderes visibles de movimientos y asociaciones civiles que, de manera pacífica, sin valerse de la violencia o el derramamiento de sangre, consolidaron la transformación política que, 10 años atrás, habría resultado inimaginable dada la fuerza con que el yugo comunista se ceñía sobre la URSS y sus países satélites. Y aunque el concepto de disidencia suele asociarse con este contexto espacial y temporal, sospechamos que la disidencia no es un fenómeno que se limita a este entorno, sino que es factible identificar en otras latitudes y épocas a otros

obstante, cuando nos referimos a ella a lo largo de esta tesis lo hacemos desde la normatividad democrática, entendiéndola como voluntad común. Es decir, se trata de la expresión del interés colectivo, que no favorece a la mayoría sacrificando el bienestar de la minoría, o viceversa. Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 28 y 30.

disidentes cuyas ideas, acciones y logros no deben ser olvidados, sino recuperados y puestos en práctica —al igual que los observados en Europa Oriental— en aras del bien común.

Por ello, el objetivo principal de nuestra tesis doctoral es identificar y valorar las reflexiones de naturaleza ética que pueden efectuarse en torno del estudio de la disidencia para que, a partir de éstas y sus conclusiones, los ciudadanos que conforman una sociedad, puedan llevar a cabo acciones concretas, dotadas de un carácter moral para contribuir a gestar una democracia *ex novo*, a recuperarla si ésta se ha perdido a manos de la gobiernos opuestos a ésta o bien, a consolidar un régimen democrático preexistente. De ahí la necesidad de centrar nuestra atención en un fenómeno que nos llama a pensar sobre la importancia de defender nuestros derechos e ideales, por difícil y peligroso que sea, particularmente cuando éstos están siendo vulnerados por las mismas instituciones que debieran salvaguardarlas, en tanto que ello no sólo nos beneficia individualmente, sino también como miembros de una comunidad.

Al pensar en contextos donde dichas reflexiones pudieran resultar valiosas, estamos llamados a considerar a México —desde donde escribimos estas páginas— que, como muchos otros países, se dice democrático, o bien, aspira a la democracia como ideal rector. Sin embargo, también es un país donde abundan las violaciones a los derechos humanos, donde el ejercicio periodístico se ve limitado tanto por las autoridades gubernamentales como por el crimen organizado, donde los comicios electorales distan de ser transparentes y donde la participación ciudadana es más bien limitada. Todo ello contribuye a una creciente erosión de la voluntad política por parte de la ciudadanía que, en un momento dado, pudiera convertir a este país en terreno fértil para la posible emergencia de políticos mesiánicos, la retracción del individuo a la esfera privada, el abandono del ámbito público y el eventual declive hacia una autocracia.

Cada año, la *Democracy Ranking Association* —una organización internacional no gubernamental con base en Viena— publica una lista en la que los países del mundo son evaluados y clasificados, de mayor a menor, en función de su “calidad democrática.” Ésta se determina, de acuerdo con una fórmula propuesta por la organización, a partir de la observación de diversos factores, como los derechos civiles y políticos de los cuales gozan sus ciudadanos, la libertad de prensa, la percepción con respecto a la corrupción, las formas en que se produce la alternancia gubernamental, la rendición de cuentas por parte de las autoridades gubernamentales y la igualdad de género, entre otros elementos con los que tradicionalmente se mide el crecimiento y desarrollo económico de una nación.⁷ En 2012, de entre 104 países evaluados, México ocupó el lugar 54 en el ranking de la democracia, cayendo cuatro posiciones con respecto al estudio del año anterior.⁸ Si bien puede cuestionarse la metodología de la investigación, la cual en buena medida se basa en percepciones, el diagnóstico para nuestro país dista mucho de ser halagador. En vez de acercarse a las primeras posiciones, en los últimos años ha sufrido un retroceso. Por ello, en términos del avance que registran dichos países hacia la democratización, México es el país número 96, uno de los que menos mejoría ha mostrado de 2007 a la fecha.

Ahora bien, ¿puede este país —o cualquier otro— construir una democracia sólida? Basta con examinar esta misma lista de países para encontrar una respuesta. Entre 1933 y 1945, Alemania fue gobernada por uno de los regímenes totalitarios más brutales que haya existido, y sin embargo hoy aparece en el número 9 de la lista; Chile, por su parte vivió bajo una dictadura militar entre 1973 y 1990, pero hoy se clasifica en el lugar 24; la República

⁷ Democracy Ranking Association, “Comprehensive List of Indicators Used for the Democracy Ranking 2012,” *The Democracy Ranking of the Quality of Democracy*, 2012, http://www.democracyranking.org/downloads/2012/Democracy-Ranking-2012_List%20of%20indicators.htm (acceso 25 de Enero de 2013).

⁸ Democracy Ranking Association, “Scores of the Democracy Ranking 2012,” *The Democracy Ranking of the Quality of Democracy*, 2012, http://www.democracyranking.org/downloads/2012/Scores_of_the_Democracy-Ranking-2012.htm (acceso 25 de Enero de 2013).

Checa (antes parte de Checoslovaquia) y Polonia estuvieron bajo el yugo comunista entre 1945 y 1991, pero años después figuran en las posiciones 27 y 30 respectivamente.⁹ Esto nos evidencia que tal cambio es posible, pero para evitar una posible espiral descendente e impulsar la democratización es necesaria la reflexión y la acción de la ciudadanía, para lo cual el legado ético de la disidencia, la cual ha estado presente en todos estos países, puede ser un recurso sumamente valioso.

Cabe mencionar que somos conscientes de que la democracia no es el único modelo gubernamental al que debieran aspirar todas las naciones del mundo. Esta apuesta, como cualquiera otra, no ha de ser considerada como única. En su diversidad y dinamismo, los seres humanos son capaces de encontrar varias soluciones para un mismo problema como, en este caso, construir esquemas viables y sostenibles para una gestión óptima del poder político. De tal modo, mal haríamos en descalificar otros modelos, distintos a la democracia. En cambio, reconocemos que en la manifestación práctica de ésta, es decir, en los regímenes democráticos, abundan retos aún sin solución. Por ejemplo, al tratarse de un esquema basado en la participación ciudadana, hace falta encontrar la manera de garantizar tanto la calidad como la constancia de la misma a través del tiempo. No obstante, desde la perspectiva occidental, de la que nos reconocemos como deudores, la democracia destaca como el modelo regulador por excelencia en tanto que es parte innegable del legado cultural en que nos hallamos inmersos.

En ese tenor, es importante mantener una actitud de apertura, atenta a la consideración de propuestas distintas que satisfagan las siempre cambiantes necesidades del género humano. Si bien, de momento, la democracia goza de popularidad en Occidente como el modelo político idóneo, es posible que no lo haga por siempre y/o que no ocurra lo mismo en latitudes culturales no occidentales, donde, en cambio, es de esperarse que prevalezcan otros esquemas.

⁹ Democracy Ranking Association, "Scores of the Democracy Ranking 2012"

Sin embargo, aunque aquilatamos la pertinencia de modelos alternativos, surgidos en contextos allende los límites de nuestra investigación, no es propósito de la misma el ahondar en ellos. Nuestra propuesta se limitará al marco espacio-temporal que en breve detallaremos, desde una óptica normativa centrada en la democracia como el ideal regulador —en el sentido kantiano del término—.

Con esto en mente y en aras de alcanzar el objetivo general anteriormente presentado y de comprobar o descartar la hipótesis propuesta, se planteó una investigación enteramente cualitativa, centrada en un análisis teórico, documental e interpretativo, tanto de fuentes primarias¹⁰ como secundarias, relacionadas, con el fenómeno de la disidencia. Para ello, recurrimos, no sólo las biografías y memorias de individuos considerados como disidentes — como las de Alexandr Solzhenitzyn¹¹ y Andrei Sakharov¹²— sino que indagamos en el contenido de escritos surgidos del puño y letra de reconocidos disidentes, como ensayos — entre los que destaca *The Power of the Powerless* de Václav Havel¹³ y *Parallel Polis* de Václav Benda¹⁴—, discursos —como el titulado *I have no enemies* de Liu Xiaobo¹⁵— y cartas —ejemplo de las cuales son las escritas en prisión por Wei Jinsheng¹⁶ y Adam Michnik¹⁷ o las enviadas por Dionisio Ridruejo al General Franco y los líderes falangistas¹⁸—, al igual que exploramos estudios de especialistas sobre el impacto de la disidencia en diversos procesos

¹⁰ Consideramos fuentes primarias a aquellos documentos que constituyen material de primera mano relativo a un fenómeno que se desea investigar contienen información nueva y original. Se trata de documentos creados como producto del trabajo intelectual de algún testigo presencial o protagonista de un evento histórico sometido a estudio, los cuales pueden o no haber sido publicados. Incluimos, entre las fuentes primarias, cartas, periódicos, discursos, canciones, himnos, diarios, correspondencia privada, ensayos, autobiografías y memorias.

¹¹ Alexandr Solzhenitzyn, *The Oak and the Calf* (Londres: Collins & Harvill Press, 1980).

¹² Andrei Sakharov, *Memoirs*, trans. Richard Lourie (Nueva York: Alfred A. Knoff, 1990).

¹³ Václav Havel, *The Power of the Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe* (Nueva York, NY: M.E. Sharpe, 1985), 45-49.

¹⁴ Vaclav Benda, "Parallel Polis, or An Independent Society in Central and Eastern Europe: An Inquiry," *Social Research* (The New School) 55, no. 1-2 (1988): 214-222.

¹⁵ Liu Xiaobo, "I Have No Enemies: My Final Statement," *Foreign Policy*, 8 de October de 2010, http://www.foreignpolicy.com/articles/2010/10/08/i_have_no_enemies (accessed 20 de Julio de 2012).

¹⁶ Wei Jingsheng, *The Courage to Stand Alone: Letters from Prison and Other Essays*, trans. Kristina M. Torgenson (Nueva York: Penguin Books, 1997).

¹⁷ Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays* (Berkeley: University of California Press, 1985).

¹⁸ Dionisio Ridruejo, *Casi unas memorias*, (Barcelona: Planeta, 1976).

políticos, especialmente *The Dilemmas of Dissidence in Central and Eastern Europe* de Barbara J. Falk¹⁹ y *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patocka to Havel* de Avezziel Tucker,²⁰ entre otros.

Así mismo, hemos inspeccionado la disidencia apoyándonos en diversas propuestas teóricas y autores que, a lo largo de nuestra investigación, nos han brindado sustento para explorar distintos aspectos de este fenómeno. Thomas Hobbes, por ejemplo, con su *Leviatán*,²¹ nos permite comprender la necesidad de conformar al Estado a partir de la libre voluntad de los ciudadanos; también hemos recuperado la noción de *tabula rasa* de John Locke²² para acercarnos a la naturaleza humana, lo mismo que su propuesta sobre la existencia de derechos naturales que deben serle garantizados a todo individuo en el estado civil; de Jean-Jacques Rousseau hemos retomado el contrato social²³ como fundamento de la relación interdependiente entre gobernantes y gobernados. Del mismo modo, nos hemos valido de la alegoría de la caverna²⁴ de Platón para evocar la solitaria responsabilidad del disidente que busca compartir la verdad con sus conciudadanos y la convicción del Sócrates platónico en la *Apología*, de que nada puede el mal contra el hombre de bien, por lo que siempre será mejor ser víctima de la injusticia que cometerla contra un hombre justo.²⁵ También nos hemos acercado a las concepciones de dignidad y autonomía propuestas por Immanuel Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* para valorar la moralidad de la disidencia, y a través de Aristóteles hemos reflexionado sobre la naturaleza gregaria del ser humano y cómo, a través de la convivencia con sus semejantes, el individuo

¹⁹ Barbara J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence in East-Central Europe: Citizens Intellectuals and Philosopher Kings* (Nueva York, N.Y.: Central European University Press, 2003).

²⁰ Avezziel Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patocka to Havel* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2000).

²¹ Thomas Hobbes, *Leviatán* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1980).

²² Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1999), 83.

²³ Jean Jacques Rousseau, *El Contrato Social* (Bogotá: Panamericana Editorial, 2002), 26.

²⁴ Platón, “La república o de lo justo (Libro VII),” en *Diálogos* (México: Porrúa, 1991), 552.

²⁵ Platón, “Apología de Sócrates,” en *Diálogos* (México: Porrúa, 1991), 1-19.

puede desplegar su potencial.²⁶ De la obra de Hannah Arendt hemos recuperado la noción de banalidad del mal²⁷ y también hemos valorado sus observaciones en torno al totalitarismo²⁸ como distorsión del deber ser en la gestión del Estado. Sartori nos ha aportado su concepción de democracia,²⁹ mientras que Norberto Bobbio,³⁰ Juan Linz,³¹ Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski,³² entre otros, se convirtieron en nuestros guías para explorar los regímenes autocráticos, en tanto opuestos a aquélla. En la construcción de la definición de nuestro concepto central, y su distinción con respecto a otros sinónimos de desacuerdo, nos hemos valido de Robert Cole y Michael Moody,³³ Juan Antonio Le Clercq,³⁴ Ghita Ionescu e Isabel de Madariaga,³⁵ Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino,³⁶ pero sobre todo de Václav Havel y su propuesta de “vivir en la verdad.”³⁷ También rescatamos la noción de “tomar partido” propuesta por el dramaturgo Ronald Harwood³⁸ para resaltar la importancia de la integridad moral en tiempos de crisis; hemos hecho alusión a Gilles Lipovetsky,³⁹ Zygmunt Bauman⁴⁰ y Morris Berman⁴¹ al reflexionar en torno al creciente abandono de la esfera pública por parte del ciudadano contemporáneo, en contraste con la necesidad de

²⁶ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 48-57.

²⁷ Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (Nueva York, NY: Penguin Books (Kindle Edition), 2006).

²⁸ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (México, D. F.: Taurus, 2004)

²⁹ Giovanni Sartori, *¿Qué es la Democracia?* (México, D. F.: Nueva imagen, 2005), 159.

³⁰ Norberto Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad: Por una Teoría General de la Política* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1989).

³¹ Juan José Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes* (Londres: Lynne Rienner Publishers, 2000).

³² Friedrich y Brzezinski, *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy* (Cambridge: Harvard University Press, 1956).

³³ C. Robert Cole y Michael E. Moody, *The Dissenting tradition : essays for Leland H. Carlson* (Athens: Ohio University Press, 1975), 9.

³⁴ Juan Antonio Le Clercq, *Checoslovaquia: de la Transición a la Desintegración; La Disidencia, el Liderazgo y los Partidos Políticos en un Contexto de Desintegración*. (México, D. F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 1994).

³⁵ Ghita Ionescu e Isabel de Madariaga, *La Oposición* (Madrid: Espasa Calpe, 1997), 23.

³⁶ Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política* (México, D. F.: Siglo XXI, 2005), 132.

³⁷ Havel, *The Power of the Powerless*, 57.

³⁸ Ronald Harwood, *Taking Sides* (Nueva York: Dramatists Play Service, 1997).

³⁹ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 2000).

⁴⁰ Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity* (Cambridge: Polity, 2000).

⁴¹ Morris Berman, *Dark Ages America: The Final Phase of the Empire* (Nueva York: W.W. Norton, 2007).

fortalecer a la sociedad civil organizada como propone José Fernández Santillán,⁴² lo mismo que Adam Michnik⁴³ y Barbara Falk,⁴⁴ y finalmente, nos hemos acercado a Mahatma Gandhi,⁴⁵ Henry David Thoreau⁴⁶ y Gene Sharp⁴⁷ para explorar la naturaleza no violenta de la disidencia. En fin, nuestra tesis es el resultado de una ecléctica combinación de saberes interconectados los cuales nos han brindado la oportunidad de estudiar a la disidencia desde diferentes ángulos, sin perder de vista su complejidad conceptual.

A la luz de lo anterior, a estructura de la presente tesis se erige sobre cuatro capítulos que nos permiten, explorar a la disidencia y su universo conceptual, a través de un esfuerzo deductivo. Hemos decidido proponer esta estructura pues, antes que nada, considerábamos relevante reconocer cuán necesarias son, tanto la expresión del desacuerdo como la libertad de expresión, tienen en la construcción de una vida armónica en sociedad y bajo la protección de las instituciones políticas que, como el Estado y el gobierno, el ser humano ha creado para su propio bien. Acto seguido, era menester plantear un horizonte normativo en el que identificáramos cómo debieran comportarse estas instituciones e identificar un modelo de gestión que salvaguardara los derechos naturales del ser humano, permitiéndole, al mismo tiempo, ser artífice de su propio destino, para bien y para mal. Al inicio de nuestra investigación sospechábamos que este modelo era la democracia, pero resultaba fundamental confirmar la pertinencia de esta creencia y comprender a cabalidad, los alcances y límites de ésta como ideal regulador. En contraste, también era menester identificar cómo no debieran ser los regímenes gubernamentales, identificando aquéllos en los que el desacuerdo, la

⁴² José Fernández Santillán, *El despertar de la sociedad civil: Una perspectiva histórica*. (México, D. F.: Océano, 2011).

⁴³ Michnik, *Letters from Prison*.

⁴⁴ Falk, *The Dilemmas of Dissidence*.

⁴⁵ *The Essential Gandhi: An Anthology of His Writings on His Life, Work and Ideas*, John F., Varenne y Susan B. Thronton, ed. (Nueva York: Vintage Books, 2002), 143.

⁴⁶ Henry David Thoreau, *On the Duty of Civil Disobedience* (Philadelphia: John Mark Ockerbloom/ University of Pennsylvania, 1849).

⁴⁷ Gene Sharp, *De la dictadura a la democracia: un sistema conceptual para la liberación* (Boston: The Albert Einstein Institution, 2011).

libertad de expresión y otros derechos naturales son sofocados para perjuicio del individuo. Era nuestra impresión que en tales contextos, la decisión de un individuo de manifestar su disconformidad con respecto a la autoridad estatal cobraría una dimensión distinta al desacuerdo que ocurre bajo regímenes abiertos a la libre participación ciudadana y a la diversidad de pensamiento. Entonces, sólo contando con estas bases sólidamente construidas, nos encontramos en condiciones óptimas para poner nuestro objeto de estudio —la disidencia— bajo el microscopio, a fin de analizarla a cabalidad. Una vez comprendida su naturaleza, habiéndola distinguido de otros conceptos similares, fue momento de explorar su dimensión ética y las reflexiones que de ella pueden desprenderse. Por todo lo anterior, se puede observar una cierta ausencia de la protagonista de esta investigación en los primeros dos apartados, pero esto se debe a la necesidad de construir previamente el marco conceptual, espacial y temporal sin el cual habría sido imposible estudiarla con la profundidad que deseábamos.

De tal modo, nuestro primer capítulo versa sobre la democracia y su horizonte normativo y tiene por objetivo descubrir cuáles son los pilares en los que se sustenta la relación entre gobernantes y gobernados y cuáles son los alcances y límites de la autoridad estatal, en contraste con los derechos que ésta debe garantizar a los ciudadanos, así como las obligaciones a las que éstos se comprometen como partícipes de la vida civil. Con estas nociones en la mira, exploramos las teorías de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau y John Locke, proponentes de la corriente política designada como contractualismo, misma que se articula en torno a la existencia de un contrato entre el gobierno y los ciudadanos que compromete a ambos en aras del bien común.

Con base en esta premisa, sostenemos que, de entre los múltiples modelos gubernamentales a través de los cuales dicho contrato ha de materializarse, uno de los que mejor garantiza la salvaguarda de los derechos del hombre y del ciudadano, a la vez que

obliga a cada individuo a participar activamente en el quehacer público, es la democracia. Así pues, a través de las páginas daremos cuenta de esta convicción y reconoceremos a la democracia —así como sus valores, instituciones y prácticas— como ideal regulador de la política y pilar de la propuesta del pensamiento liberal, a partir de sus ideólogos primigenios —los ya mencionados contractualistas—, a fin de sugerir cuál y cómo debería ser la relación entre el gobierno y el Estado con la sociedad civil, cuya voluntad general representan. Finalmente, destacaremos el papel que el consenso y el disenso —un importante pariente cercano de la disidencia— tienen en el diálogo necesario entre gobernantes y gobernados para la construcción y preservación de una cultura democrática.

Guiados por el deseo de prevenir aquellas experiencias en que el ejercicio desmesurado del poder ha impactado de manera negativa sobre la libertad del individuo, en distintos momentos y con diferentes matices, diversos pueblos del mundo —que no todos— parecen interesarse crecientemente en este modelo. Por este motivo y teniendo en cuenta la naturaleza ideal y utópica de la democracia, nos referiremos a las democracias o los regímenes democráticos, considerando que:

Llamaremos a un sistema político democrático cuando permite la libre formulación de preferencias políticas, mediante el uso de formas básicas de asociación, información y comunicación, a propósito de la libre competencia entre líderes que validan a intervalos regulares y con medios no violentos su derecho a regir; un sistema democrático hace esto sin excluir ningún cargo político efectivo de la competencia y sin prohibir a miembro alguno de la comunidad política la expresión de sus preferencias por medio de normas que requieren el uso de la fuerza para su aplicación.⁴⁸

Por otro lado, llamaremos regímenes no democráticos o sin oposición o autocráticos, a aquéllos en que “la oposición política es suprimida o invalidada; el pluralismo de los partidos prohibido o reducido a un simulacro de incidencia real; la autonomía de los demás grupos

⁴⁸ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 58.

políticamente relevantes, destruida o tolerada mientras no perturbe la posición de poder del jefe o de la élite gobernante.”⁴⁹

Posteriormente, en el segundo capítulo nos dedicaremos a explorar el terreno en el que potencialmente se manifiesta la disidencia. A partir de algunas observaciones preliminares sobre el origen de algunos reconocidos disidentes, pondremos nuestra atención en regímenes opuestos al ideal democrático liberal, entre los cuales figuran aquéllos nacidos en el periodo entre guerras: el nacionalsocialismo alemán (1933-1945), el fascismo italiano (1922-1945), el franquismo en España (1939-1975) y el comunismo soviético (1917-1991),⁵⁰ así como en los regímenes que auspiciados por la URSS, se impusieron entre 1945 y 1991 en los llamados países satélites: Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Rumania, Bulgaria, República Democrática Alemana y Cuba (e incluso Yugoslavia por su naturaleza autocrática y cercanía espacio-temporal, pese a no ser formalmente parte de la esfera de influencia soviética). Es ahí donde y cuando consideramos que resulta posible develar la necesidad de gestar o fortalecer la democracia, a razón de las consecuencias derivadas de la violación a los derechos humanos en la historia reciente del mundo occidental.⁵¹ En otras palabras, el segundo capítulo de nuestra tesis tendrá como fin caracterizar a los regímenes autocráticos —entendidos como aquéllos opuestos, en menor o mayor grado, a la democracia—⁵² como los escenarios en que se manifiesta la disidencia, de modo que podamos identificar, primero, aquellas prácticas, valores e instituciones que ésta pretende denunciar y erradicar y, en segundo término, aquéllas

⁴⁹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Autoritarismo,” en *Diccionario de política*, 132.

⁵⁰ Se considera este periodo a partir la siguiente aclaración de R. W. Schindler: “Las dictaduras totalitarias se extienden desde el bolchevismo, como se estableció en Rusia en 1917, pasando por las prácticas de dominación de Stalin, hasta los sistemas post-estalinistas de la Europa oriental. Sólo el año de 1989 trajo el fin definitivo de estas dictaduras.” Ronald W. Schindler, “Del Diagnóstico de la Ruptura de la Civilización hacia un Nuevo Inicio en la Ética Política,” en *Pensando y Actuando en el Mundo: Ensayos Críticos sobre la Obra de Hannah Arendt*, 111-146 (México, D.F.: Plaza y Valdez, 2003), 126.

⁵¹ Con base en este criterio hemos excluido a Mongolia y Vietnam, aunque también fueron, en un momento dado, miembros del Pacto de Varsovia y, por tanto, parte de la esfera de influencia soviética.

⁵² Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 159. (Énfasis en el original)

con las que pretende defender, gestar, resucitar o revitalizar la cultura democrática, cuando ésta ha sido o está siendo ultimada.

Cabe recalcar que nuestra búsqueda simplemente inicia en estos escenarios, y es que, a través de esta investigación, no se pretende realizar un estudio exhaustivo de todos y cada uno de los movimientos disidentes que afloraron en éste y otros contextos, ni mucho menos especializarse en alguno de ellos. Por el contrario, nos interesan las reflexiones éticas que podamos extraer de la disidencia en su lucha contra la autocracia y los regímenes que tienden a ella; de ahí que se desee dejar la puerta entreabierto a una amplia diversidad de casos, circunstancias, prácticas, etc., que nos permitan nutrir nuestras observaciones, sin preocuparnos por los muros que accidentalmente hayamos erigido en el afán por delimitar un marco espacio-temporal.⁵³ El estudio de la disidencia, de cara a estas experiencias autocráticas —a las que clasificaremos en una tipología—, será el medio por el que se intentará sopesar la importancia de revitalizar constantemente a la democracia, si es que hoy gozamos de ella, y/o de la imperante necesidad de fortalecerla cuando declina su intensidad, o de resucitarla, si es que ha sido o está a punto de ser exterminada.

Así mismo, este capítulo nos permite explorar la naturaleza distópica⁵⁴ de los distintos regímenes opuestos a la democracia, evidenciándolos como el resultado de proyectos perfeccionistas que, en vez de conducir a la utopía —irrealizable por definición—, terminan por corromperse a favor de intereses particulares que violentan la dinámica social y destierran la confianza entre gobernantes y gobernados, con funestas consecuencias. Este capítulo es una ventana por la cual, quienes viven bajo regímenes democráticos, pueden asomarse para

⁵³ En ese sentido, nos permitiremos hacer mención —acaso someramente— de disidencias manifiestas en otros espacios como China, India, Egipto y Túnez que complementan y expanden la perspectiva de nuestra investigación. No obstante apertura a lo que ocurre en distintas latitudes culturales, nuestro enfoque estará, principalmente, en los regímenes europeos que hemos declarado como nuestro marco espacial y temporal.

⁵⁴ Llamamos distópico (a) a lo propio o perteneciente a la distopía, término atribuido a J.S. Mill para referirse al opuesto absoluto de la utopía, el cual analizaremos con mayor detalle en el capítulo correspondiente. Carlos Raúl Hernández, *Vértigo comunicacional, caos global: mundialización, pluralismo e intolerancia en la cultura democrática* (Caracas: Editorial Alfa, 2000), 16.

reconocer lo que les aguarda si no preservan los espacios de participación ciudadana, si ceden el control de sus destinos a líderes mesiánicos que prometen la transformación a cambio de poder absoluto. Pero, al mismo tiempo, nos ofrece una radiografía de los cimientos sobre los que tales regímenes se erigen, la cual revela que en su falta de legitimidad radica también su mayor vulnerabilidad. No son, entonces, regímenes perennes e infalibles, sino, como propone Adam Michnik, “colosos con piernas de barro y manos de hierro,” susceptibles de ser depuestos por sus propios ciudadanos.

Lamentablemente, poco o nada se ha escrito con la intención de definir clara y diferenciadamente los conceptos centrales de nuestra tesis: disidencia y disidente. En consecuencia, uno de los principales retos que enfrentamos a lo largo de nuestro esfuerzo investigativo fue la imposibilidad de encontrar, en la literatura, una explicación conceptual clara y contundente de estos términos a partir de los cuales pudiésemos identificar sus límites y alcances, para luego ahondar en su naturaleza moral. Por este motivo, el tercer capítulo tiene como propósito remediar esta carencia construyendo una puntual definición de nuestro principal objeto de estudio, considerando su complejidad semántica y el universo conceptual que le es propio, iniciando por su etimología y procediendo luego a diferenciarle claramente de otras expresiones de desacuerdo, lo cual nos permitirá reconocer qué es y qué no es disidencia.

Es decir, a propósito de la disidencia, existen abundantes recuentos y narraciones más bien de corte histórico, sobre las acciones llevadas a cabo por movimientos colectivos y por connotados intelectuales, artistas y activistas políticos que reciben el mote de disidentes por alguna razón que no queda del todo explicada sino meramente intuida. Aquellos autores que han estudiado las vidas y trayectorias de estos personajes, así como su impacto en el devenir histórico de sus respectivos países, usan el calificativo de disidente con cierta ligereza, como si fuera una categoría evidente en sí misma. De tal modo, ni biógrafos ni historiadores se

detienen a explicar por qué un fenómeno determinado ha de considerarse disidencia y/o por qué tal o cual individuo o grupo es llamado disidente. Esto provoca que la identidad de quien otorga este calificativo, los motivos por los que lo hace y las implicaciones que el uso de estos conceptos conlleva no sean del todo claros.

Por ello, una de las aportaciones más relevantes de nuestra tesis al corpus de conocimiento sobre la disidencia es la construcción de una definición propia de dicho objeto de estudio. La reconstrucción del universo conceptual de la disidencia contribuye a que, sin importar la temporalidad y espacialidad, podamos distinguir a individuos y colectividades que, por el hecho de compartir los mismos rasgos, pueden y/o deben ser reconocidos como disidentes aunque la literatura existente no lo haga de momento. Esta tarea, por cierto, no podía quedar desatendida, puesto que la falta de claridad conceptual pudiera conducirnos a la confusión con respecto a otros fenómenos vinculados con el desacuerdo político, tales como el disenso, el disentimiento, la disensión, la oposición, la rebeldía, etc., así como otros términos, con clara connotación negativa, que los regímenes a los que se enfrenta la disidencia emplean para descalificarla, tales como la traición o el crimen.

Al respecto, insistimos en que éste no será un estudio exhaustivo de ningún movimiento disidente en particular, sino que preservaremos las variables tiempo y espacio con la necesaria flexibilidad que requiere nuestro análisis, el cual no es de naturaleza empírica, sino eminentemente teórico. Con todo, se recurrirá a la ejemplificación de disidencias y disidentes “de carne y hueso” para dar validez a la argumentación teórica. Así pues, fin de vincular la teoría con la práctica, realizaremos un recuento biográfico de la experiencia de tres disidentes — el español Dionisio Ridruejo y los rusos Andrei Sakharov y Alexandr Solzhenitzyn—, quienes, a nuestro juicio, ejemplifican algunos de los rasgos esenciales que caracterizan a quienes participan de la disidencia.

Dada la complejidad conceptual que presenta la noción de disidencia será necesaria una disección de sus partes, para entonces poder formarse un juicio crítico sobre ella. Así pues, para concluir este apartado, a partir de la revisión de la literatura y de los ejemplos analizados, identificaremos tres elementos que constituyen lo que a partir de este punto llamaremos la cultura de la disidencia, a saber: a) su deontología, es decir, los valores y principios que rigen su pensamiento, discurso y acciones; b) las instituciones —creadas por terceros o por la propia disidencia en función de sus valores— a través de las cuales canaliza su actividad y hace partícipes a otros individuos y colectividades, y c) su praxis, entiéndase por ello las propuestas para el cambio político que pretende materializar y las acciones con las que el disidente expresa su desacuerdo.⁵⁵

Finalmente, el cuarto capítulo versará sobre el objetivo principal de esa investigación: las reflexiones éticas de la disidencia que los ciudadanos de países democráticos podemos y debemos retomar y traducir en acciones para construir una cultura democrática sólida. Para ello, nos valdremos del mismo trinomio —la cultura de la disidencia—, a fin de estructurar las conclusiones alcanzadas a través de la investigación. Primeramente, daremos cuenta del eje axiológico moral de la disidencia, es decir, de los valores y principios que orientan su deber ser, partiendo de la hipótesis de que la disidencia es, más que un fenómeno político, uno de naturaleza moral. En este sentido subrayaremos que el principal valor que sustenta a la disidencia es lo que Václav Havel denomina “vivir en la verdad,” frase que no sólo da título a nuestra tesis, sino que sintetiza la esencia moral de dicho concepto central, ya que, como señala el disidente checo:

⁵⁵ Denominamos así —cultura de la disidencia— a estos tres elementos considerando que se define como cultura al “conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico,” o bien, “el conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.,” y también, al “conjunto de las manifestaciones en que se expresa la vida tradicional de un pueblo.” Real Academia Española, “Cultura,” *Diccionario de la lengua española*, <http://www.rae.es/> (acceso 3 de mayo de 2009).

Vivir en la verdad, como la revuelta humana contra una posición impuesta es, por el contrario, un intento por recuperar el control sobre el propio sentido de responsabilidad. En otras palabras, es claramente un acto moral, no sólo porque uno debe pagar un alto precio por ello, sino principalmente porque es desinteresado: el riesgo podrá atraer recompensas en la forma de una mejoría general en la situación, pero puede no atraerlas.⁵⁶

A través de Havel, que define a la disidencia como la imperante necesidad de “vivir en la verdad,” reflexionaremos en torno al sentido de responsabilidad que impulsa a los disidentes a convertirse en tales, aunque al hacerlo, pongan en riesgo su libertad, su integridad física y, en lamentables ocasiones, su vida, sin que existan garantías de éxito ni de futuro reconocimiento por parte de quienes pudieran beneficiarse eventualmente por sus esfuerzos.⁵⁷ En el mismo sentido, dedicaremos la merecida atención a este concepto, crucial para la comprensión de la disidencia como un llamado, claramente moral, al que el individuo autónomo y consciente no puede prestar oídos sordos, en tanto que su opuesto —vivir en la mentira— lo condena a la miseria espiritual, la pérdida de la dignidad y, por tanto, a la deshumanización.

Posteriormente, presentaremos aquéllas instituciones, a través de las cuales el legado ético de la disidencia pudiera trasladarse a contextos donde se requiera construir, recuperar o fortalecer la democracia, de entre las cuales destacaremos a la ciudadanía y a la sociedad civil organizada, las cuales están llamadas a asumir el papel protagónico en el quehacer político de una sociedad democrática. Por último, nos propondremos identificar aquellas prácticas que pudieran ser adoptadas por quienes busquen, no sólo reflexionar sino también actuar a partir del conocimiento que aquí hemos recogido a propósito de la disidencia. En esta última

⁵⁶ Václav Havel, *The Power of the Powerless*, 45. Traducción propia.

⁵⁷ Aunque iremos desmenuzando el significado y las diversas acepciones de este concepto propuesto por Havel, es menester explicar que, *grosso modo*, se refiere a la toma de conciencia experimentada por un individuo que reconoce la necesidad de vivir una vida moral, buena, dotada de congruencia entre el discurso y la acción, caracterizada por la integridad y la honestidad con uno mismo y para con los demás. Así mismo, quien vive en la verdad se reconoce como autónomo, es decir, capaz de autorregularse mediante el seguimiento de reglas que considera correctas y afines a su propia dignidad, y se asume, también, como responsable de su propio destino y la transformación de la realidad que le rodea.

sección, subrayaremos la naturaleza no violenta de la disidencia, lo cual nos llevará a explorar las nociones de *Satyagraha* y *Ahimsa*, pilares de la filosofía de Gandhi, el concepto de desobediencia civil de Henry David Thoreau y la amplia diversidad de prácticas que un autor contemporáneo, Gene Sharp, propone implementar para derribar tiranías sin derramamiento de sangre.

Es menester destacar que lo que aquí llamamos disidencia es siempre un fenómeno no violento; en ello radica su esencia, de modo que quedan excluidas y no deberán ser designadas como tal todas las expresiones de desacuerdo que se valgan del terrorismo, de la lucha armada, de la vulneración de la integridad física y moral de otros seres humanos y de cualquier otra manifestación violenta como medio para alcanzar sus objetivos. Como veremos en el tercer capítulo, existen conceptos similares a la disidencia, entre los que destaca el disentimiento, que engloban dichas prácticas, sin embargo el hecho de que quienes ejercitan el disentimiento también sean llamados disidentes —a falta de un nombre más específico—, aunado a la ligereza con que este vocablo suele ser empleado, puede llevarnos a la confusión de que la disidencia puede, en ocasiones, valerse de la violencia, lo cual sería incurrir en el error.

Como demostraremos en este apartado, hay que subrayar que, en vez de pretender derrocar un régimen para luego hacerse con el poder político, el fin último de la disidencia es brindar las condiciones necesarias para que florezca una cultura democrática, la cual evite la aparición de regímenes autocráticos que atenten contra la libertad y dignidad humanas. En ese sentido, la disidencia está llamada a desaparecer una vez que ha logrado su cometido, en tanto que su emergencia se debe a la eliminación del disenso, de tal modo que, al lograrse la democratización, éste deberá resurgir y la disidencia habrá perdido su razón de ser. Por ello, a través de nuestra investigación pretendemos contribuir a la identificación de aquellas reflexiones de naturaleza ética que puedan inspirar a ciudadanos de diferentes latitudes a

evitar la emergencia de regímenes autocráticos, mediante el fortalecimiento de una cultura democrática.

Así pues, sin más preámbulo, presentamos las siguientes páginas que, desde el Doctorado en Estudios Humanísticos con especialidad en Ética, hemos escrito en torno a la disidencia, fenómeno cuyo estudio nos resulta fascinante y de enorme valor como fuente de reflexión moral. Como se podrá constatar, sus protagonistas —los disidentes— nos ofrecen a través de su experiencia y sus propias meditaciones ejemplos valiosos de vida y pensamiento que, si bien despiertan nuestra admiración y de momento nos provocan cierta inclinación a idealizarlos, también nos revelan su naturaleza imperfecta, fallidamente humana, pero por ello, única y valiosa en sí misma.

Hemos de confesar que el presente proyecto fue detonado por las palabras atribuidas al escritor y politólogo británico Edmund Burke, que sirven como epígrafe a estas páginas: “Lo único necesario para el triunfo del mal, es que los hombres buenos no hagan nada.” Por esta frase fuimos llamados a observar que, en distintos momentos históricos, como los que ya hemos mencionado, existen hombres y mujeres —sensatos en otros contextos— que optan por guardar silencio y bajar la mirada, conformándose, ya sea por miedo o por indiferencia, a que una situación de violencia, injusticia y abuso de poder continúe sin ser denunciada, expuesta a la crítica y al cuestionamiento colectivo. Sin embargo, acuerdo con Burke, “no hacer nada” cuando se está frente a la injusticia, ante el abuso de poder y ante el dolor humano, abre espacios que “el mal” ocupa para perjuicio de todos. No obstante, sería injusto equiparar a los que callan con cobardes, en tanto que el riesgo de retar a quienes detentan el poder es alto y no cualquier individuo está dispuesto, por razones comprensibles, que no admirables, a hacer lo correcto. Estos deben ser considerados y respetados, independientemente de su decisión, como los seres humanos dignos que son, entendiendo que acaso el miedo o la necesidad de

velar por la seguridad de otros que tal vez dependan de ellos, y de sí mismos, les impele a soportar el abuso, en vez de instarlos a salir valerosamente a combatirlo.

Los disidentes, protagonistas de nuestra investigación, son aquéllos que se percatan de la inmoralidad oculta en tal complicidad y, a diferencia de quienes guardan silencio, desafían al mal alzando la voz. No eligen el camino fácil y seguro, sino el correcto, el que está orientado por el bien, la verdad y el deber, el cual, sin duda, estará plagado de peligros. Por ello, tras haber estudiado la vida, las experiencias y las motivaciones de algunos de ellos, nos atrevemos a afirmar que disidir es un curso de acción válido y loable que hay que considerar seguir cuando la dignidad y la libertad del ser humano amenazan con ser sepultadas bajo los oscuros mantos de la injusticia, de la indiferencia y, por tanto, de la inhumanidad. Con la esperanza de inspirar a quien lea estas páginas, a buscar en sí mismo el valor para encender la luz cuando todo parezca hundirse en las tinieblas, presentamos nuestra tesis doctoral.

CAPÍTULO 1. LA DEMOCRACIA Y SU HORIZONTE NORMATIVO

Rousseau y Mably creyeron que las instituciones de la civilización eran el factor mayor en la corrupción de los hombres y en su apartamiento de la naturaleza, la simplicidad, la pureza de corazón y la vida de la justicia natural, la igualdad social y el sentimiento humano espontáneo; el hombre artificial aprisionó, esclavizó y arruinó al hombre natural.

—ISAIAH BERLIN.

Al nacer, el ser humano es una de las criaturas más indefensas de la creación. A diferencia de gacelas o tortugas, cuyo instinto les compele casi de inmediato a ponerse en pie y aprender a correr para huir de los depredadores, o avanzar hacia el mar para luego nadar hacia lejanas costas, el ser humano depende enteramente de sus progenitores y eventualmente, de la colectividad integrada por sus semejantes para su subsistencia. Por ello, poco o nada hay más cruel que abandonar a un recién nacido a su suerte, privándolo de la protección de sus semejantes y del refugio erigido por éstos, pues así, solo y desvalido, será cuestión de horas para que se convierta en presa de algún depredador o simplemente en víctima de los embates de la naturaleza.

Pese a lo anterior, como especie, la humanidad se las ha ingeniado para dominar al mundo gracias a su capacidad para adaptarse al medio ambiente, así como de transformarlo a voluntad; los seres humanos son capaces de extinguir especies enteras de plantas y animales, alterando para siempre complejos ecosistemas de delicado equilibrio, pero también han adquirido el poder crear otras nuevas, manipulando —con sus sofisticadas herramientas— hasta las más diminutas partículas. Un individuo solo es vulnerable, como una hormiga aislada de su hormiguero, pero cuando nace y crece en el seno de una comunidad a la que pertenece y de la cual se identifica como miembro, la historia cambia. La colectividad no sólo le guarece de los elementos, sino que se convierte en el amplificador y potenciador de su capacidad tanto creativa como destructiva; en su seno el individuo participa de la construcción de monumentos, casas, caminos y puentes, crea escuelas e institutos, resguarda su memoria en

museos o bibliotecas, escribe, pinta, hace música, gobierna, defiende su patrimonio, lucha y mantiene a raya a sus enemigos. En síntesis, la fortaleza del ser humano —entendida como baluarte y como fuerza— radica en su capacidad de agruparse, es decir, en su inclinación innata a vivir en sociedad.

Por lo anterior, Aristóteles afirma que el hombre es un *zoon politikon*.⁵⁸ un animal social por naturaleza que tiende a congregarse con sus semejantes en busca de protección. De este modo, el hombre es parte constituyente y a la vez beneficiario del sistema entero, por lo cual —siguiendo el pensamiento aristotélico— el ser humano que pretenda vivir aislado no será más que una pieza al margen del juego y, en consecuencia, carecerá de sentido, pues como afirma el pensador ateniense en su *Ética Nicomaquea*,

[...] aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el interés de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades.⁵⁹

De tal modo, al unir su propia inteligencia y habilidad a la de otros, iguales en esencia pero diversos y únicos en cualidades, el individuo prospera y hace prosperar a su comunidad, y trasciende a su propio tiempo y espacio haciendo suyo el legado de sus predecesores. Así también hereda a otros el fruto de sus propios logros y fracasos, permitiendo que una generación continúe construyendo y aprendiendo a partir del andamiaje formado por el conocimiento, la experiencia y las obras de su predecesora, lo cual nos recuerda una frase frecuentemente atribuida a sir Isaac Newton, pero acuñada por Bernardo de Chartres e inmortalizada por Juan de Salisbury en su *Metalogicon*: “Somos como enanos a los hombros de gigantes. Podemos ver más cosas que ellos y más lejanas, no por la agudeza de nuestra

⁵⁸ Aristóteles, *La Política* (México, D.F.: Porrúa, 2007), 211.

⁵⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro I, II. (México, D. F.: Porrúa, 2007), 4.

vista o la altura de nuestros cuerpos, sino porque somos sostenidos y llevados en alto por la estatura de los gigantes.”⁶⁰

Es el legado histórico e intelectual de la humanidad lo que engrandece a cada individuo y a sus contemporáneos, y también lo que permite el acelerado avance de la ciencia y la tecnología, expresiones ambas de la implacable curiosidad y el potencial creativo de esta peculiar especie. Es decir, la vida en sociedad es el factor *sine qua non* que posibilita semejante evolución y logro. Por ello, la *polis* es la “cima de una evolución que se ha iniciado naturalmente. [...] La naturaleza tiende hacia la mejor realización de lo que en ella está implícito y [a su vez] la naturaleza del hombre da sus frutos más cuajados en ‘la comunidad perfecta:’ en el Estado Ciudad.”⁶¹ Sin embargo, las ventajas que conlleva la vida en comunidad tienen un precio, pues la convivencia entre los seres humanos nunca es del todo armónica y afortunada, sino imperfecta, compleja, en ocasiones violenta y hasta caótica. Así pues, a fin de gestar una comunidad funcional, sus miembros deberán delinear ciertas normas y estructuras que garanticen ciertos derechos —de entre los que destacaremos a la libertad por motivos que más adelante expondremos— y a la vez demande algunas obligaciones a los que todos deberán estar sujetos, a fin de guardar un equilibrio en la convivencia diaria.

Al respecto, es importante subrayar que, precisamente en atención a dicho equilibrio, las normas y estructuras reguladoras de la vida social tienen que ser constantemente revisadas por sus propios creadores⁶² y ajustadas conforme se requiera a fin de atender nuevos retos que pudieran emerger en el seno de la comunidad a raíz de la naturaleza cambiante de los seres humanos, de modo que pese a los eventuales cambios, se recupere el equilibrio si acaso se ha visto alterado, las reglas vuelvan a ser acatadas y los derechos protegidos. Es por ello que toda sociedad, al momento de constituirse deberá cobrar conciencia de que todos sus miembros son

⁶⁰ John Salisbury, *The Metalogicon* (Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1955), 167.

⁶¹ Enrique González Pedrero, *La cuerda floja* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1982), 143.

⁶² Es decir, por todos los miembros de la comunidad.

responsables de dicha labor de vigilancia y mantenimiento y asegurarse de contemplar métodos de ajuste y cambio, de lo contrario, qué sería de los individuos si llegado el momento en que fuese necesario realizar modificaciones en aras del bien común, no existieran mecanismos para hacerlo. ¿Qué devendría de ellos si les quedara prohibido cuestionar y sugerir mejoras bajo el argumento de que todo cambio es nocivo para el acuerdo vigente, considerado perfecto e infalible pese a su inmutabilidad? Sin posibilidades de cambio, los individuos estarían condenados a padecer las consecuencias de semejante necesidad, atrapados en un sistema caduco y sordo que les limita en vez de potenciarles, que les daña en vez de beneficiarles. En palabras de Jean-Jaques Rousseau, “si la sociedad civil está constituida para provecho del hombre, todas las ventajas para las cuales se creó aquella constituyen los derechos del hombre,”⁶³ de modo que, al momento en que la convivencia dejase de ser benéfica para el hombre y sus derechos fuesen atropellados, sería de esperarse que éste reaccionara e hiciese lo posible por recuperar lo que le es propio.

De hecho, a través de la historia, tanto antigua como reciente, han existido hombres y mujeres que, hallándose ante esta disyuntiva, deciden poner manos a la obra y —a través de un llamado al resto de los miembros de la comunidad a que recuperen su papel como titulares de su propio destino— buscan generar el tan necesario cambio aunque el sistema normativo y sus instituciones se vuelquen en su contra, con todas sus fuerzas, a fin de mantener el *status quo*, como si se tratase de una amenaza contra la vida misma de la organización colectiva. Estos individuos, a quienes se denomina disidentes, han atraído nuestra atención al grado de inspirarnos a investigar sobre ellos, en tanto que observamos en su disposición dos principios básicos para el objeto de estudio de la especialidad que hemos elegido dentro del Doctorado en Estudios Humanísticos: la ética, entendida como la reflexión filosófica sobre las normas

⁶³ Luis García San Miguel, *Filosofía política: las grandes obras* (Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2006), 470.

morales que rigen la conducta de los seres humanos. Estos principios son: a) la determinación de hacer lo correcto —es decir, el apego al deber ser— aunque ello no sea lo más fácil o lo que elige la mayoría y b) la coherencia entre el pensar, el decir y el hacer que, desde nuestro punto de vista, caracteriza a los disidentes. Así, a través del estudio de lo que hemos llamado la “cultura de la disidencia” —noción con que hacemos referencia a los valores, instituciones y prácticas propios de la acción y efecto de disidir— pretendemos descubrir por qué y cómo es que estos personajes han exigido e impulsado la modificación del *status quo* —con resultados más o menos exitosos según sea el caso— en aras del bien común y de la defensa de los derechos propios de todo ser humano.

Nos ha tocado vivir una época *sui generis* en la Historia del pensamiento, pues la vigencia y validez del proyecto moderno están siendo arduamente cuestionadas, pero aún no podemos sustituir aquella promesa con una propuesta clara de los nuevos valores y directrices que la humanidad ha de seguir para alcanzar el bienestar y felicidad. Es en este contexto que resulta difícil encontrar individuos de carne y hueso a los cuales admirar y tomar como modelo a seguir por su convicción en ciertos ideales y las acciones con que los defienden. Por ello nos preguntamos si acaso en los disidentes y la disidencia, podremos encontrar rastros, tal vez no de personas, sino de principios y hechos consecuentes con aquéllos, es decir, de reflexiones y actitudes éticas, que puedan inspirarnos a seguir su ejemplo cuando nos descubramos ante la disyuntiva entre la obediencia a la norma absurda y el desacuerdo por motivos de conciencia, particularmente en el ámbito político, pero también —por qué no— en la vida cotidiana.

Así pues, a lo largo de las siguientes páginas —que constituirán el marco teórico de nuestro trabajo— discutiremos los retos y oportunidades a los que el ser humano se enfrenta en la construcción de aquella *polis* aristotélica de la que ya hemos hablado; exploraremos las razones por las cuales los seres humanos se agrupan en comunidades, por qué y para qué

constituyen instituciones —en particular el Estado— qué facultades le otorgan a éstas y, sobre todo, qué facultades obtienen o preservan los individuos a raíz de su génesis. Así mismo, indagaremos acerca de los mecanismos a través de los cuales el Estado conoce y reconoce la voluntad general de la ciudadanía y cómo ésta se traduce —o no— en un marco normativo, en políticas y acciones. En particular, enfocaremos nuestro análisis en identificar qué efectos tendrá la construcción de la *polis*, sus normas, instituciones y relaciones de poder en los derechos naturales de cada individuo, especialmente en la libertad. Así mismo intentaremos descubrir si el individuo puede ser libre pese a los compromisos que la vida social le exige o es que ésta coarta tan importante facultad; hasta dónde debe limitarse y ser limitado por la colectividad; y bajo qué circunstancias puede y debe rebelarse contra el orden político. Y finalmente, buscaremos identificar qué papel juegan, en el tejido social, aquéllos disidentes que en vez de apegarse a la normativa vigente eligen desobedecerla a fin de recuperar la libertad que consideran perdida.

Dado que el tema central de nuestra investigación es la disidencia, es de crucial importancia que dirimamos, en este primer apartado, el origen y la razón de ser de la autoridad política y el marco normativo en el que ésta debiera funcionar, para posteriormente identificar si manifestarse en desacuerdo con ella puede considerarse una acción legítima o no. Lo anterior será necesario, pues en caso afirmativo dedicaremos el capítulo final de este trabajo a indagar si acaso la mencionada disidencia puede proveernos de referentes para la reflexión ética útiles, a su vez, para la revitalización o recuperación de la democracia liberal, a la cual identificaremos —por razones que a su debido tiempo abordaremos— como el mejor modelo político para salvaguardar la dignidad del individuo y el respeto de sus derechos naturales, mientras que caracterizaremos a la autocracia como su opuesto. En consecuencia, concluiremos el primer apartado analizando las circunstancias en las que el orden democrático se fractura para dar cabida a un régimen de tendencia autocrática pues —como discutiremos

en las siguientes páginas— es ante la emergencia de dichos gobiernos que el disenso es sofocado, la construcción del consenso es sustituida por la imposición y se vuelve necesaria la aparición, precisamente, del fenómeno político que hemos elegido como objeto de estudio: la disidencia y sus protagonistas, los disidentes.

Para nutrir nuestro estudio bien pudiéramos remontarnos hasta la prehistoria a fin de rastrear el origen y evolución de los regímenes políticos que, de uno u otro modo, precedieron a la democracia liberal. No obstante, hemos elegido comenzar nuestra exploración entre los siglos XVII y XVIII, ya que es con el contractualismo moderno en la obra de Thomas Hobbes, John Locke, Jean-Jacques Rousseau, entre otros, donde se evidencia la transición de la estructura orgánica-comunitaria medieval —el todo antes que las partes— a la democracia moderna e individualista —las partes antes que el todo—. ⁶⁴ Es por ello que vale la pena hacer un paréntesis para explicar muy brevemente qué entendemos por contractualismo y cómo se relaciona con nuestra investigación.

El contrato social —concepto que da nombre a esta corriente de pensamiento— es un mecanismo consensual a través del cual gobernantes y gobernados definen los derechos y obligaciones que ambos deberán respetar para garantizar el bienestar de todos quienes componen una sociedad organizada. ⁶⁵ De tal modo, dicho contrato social atiende a un problema muy puntual: “encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común tanto a la persona como a los bienes de cada asociado y en el que cada quien, a la vez que se una con todos, pueda también obedecerse sólo a sí mismo y permanecer tan libre como antes.” ⁶⁶ Es decir, a fin de evitar la emergencia de un Estado que dañe los intereses del individuo, alienándole y condenándole a la sumisión propia del esclavo, es menester establecer un sistema en el que “cada uno de nosotros ponga su persona y todo su poder [al

⁶⁴ José Fernández Santillán, *Filosofía política de la democracia* (México, D. F.: Fontanamara, 1994), 18-21.

⁶⁵ Rousseau, *El Contrato Social*, 26.

⁶⁶ Rousseau, *El Contrato Social*, 22.

servicio] del bien común bajo la dirección suprema de la voluntad general y que —en nuestra capacidad corporativa— cada uno de sus miembros recibamos una parte indivisible del todo.”⁶⁷ Esto es lo que Rousseau considera como el núcleo al que se reduce el contrato social una vez que se le ha despojado de todo aquello que no le es esencial. Así pues, desde distintos enfoques y desde sus respectivos contextos, los contractualistas —en cuyas obras e ideas buscaremos respuestas a algunas de las interrogantes que plantea nuestro estudio— proponen la creación de este pacto suscrito activamente por los miembros del cuerpo político en su capacidad soberana, es decir, como titulares de un poder colectivo que se ejerce a favor, y no en contra de ellos. De ahí que se llame contractualismo “tanto a una teoría política sobre la legitimidad de la autoridad como a una teoría moral acerca del origen o legítimo contenido de las pautas morales.”⁶⁸ La vertiente de la teoría política afirma que la legítima autoridad del gobierno debe derivarse del consenso de los gobernados, donde la forma y el contenido de dicho consenso provienen de la idea contrato o acuerdo mutuo. Por su parte, el contractualismo como teoría moral “alude a que la fuerza normativa de las pautas morales [nace] de [la misma noción] de convenio.”⁶⁹ En otras palabras, también de este pacto —que no de la voluntad particular de unos cuantos o un solo individuo— deben emanar las normas y principios por los que se han que regir tanto la vida colectiva como la individual, de modo que los derechos naturales del individuo sean cabalmente respetados por sus semejantes.

Dada la íntima cercanía que existe entre ambas facetas, no es de extrañarse que la mayoría de los teóricos que han contribuido a la teoría política contractual también hayan estudiado su aspecto moral. Entre ellos se cuentan los mencionados autores con cuyas ideas nutriremos nuestro trabajo. En nuestro caso, si bien nos referiremos mayormente al

⁶⁷ Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Contractarianism,” Metaphysics Research Lab/ CSLI/ Stanford University, 11 de Junio de 2008, <http://plato.stanford.edu/entries/contractarianism/> (acceso 3 de Julio de 2010).

⁶⁸ Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Contractarianism.”

⁶⁹ Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Contractarianism.”

contractualismo como teoría política en la primera etapa de nuestro trabajo, conforme vayamos adentrándonos en la disidencia, también nos internaremos en el terreno de la ética, es decir, de la deliberación filosófica en torno al origen y legitimidad las normas morales que, como ya hemos mencionado, ha sido el eje rector de nuestros estudios en el programa doctoral. Por tanto, una vez trazada nuestra ruta, comencemos a andar.

1.1 El Estado y la contención de la libertad

Los convenios, sin la espada, no son más que palabras sin fuerza para dar seguridad al hombre. Los vínculos de las palabras son demasiado débiles para restringir la ambición, la avaricia, la furia y otras pasiones humanas, sin el temor a algún poder coercitivo.

—THOMAS HOBBS

La disidencia, concepto central de nuestra tesis, está íntimamente vinculada con la libertad, la cual es procurada por el disidente con tal ímpetu y energía, que nos atrevemos a llamar pasión a semejante esfuerzo. Como demostraremos en esta investigación, la relevancia que la libertad tiene en el *ethos* del disidente es tal, que éste estará dispuesto a arriesgarse a ser encarcelado, perseguido, exiliado y hasta asesinado con tal de defenderla, no sólo para sí, sino también para la comunidad a la que pertenece, particularmente cuando ésta ha sido disminuida por un régimen gubernamental no democrático. Pero, ¿qué entendemos por libertad y qué efecto tiene sobre ésta la existencia del Estado? ¿Puede la autoridad estatal privar al individuo de sus libertades a fin de cumplir sus objetivos, cualesquiera que éstos sean? ¿Es legítimo que el individuo se rebele contra el Estado a fin de preservar dicha libertad? A continuación buscaremos dar respuesta a éstas y otras interrogantes.

Isaiah Berlin afirmó en alguna ocasión que al igual que las nociones de bien y felicidad, naturaleza y realidad, el significado de la palabra libertad es tan “poroso” que fácilmente pudiesen existir cien interpretaciones y acepciones de este término registrados en

los anales de la historia del pensamiento.⁷⁰ De tal modo, el autor optó por limitarse a dos sentidos del término: el negativo y el positivo, que hoy en día son referente obligado para quien —como nosotros— pretenda abordar la relevancia de dicha facultad en el contexto de la construcción de la vida social y política de los seres humanos. Así pues, y en palabras de Michelangelo Bovero, es pertinente clarificar que “un sujeto es libre si tiene capacidad de autodeterminación, de querer un objeto, de seleccionar una conducta y al mismo tiempo, si tiene la oportunidad de realizar su propia selección, si no es impedido en su comportamiento o si no es constreñido a tener un comportamiento diferente.”⁷¹ Es decir, entendemos como libertad aquella condición natural que inicialmente se manifiesta en cada ser humano y le permite asumir plena conciencia de sus capacidades creativas para controlar y transformar su naturaleza interna, así como para proceder al dominio de su entorno por los medios que se encuentren a su alcance.

En su aseveración, Bovero hace referencia a lo que Berlin definía como libertad en su sentido negativo, puesto que se basa en el principio de no impedimento y corresponde al grado en que nadie interfiere ni ejerce coerción —es decir, la fuerza o la amenaza del uso de ésta— en contra de la actividad de un individuo, permitiéndole actuar conforme a sus capacidades. Es decir, en tanto ningún otro ser humano obstruya las posibilidades de otro de alcanzar sus objetivos, éste último podrá llamarse libre.⁷² Por otra parte, Berlin distingue otra acepción del concepto que nos ocupa: la libertad positiva, la cual no depende de la ausencia de obstáculos externos, sino del control que uno tenga sobre su propia vida, de su “deseo de ser su propio amo,”⁷³ el verdadero autor de sus propias acciones. Esta última conlleva un matiz de autodomínio y autoconocimiento por lo que su ámbito de desarrollo es el interior del

⁷⁰ Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty,” en *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1968), 169. Traducción propia.

⁷¹ Michelangelo Bovero, “Libertad,” *Este país* (CONACULTA), Diciembre 1995: 30.

⁷² Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty,” 169.

⁷³ Isaiah Berlin, “Two concepts of liberty,” 171.

propio individuo que eventualmente repercutirá en su relación con el entorno; en cambio, al estar directamente vinculada con la influencia de entidades y sujetos externos al individuo, la libertad negativa —que encuentra terreno fértil en el contexto de la política— es aquella facultad natural que debe ser protegida y procurada a través del reconocimiento de ciertas inmunidades o derechos, cuya infracción debería ser considerada como una falta o abuso por parte de la autoridad estatal y que, dada esta situación, justificaría la resistencia o la rebelión de los gobernados, lo cual nos remite de manera inmediata a la disidencia.⁷⁴ Además de lo ya mencionado, es precisamente por este matiz que hemos decidido tomar como nuestro punto de partida al pensamiento liberal y al contractualismo, pues lo que Gerald F. Gaus⁷⁵ llama el “principio liberal fundamental,” consiste en que toda restricción a la libertad por parte del Estado debe ser evitada en la medida de lo posible y, en caso de que tal limitación sea absolutamente necesaria, entonces debe ser mínima y justificada. De tal modo, cuando decimos que “un liberal —por definición— es alguien que cree en la libertad,”⁷⁶ estamos haciendo referencia a alguien que considera a esta facultad humana en todas sus manifestaciones, como el valor político por excelencia y que todos los seres humanos han nacido en un estado perfectamente libre para regir sus acciones conforme les parezca, sin necesidad de solicitar venia alguna y sin depender de la voluntad de ningún otro, asumiendo ellos mismos la responsabilidad que conllevan las decisiones resultantes del ejercicio de su propio albedrío.⁷⁷ Al mismo tiempo, también se trata de alguien que considera necesario limitar el poder de la autoridad estatal a su mínima expresión, en aras del pleno y libre desarrollo de las capacidades de los individuos.

⁷⁴ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Essays* (Nueva York: Harvard Classics-Collier & Sons, 1909), 23-24.

⁷⁵ Gerald F. Gaus, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory* (Nueva York: Oxford University Press, 1996), 162.

⁷⁶ Maurice Cranston, “Liberalism,” en *The Encyclopaedia of Philosophy*, (Nueva York: Macmillan and the Free Press), 1967, 459.

⁷⁷ John Locke, “Of Civil Government: The Second Treatise,” en *Two Treatises of Government* (Rockville, MD: Wilside Press LLC, 2008), 283-446.

Es innegable que a lo largo y ancho del mundo existen diversas formas de autoridad política de mayor o menor complejidad, que de una u otra forma limitan la libertad del individuo y para ello en ocasiones recurren a la coerción. De hecho, es en ese sentido que Weber caracteriza al Estado como la institución que monopoliza el uso legítimo de la violencia, convirtiéndola en fuerza coercitiva legítima y quitándole a los individuos la facultad de emplearla para defenderse de otros.⁷⁸ Con base en lo anterior, es de suponer que los liberales dirían que esto va en contra de los derechos del individuo. Sin embargo, debe haber alguna razón sensata para que el Estado —incluso en los países de clara tradición liberal— disponga de instrumentos coercitivos de carácter institucional, los cuales, de vez en cuando, podrán ser activados para circunscribir la libertad negativa de la población. Así pues, nos preguntamos: a) por qué y para qué los seres humanos depositan el poder político en manos de una figura de autoridad —aparentemente de manera paradójica—, b) por qué se consideran legítimos dichos mecanismos y c) por qué si a través de la historia han existido incontables casos del abuso de esta potestad por parte de un sinnúmero de gobernantes, los individuos siguen congregándose y organizándose alrededor de dicha autoridad y del Estado.

A fin de responder estas interrogantes, recurriremos, en primera instancia a Hobbes, a Locke y a Rousseau —todos ellos contractualistas— pues consideramos que a través de su obra podremos extraer, no sólo los motivos por los que el ser humano transita del estado natural al estado civil, sino el crucial papel que la libertad juega en la conformación de las sociedades y por tanto, en la política. En particular, buscaremos resaltar que el Estado y el gobierno no son entidades impuestas a los individuos por alguna entidad exógena. Por el contrario, son constructos humanos, creados por ellos mismos, no para coartar, sino para garantizar la libertad con base en un pacto al cual conocemos como contrato social, que —en

⁷⁸ Karl Emil Maximilian Weber, *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1964), 1056.

esencia— es simplemente el resultado de una relación entre iguales dotados de derechos naturales inalienables, en busca de su propio bienestar individual y colectivo.

En este tenor, damos comienzo a nuestro análisis con el inglés Thomas Hobbes, cuyo pensamiento suele ser resumido en la frase latina *homo homini lupus* (el hombre es un lobo para el hombre), en tanto que considera que, en su estado natural, “cada hombre es enemigo de los demás.”⁷⁹ Para él, la causa primaria para la socialización y la creación del Estado es que el ser humano tiene tal miedo a la muerte⁸⁰ que, sabiéndose altamente vulnerable cuando permanece aislado, se asocia con otros de su misma especie mediante una serie de acuerdos y alianzas, a fin de protegerse de los embates de la naturaleza, pero también de sus propios semejantes. Al ser contemporáneo y sobreviviente de la guerra civil en su natal Inglaterra, Hobbes propone que el estado de naturaleza humana —es decir, su carácter originario, primitivo— es una condición de constante guerra, pues al no haber quién le controle, cada quien tiene derecho a hacer lo que juzgue necesario para asegurar su propia preservación y esta atribución representa a su vez, una invitación abierta al conflicto, especialmente si hay competencia por los recursos.⁸¹ De ahí que sea necesario gestar un organismo que prevenga la violencia y haga prevalecer el orden. Éste será el Estado, el cual tendrá que mediar — valiéndose de la fuerza coercitiva cuando lo considere necesario, que no justo ni correcto— para salvaguardar al individuo del peligro que le significan, no sólo las adversidades climáticas, sino sobre todo, otros individuos igual de hedonistas y acaparadores que él. De tal modo, los individuos, otrora salvajes pero libres, darán vida al Leviatán.

⁷⁹ Hobbes, *Leviatán*, 103 y 107.

⁸⁰ Hobbes, *Leviatán*, 162.

⁸¹ Stanford Encyclopedia of Philosophy, “Hobbes's Moral and Political Philosophy,” Metaphysics Research Lab / CSLI/ Stanford University, 12 de Febrero de 2002, <http://plato.stanford.edu/entries/hobbes-moral/> (acceso 23 de Marzo de 2010). Traducción propia.

El brutal monstruo que Hobbes retrata en su obra como alegoría del Estado, posee un poder inmenso que le ha sido otorgado por el pueblo, mismo que —según el autor— siempre preferirá una tiranía que el caos social. En palabras del propio Hobbes,

el único camino para erigir semejante poder común [...] es conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, pueden reducir sus voluntades a una voluntad [...] como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transfiriereis a él vuestro derecho y autorizareis todos sus actos de la misma manera.⁸²

Así pues, la vida a la que el hombre transita con la creación del Estado se denomina civil y se distingue por “el dominio de la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia y la benevolencia.”⁸³ Este paso es prácticamente inevitable, ya que de lo contrario el uso irrefrenable de la libertad de cada individuo, sin la existencia de instituciones mediadoras y facilitadoras del diálogo, inscritas en un marco normativo, desembocará en el conflicto violento con sus semejantes, quienes igualmente libres y poderosos que él terminarán por causarle daño, lo cual trae a colación aquellas palabras de otro célebre contractualista, Immanuel Kant:

El hombre debe salir del estado de naturaleza, en el cual cada uno sigue los caprichos de su propia fantasía y se une con todos los otros [...] sometiéndose a una construcción externa públicamente legal [...]: vale decir que cada uno debe, antes que cualquier cosa, entrar en un estado civil.⁸⁴

En este sentido la visión de Hobbes de la vida civil nos evoca una especie de cautiverio voluntario, originado con el aparentemente paradójico fin de preservar la libertad. No es de extrañar que el individuo que participa del Estado descrito por el autor sea un

⁸² Hobbes, *Leviatán*, 140-141.

⁸³ Bobbio, Matteucci y Pasquino, "Sociedad Civil," en *Diccionario de política*, 1521.

⁸⁴ Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos, 2005), 44.

súbdito, es decir, que esté “sujeto a la autoridad de un superior con obligación de obedecerle;”⁸⁵ de hecho, la etimología de esta palabra —*subditus*, propia de la cultura del absolutismo contemporánea a Hobbes— corresponde al verbo latino *subdere* que significa literalmente, someter.⁸⁶ El ser humano bien podría ser enteramente libre, sin ataduras, sin reglas arbitrarias, sin impuestos y sanciones dadas por jueces o tribunales, dueño de su propio destino y a pesar de ello, es el miedo lo que le orilla a dejar atrás estas potestades irrestrictas, a ceder parte de su libertad y someterse a la entidad estatal que él mismo y sus semejantes han creado de común acuerdo.

Detengámonos aquí para enfatizar una de las más agudas críticas que se hacen al pensamiento hobbesiano: la concesión de la libertad individual a favor del Estado. La seguridad y la estabilidad que brinda la convivencia humana, combinada con la muy humana naturaleza gregaria a la que aludía Aristóteles resultan atractivas sin duda, pero ¿son suficientes como para acceder a semejante sacrificio, para dejar ir un bien tan preciado? ¿Bastan estos beneficios para que el hombre libre erija sobre sus propios hombros el dominio de otro u otros que habrá(n) de someterle por su propio bien?

A riesgo de adelantar algunas reflexiones que abordaremos en páginas subsecuentes es pertinente subrayar que, desde la perspectiva hobbesiana, el tránsito del estado natural al estado civil no puede ocurrir si no es a través de una “pluralidad de votos.”⁸⁷ Es decir, Leviatán no puede cobrar vida sin la libre expresión de la voluntad de cada uno de los individuos que conforman la colectividad, y si acaso lo hace sin contar con ésta, será de manera fallida. Entonces, la fuerza del mitológico titán estatal emana ni más ni menos que de

⁸⁵ Real Academia Española, “Súbdito.”

⁸⁶ Vale la pena recordar que Hobbes escribe *Leviatán* —publicado en 1651— en Francia, donde se había refugiado de la inestabilidad política que llevaría a su natal Inglaterra a la guerra civil. De este conflicto surgiría el régimen encabezado por Oliver Cromwell (1599-1658), originalmente basado en el pueblo y en el parlamento, su representante, pero que con el tiempo derivaría en una férrea dictadura. *Leviatán* había dejado las páginas del libro para materializarse en la Pérfida Albión. Bryan Magee, *Historia de la Filosofía* (México, D. F.: Planeta, 1998), 78.

⁸⁷ Hobbes, *Leviatán*, 140-141.

un verdadero acto de libertad que se manifiesta en el consenso. Por tanto, quien crea que el individuo sufre una violenta amputación al entregar su libertad al Estado, hallará solaz al recordar que éste no es más que un constructo del hombre libre y autónomo.

Esta noción también es compartida por el pensador inglés John Locke (1632-1704),⁸⁸ quien por otro lado difiere de la concepción del ser humano como una criatura destructiva y potencialmente peligrosa para sus semejantes. Según este pensador inglés, el ser humano nace como un “papel en blanco,”⁸⁹ sin ideas *a priori* y, por tanto, en igualdad de condiciones que todos sus congéneres. Así, las eventuales diferencias que haya entre uno y otro individuo serán determinadas por sus experiencias, por sus actos, por su interacción con el medio ambiente y, naturalmente, con otros seres humanos.

Para sus contemporáneos, esta idea resultó ser sumamente polémica, pues significaba que en condiciones de igualdad, un noble y un plebeyo podían acceder a las mismas condiciones de vida, gozar de los mismos privilegios y disfrutar de los mismos derechos.⁹⁰ La distancia entre ambos personajes sería entonces meramente circunstancial y no, como dictaba la tradición, producto del destino, de los designios de Dios o del mítico color de la sangre.

⁸⁸ Pese a la escasa distancia temporal, que hay entre Hobbes y Locke, la diferencia en sus contextos históricos es notable. Éste último escribe su obra después del derrocamiento de Oliver Cromwell y de la restauración de Carlos II en el trono. En esa época, Locke —inglés igual que Hobbes— fue acusado de traición por su cercana colaboración con el Conde de Shaftesbury, líder de la oposición contra el rey. por lo que se exilió a Holanda. Cabe mencionar que, debido a esta toma de postura por parte del pensador, y a las consecuencias que tuvo que enfrentar, nos inclinamos a considerar que él mismo es uno de los disidentes sobre los que versa nuestro estudio y que caracterizaremos más adelante. Desde allá, fue uno de los principales promotores de la invasión que eventualmente llevaría a Guillermo de Orange al trono inglés, y a la deposición del rey Jacobo II. Locke personalmente escoltó a la princesa María Estuardo —hija del rey inglés— desde Holanda a Inglaterra, donde se casaría con el mismo hombre que acababa de arrebatar la corona a su padre. Con el triunfo de la Revolución Gloriosa encabezada por Guillermo y María, emergería en Inglaterra una monarquía limitada, tanto por una constitución como por la labor del parlamento. Gran Bretaña había cambiado y el pensamiento del padre del empirismo con ella. Magee, *Historia de la Filosofía*, 78-91.

⁸⁹ Frecuentemente se atribuye a Locke el término de *tabula rasa* originalmente acuñado por Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, la expresión usada por Locke es la de una *white paper*, literalmente, papel blanco. John Locke, *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, 83.

⁹⁰ Magee, *Historia de la Filosofía*, 105.

A partir de lo anterior, Locke concluye que el hombre posee derechos individuales, universales e inalienables⁹¹ que le son propios por el mero hecho de haber nacido humano. Son derechos que —no perdamos esto de vista— no necesitan ser reconocidos para existir —lo cual no exime al Estado de la responsabilidad de afirmar su existencia y velar por su respeto—, simplemente son y nada ni nadie puede privar a otro ser humano de ellos. En consecuencia, si todos los seres humanos nacen en igualdad —tan vulnerables, desnudos e inexpertos, unos como otros—, por ende son también iguales en derechos políticos. En este principio de isonomía se basó el gobierno democrático ateniense, del cual es heredera una de las protagonistas de esta investigación, la democracia liberal. De acuerdo con José Fernández Santillán, así argumenta Otones a favor de aquélla, según consta en las líneas inmortalizadas por Herodoto en *Los nueve libros de la historia*:

Un Estado republicano, además de llevar en su mismo nombre de *isonomía* la justicia igual para todos y con ella la mayor recomendación, no da prácticamente en ninguno de los vicios y desórdenes de un monarca; permite a la suerte la elección de empleo; pide después a los magistrados cuenta y razón de su gobierno; admite por fin, a todos los ciudadanos en el desarrollo de los negocios públicos. En suma, mi voto es anular el gobierno monárquico y sustituirle por el gobierno popular que, al cabo en todo género de bienes, siempre es lo mejor.”⁹²

Las palabras de Otones resuenan a lo largo de la historia de la filosofía política hasta el día de hoy, en tanto que destacan el papel fundamental de la igualdad ante la ley, pero, sobre todo, de la imperante necesidad de confiar en los ciudadanos y en su capacidad para regir sus propios destinos.⁹³ En este texto, también se vislumbran ya derechos políticos como el de

⁹¹ Carlos de la Isla, “Libertad,” en Laura Baca Olamendi, ed., *Léxico de la Política* (México, D. F.: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Académica de México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Fundación Heinrich Böll, Fondo de Cultura Económica, 2000), 404.

⁹² Herodoto, “Libro III-Talía,” en *Los nueve libros de la historia* (Madrid: EDAF, 1989), 284 citado en Fernández Santillán, *Filosofía política de la democracia*, 20.

⁹³ Fernández Santillán, *Filosofía política de la democracia*, 20.

votar y ser votado⁹⁴ y la relevancia de que el gobierno rinda cuentas a sus gobernados, encarando las consecuencias de sus faltas, lo mismo que de sus aciertos. Ahora bien, pese a que Locke es contemporáneo de la monarquía, que con tanta elocuencia es rechazada en el texto de Herodoto, sus razonamientos en torno a la igualdad original en los seres humanos y a los derechos naturales, universales e inalienables que de ésta se derivan, se convertirán en pilares, primero, de la monarquía constitucional —la cual limita al monarca en función de leyes gestadas por el pueblo,—⁹⁵ luego, de la división de poderes y, finalmente, del pensamiento democrático liberal, pues si ninguno es superior o inferior a otro, ninguno tiene el privilegio —a razón de su nacimiento— de regir a los demás; entonces son todos y cada uno de los individuos quienes tienen el derecho, la necesidad y la obligación de participar en un gobierno de todos para todos.

Con respecto a la cesión de la libertad planteada por Hobbes, Locke argumenta en su *Ensayo sobre el Gobierno Civil* que el hombre no puede renunciar a sí mismo cuando se vincula con sus semejantes y con el Estado —aunque ello signifique ceder parte de su soberanía—, pues esto equivaldría a infringirse un grave daño, lo cual va en contra de toda lógica cuando lo que se persigue mediante la agrupación es precisamente la autopreservación, el cuidado de sí.

Es como si los hombres al abandonar el estado de naturaleza y entrar en la sociedad, hubieran convenido que todos, salvo uno, se hallarían bajo la sanción de las leyes [...] Ello equivaldría a pensar que los hombres son tan necios, que se cuidan de evitar el daño que pueden causarles

⁹⁴ Recordemos que el voto se convertirá en el instrumento de participación ciudadana por excelencia conforme la democracia (directa en tiempos de los griegos) se vuelva representativa a razón de la creciente complejidad de los Estados-Nación modernos.

⁹⁵ Esto explica el apoyo que Locke brindó a la monarquía encabezada por Guillermo de Orleans y María II Tudor así como a la *Settlement Act* de 1701 con la cual se consolida la supremacía del parlamento —que a partir de 1706 congrega a miembros de origen noble (*house of lords*) como de origen plebeyo (*house of commons*)— como representante de la voluntad general. Magee, *Historia de la Filosofía*, 104-105.

mofetas o zorras, pero les contenta, es más, dan por conseguida seguridad al ser devorados por leones.⁹⁶

Recordemos que —dado el contexto histórico en que es necesario ubicar este texto— la soberanía cedida por los individuos iría a parar a las manos de un monarca, ungido como tal por derecho divino, no un representante electo por sus gobernados como propone la democracia liberal. No obstante, aprovechemos estas líneas para destacar que “los contractualistas se muestran escépticos ante la posibilidad de basar la moral o la autoridad política ya sea en una voluntad divina o en algún ideal perfeccionista de la naturaleza humana”⁹⁷ y Locke no es la excepción. Para él, el factor divino no marca mayor diferencia entre el poderoso monarca y el más pobre e insignificante de sus súbditos, puesto que ambos son seres humanos; de ahí la importancia de otorgar al Parlamento las facultades necesarias para regular la gestión pública del rey.

Por tanto, afirmar la mera existencia de un individuo (o grupo de individuos) que puedan ponerse por encima de la ley y de sus semejantes va en contra de la naturaleza y de toda lógica. No perdamos de vista que la esencia del contrato social es la vinculación de los individuos para beneficio de cada uno y de todos en tanto iguales, mientras que el gobernante no debe ser más que un gestor del poder político construido por y para todos, designado a través del consenso de los gobernados e investido de ciertas potestades circunscritas, a su vez, por la voluntad general. Los gobernantes propuestos por los contractualistas no tienen razones ni prerrogativas para convertirse en verdugos o carceleros de aquéllos que sólo buscan protección y cooperación en la vida civil. Son sólo uno más, ni mejor ni peor que el resto, dotados de cierto poder únicamente en función de la confianza colectiva para gestionar —temporalmente— los asuntos concernientes a todos.

⁹⁶ John Locke, “Of Civil Government,” 56. Traducción propia.

⁹⁷ Stanford Enciclopedia of Philosophy, “Contractarianism.”

Así pues, un Estado donde el individuo debe entregar su libertad y todos sus derechos a una autoridad a cambio de protección no tiene cabida en la propuesta teórica de Locke, “pues de ninguna creatura racional puede esperarse que cambie su condición con la intención de empeorarla; el poder de la sociedad [...] no debe nunca extenderse más allá del bien común; pero está obligado a proteger la propiedad de todos al contrarrestar los defectos [...] que hacen inseguro e inestable al estado de naturaleza.”⁹⁸ Con estas palabras, el autor advierte que el encumbramiento irrestricto de uno(s) por encima de los demás, en lugar de garantizar la paz y la estabilidad, no hará más que perpetuar la inseguridad y la violencia, ya no entre seres primitivos pero igualmente fuertes y libres, sino de manera vertical, desde el Estado, con todas sus instituciones y facultades en contra de los mismos ciudadanos que le han dado todo lo necesario para someterles. Por lo anterior, este tipo de Estado debe ser evitado a toda costa.

Sin duda, Locke reconoce que el equilibrio —la estabilidad que el hombre busca hallar en su agrupación con otros— no puede ser garantizado si el grupo permanece en su condición primigenia, pues a pesar de disponer de tales derechos, el estado natural es muy inseguro; en éste el disfrute de los derechos se encuentra expuesto constantemente a ser atropellado por otros hombres—. ⁹⁹ En otras palabras, no hay posibilidad de justicia. De alguna manera, Locke pretende un punto medio entre la completa cesión de derechos al Leviatán y el libertinaje propio del estado de naturaleza. Es decir, de ningún modo el hombre debe alienarse —término que introducirá más tarde Hegel— hasta convertirse en un esclavo de sus semejantes, pero tampoco puede ejercer su voluntad sin límites y sin considerar el bienestar colectivo. Es

⁹⁸ John Locke, “Of Civil Government,” 229.

⁹⁹ John Locke, “Of Civil Government: The Second Treatise,” en *Two Treatises of Government* (Rockville, MD: Wilside Press LLC, 2008), 15. Traducción propia.

precisamente a raíz de lo anterior que surge la sociedad civil,¹⁰⁰ sobre la que Norberto Bobbio explica:

En su acepción originaria, desarrollada en el ámbito de la doctrina política tradicional, en particular en la doctrina iusnaturalista, “sociedad civil” (*societas civiles*) se contrapone a “sociedad natural” (*societas naturalis*) y es sinónimo de “sociedad política” (en correspondencia con la derivación, respectivamente, de *civitas* y de *polis*) y por lo tanto, de “Estado.”¹⁰¹

Es decir, para Locke el único propósito del gobierno es garantizar los derechos de sus gobernados, la protección de la vida, de la libertad y de la propiedad privada.¹⁰² De tal modo, “los que se hallaren unidos en el cuerpo [político] y tuvieren ley común y judicatura establecida a quienes apoyar, con autoridad para decidir en las contiendas entre ellos y castigar a los ofensores, estarán entre ellos en sociedad civil, pero quienes no gocen de tal común apelación [...] se hallan todavía en el prístino estado natural.”¹⁰³

Con estas palabras, el autor recalca la necesidad del individuo de incorporarse a la vida social para garantizar su propio bienestar —a través de la unión con sus semejantes—, aunque esto conlleve compromisos. Al mismo tiempo llama la atención sobre la necesidad de sancionar a quien violenta el orden de esa vida colectiva regulada y no sólo se refiere a que los ciudadanos están sujetos a sanciones en caso de incumplir los acuerdos entre sí, y entre ellos y el Estado, pues de ello depende la armonía de la *polis*; también el Estado debería

¹⁰⁰ La sociedad civil a que nos referimos en estas líneas es aquella que en su sentido más amplio, se contrapone a la noción de sociedad natural. En ese tenor, hay que mencionar que a finales del siglo XX, este concepto experimenta una resignificación para hacer referencia a “un conjunto de diferentes instituciones no gubernamentales suficientemente fuerte como para contrarrestar al Estado, y aunque no impida al Estado cumplir con su función de mantenedor de la paz y árbitro de intereses fundamentales, puede no obstante evitar que domine o atomice el resto de la sociedad.” Ernest Gellner, *Condiciones para la libertad: la sociedad civil y sus rivales* (Barcelona: Paidós, 1996), 16.

¹⁰¹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Sociedad Civil,” en *Diccionario de política*, 1519.

¹⁰² Magee, *Historia de la Filosofía*, 107.

¹⁰³ John Locke, “Of Civil Government,” 87. Traducción propia.

asumir las consecuencias de romper su parte del trato.¹⁰⁴ Tenemos entonces que un gobierno no sólo necesita erigirse a partir del consenso, sino que además tiene que cumplir con su razón de ser; es decir, tiene que ser legítimo —tomemos nota nuevamente de la aparición de este concepto de vital importancia para los contractualistas— tanto en origen como en función, pues de lo contrario —como ya nos lo ha recordado Herodoto— deberá rendir cuentas ante aquéllos que le han dado vida, o sea, ante sus propios gobernados.¹⁰⁵

En ese sentido, dichos gobernados deben tener en mente que ningún gobierno puede mantenerse en el poder, independientemente de que posea los medios necesarios para ejercer la fuerza como mecanismo de control, si sus ciudadanos no lo desean. Sin embargo, la historia nos demuestra que esta noción básica de soberanía ha sido olvidada, tanto por quienes abusan del ejercicio del poder político, como por los ciudadanos que no exigen la rendición de cuentas ni le sancionan ni le demandan su dimisión —en el último de los casos— por fracturar el pacto social. De tal modo, han existido gobernantes que se perpetúan en su posición de privilegio, modificando leyes para garantizar su permanencia vitalicia y hasta designando a sus sucesores sin requerir la venia de sus gobernados; también así han habido gestores del poder público que ponen en marcha policías secretas, las cuales espían a sus propios ciudadanos, violentando su derecho a la privacidad, a la libertad de pensamiento y

¹⁰⁴ Recordemos que el pensador inglés vive en una Inglaterra que, en la segunda mitad del siglo XVII, estaba inmersa en una larga y tensa pugna entre la corona y el parlamento, entre anglicanos y católicos, nobles y burgueses, que eventualmente arrastró al país a una guerra civil, a la decapitación del rey Carlos I y al ascenso al poder de Guillermo de Orange y la reina María. De tal modo, mientras la cúpula del poder se arrebatava el trono y la clase media exigía más presencia del parlamento en la toma de decisiones, el grueso de la población era analfabeta, no tenía acceso a la educación y vivía en condiciones de pobreza e insalubridad que hacían más necesaria que nunca la creación de un orden público que velara por el bienestar de los más vulnerables, pero que también exigiera el compromiso y participación de sus ciudadanos en aras de la paz y la estabilidad, inexistente en Inglaterra en aquellos años.

¹⁰⁵ Felipe Castro y Marcela Terrazas afirman que la disidencia —nuestro objeto de estudio— "no implica sólo el desobedecimiento de las normas, sino el cuestionamiento implícito o explícito de su misma utilidad o legitimidad." Así pues, es importante elaborar en torno a este concepto dentro de nuestra investigación dado que, siguiendo a dichos autores, la ausencia de tal legitimidad en la investidura gubernamental y en las leyes que ésta sustente como vigentes es uno de los elementos que detona la aparición de disidentes. Felipe Castro Gutiérrez y María Marcela Terrazas y Basante, *Disidencia y Disidentes en la Historia de México* (México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003), 11.

expresión, para reunir evidencia de su falta de lealtad al Estado o de traición contra nociones —como la Patria, el Pueblo o la Revolución— de complejo significado.¹⁰⁶ Desgraciadamente, la contraparte de este gris escenario es que los gobernados no son solamente las víctimas de semejante usurpación, sino, en buena medida, sus causantes y facilitadores. Así pues, resulta ocioso esperar a una solución exógena para el problema que ellos mismos han contribuido a crear; no queda más que cobrar conciencia de que los únicos con el poder de revertir este daño autoinfligido son ellos mismos, quienes a la vez serán los mayores beneficiarios de que el pacto social vuelva a su punto de equilibrio.

No perdamos de vista que la fuerza que da vida al Leviatán es el consenso de los gobernados los cuales, haciendo uso de su libertad y su voluntad, optan por aceptarlo y reconocerlo junto con las normas necesarias para la convivencia social en su seno. Esto quiere decir que, lógicamente, aquéllos también pueden hacer uso de estas mismas facultades para — como hacen los disidentes— rehusarse a otorgar el poder al Estado y sus instituciones, y para desconocer sus reglas cuando ello contravenga a la voluntad general. En tanto que la razón para dejar el estado de naturaleza en pos del estado civil es la búsqueda de seguridad y protección, sería natural y predecible que el individuo optase por disentir (antónimo de consentir que analizaremos a detalle más adelante) cuando estos bienes no le fueran garantizados.

Si evocamos la figura con que Hobbes ilustra la portada del Leviatán —aquel monstruo formado de cuerpo humanos— podemos casi imaginar cómo, al manifestar su disenso, un individuo se desprendería el cuerpo e instaría a otros a seguir su ejemplo. Así pues, siguiendo con esta analogía, la reacción de la figura estatal debiese consistir en

¹⁰⁶ Es debido a esta resignificación que hemos escrito las iniciales de estas palabras en mayúsculas, en el sentido de que son manipuladas hasta convertirlas en conceptos intocables para el ciudadano común; convertidas en objeto de veneración y cuya crítica o cuestionamiento merece ser sancionado con todo el peso del poder otorgado a la autoridad estatal.

reconocerle, escucharle, considerar sus demandas —acaso distintas al del resto de los gobernados— y hacer lo posible para modificarse él mismo de modo que el otrora gobernado volviera a encontrar razones válidas para incorporarse nuevamente a la sociedad civil que sustenta al Estado. Sin embargo, aquellos regímenes que han corrompido el pacto social no son tan tolerantes a la diversidad de opinión, sino que percatándose del riesgo que significaría que otros siguieran al disidente uno tras otro —hasta que el cuerpo del Leviatán se desintegrara—, prefieren callarlo, alejarlo o simplemente destruirlo para evitar perder el control. Tal es el poder del individuo y tal es el poder de la libertad. Por ello, en vez de que los gobernados teman a sus gobiernos, son éstos quienes deberían tener siempre en mente que pueden perder el apoyo de aquéllos, si no se esfuerzan al máximo por cumplir sus obligaciones satisfactoriamente y de servirles, como se han comprometido; de lo contrario deberán atenerse a “que la nación se los demande.”¹⁰⁷

1.2 La obligación de ser libres

El hombre nace libre y sin embargo, por doquier, se halla encadenado.

—JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Si, como hemos dicho anteriormente, el individuo tiene la prerrogativa de demandar la rendición de cuentas a la autoridad gubernamental y de rehusarse a obedecerle cuando ésta ha incumplido su responsabilidad o excedido sus facultades —como hace el disidente— es de suponer que en algún momento los gobernados debieron haberle conferido el poder político a sus gobernantes. Por ello es menester identificar en qué consiste el pacto social efectuado

¹⁰⁷ Con esta frase hacemos alusión a la tradicional toma de protesta de los presidentes de México, que a continuación reproducimos tal cual fueron pronunciadas por Felipe Calderón Hinojosa el 1 de diciembre de 2006: “Protesto guardar y hacer guardar la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y las leyes que de ella emanen y desempeñar leal y patrióticamente el cargo de presidente de la república que el pueblo me ha conferido mirando en todo por el bien y la prosperidad de la unión, y si así no lo hiciere, que la nación me lo demande.” *El Mundo.es*, “Calderón toma posesión como presidente de México entre las protestas de los izquierdistas.” *El Mundo.es*, diciembre 1, 2006. <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/12/01/internacional/1164988578.html> (acceso agosto 16, 2011.)

entre ambos, en qué condiciones y con qué cláusulas de garantía éste es realizado. Particularmente, es importante indagar si acaso existen situaciones en que dicho pacto deba ser suspendido y reevaluado, por quiénes y para qué. Para ello, en las siguientes páginas nos remitiremos a la obra de Jean-Jacques Rousseau, a quien se vincula tradicionalmente con la noción de contrato social y cuya concepción del ser humano como esencialmente bueno y digno de confianza, es compartida por la disidencia, como veremos más adelante.

Casi un siglo después de que Hobbes y Locke crearan y publicaran sus propuestas teóricas, las ideas de los llamados *philosophes* comenzaban a formar un corpus de conocimiento que cambiaría para siempre la historia del pensamiento político y, por tanto, la concepción de las relaciones entre gobernantes y gobernados, tanto en la teoría normativa como en la práctica. Cual nubarrones en un cielo a punto de llover, la Ilustración hacía su aparición en las páginas de la historia, generando el ambiente propicio para que en 1789 estallara la paradigmática revolución francesa. Fue en ese clima de inminente cambio que, en la vecina Confederación Helvética, Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) decidió retomar la discusión sobre la necesaria creación del Estado como regulador de la vida social. Como era de esperarse, Rousseau —convicto del contractualismo— tomó como referente inicial la obra de sus precursores, pero partió de una premisa diferente, como deudor innegable de su propio contexto histórico, en lo que se refiere al ser humano en su estado natural.

Recordemos que para Hobbes —como reza la muy reconocida frase, originalmente atribuida a Plauto— “el hombre es el lobo del hombre”¹⁰⁸ (*Homo homini lupus*), un ser egoísta, primitivo, casi malévolos que debe ser contenido para que no abuse de sus semejantes, tan brutales como él; por su parte Locke, como hemos visto, le caracteriza como un ser neutral, ni bueno ni malo, que puede aspirar lo mismo al vicio que a la virtud. En cambio,

¹⁰⁸ Plauto, *Asinaria*, acto II, esc. 4, verso 88, citado en Leopoldo Alas, *La Regenta*, Vol. 2 (Madrid: Editorial Castalia, 1987), 171.

Rousseau visualiza al ser humano en estado natural como un “buen salvaje” —al cual por momentos idealiza— que vive armónicamente con su medio y sus semejantes en pequeñas comunidades. Al respecto, señala que “Hobbes pretende que el hombre es naturalmente intrépido y que únicamente desea atacar y combatir [pero] no hay nada más tímido que el hombre primitivo que siempre está temblando, dispuesto a huir al menor ruido que escucha o al más pequeño movimiento que percibe.”¹⁰⁹

Partiendo de esta premisa, a lo largo del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau argumenta a favor de esta creatura indefensa y timorata, que no tiene más que el apoyo de sus semejantes para protegerse del medio ambiente hostil y de la incertidumbre que le provoca lo desconocido y que, además, en esencia es pacífico y de noble disposición. Le describe como un ser que vive con lo mínimo indispensable en lo que a bienes se refiere, pero que conforme crea nuevas necesidades y relaciones más complejas, comienza a alejarse del austero estilo de vida propio de su estado natural. Así pues, gana en salud, bienes y comodidades pero ello no implica que su vida mejore. Es decir, dichas ventajas no le garantizan que sea más feliz ni esté más satisfecho con sus logros y posesiones. De tal modo, el ginebrino externa su consternación:

Yo quisiera que se me explicara cuál puede ser el género de miseria de un ser cuyo corazón disfruta de paz y tranquilidad y cuyo cuerpo goza de salud. Yo preguntaría cuál de las dos, la vida civilizada o la natural, está más sujeta a hacerse insoportable a los que gozan de ella.¹¹⁰

En otras palabras, a juicio del pensador ginebrino, la creciente complejidad de las sociedades humanas hizo necesaria una mayor sofisticación en la organización política que no hubiese sido pertinente en comunidades más primitivas, y esto, a su vez, ocasionó que la desigualdad entre sus integrantes, distorsionara la bondad innata del individuo, obligándole a

¹⁰⁹ Jean Jacques Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (México, D. F.: Porrúa, 1992), 108.

¹¹⁰ Rousseau, *Discurso sobre el origen*, 118.

crear una moral inevitablemente artificial y nociva. De tal modo, se atreve a especular que esta nueva vida civilizada, pese a todas sus bondades, debe parecerle insoportable pues, de lo contrario, no hay manera de explicar la insatisfacción que posiblemente leía en los rostros de sus contemporáneos, habitantes de grandes ciudades europeas en pleno desarrollo. Por ello, continúa indagando:

No vemos casi a nuestro alrededor más que gentes que se lamentan de su existencia y aun muchas que se privan de ella tanto cuanto de ellas depende, siendo apenas suficiente la reunión de las leyes divinas y humanas para contrarrestar este desorden. Pregunto si jamás se ha oído decir que un salvaje en libertad haya pensado siquiera en quejarse de la vida y en darse con la muerte.¹¹¹

Es decir, para Rousseau, la vida civil —aquella “construcción externa públicamente legal,”¹¹² a la que Kant hacía elogiosa referencia algunas páginas atrás— es tan ajena a las leyes naturales que eventualmente acaba por convertirse en una camisa de fuerza, un pesado fardo que fastidia al ser humano, le agobia y lo orilla a convertirse en la peor versión posible de sí mismo. Igual que la disposición de un animal salvaje es trastocada cuando se le fuerza a vivir en cautiverio, así también, de acuerdo con Rousseau, el hombre perderá su bondad natural al ser coartado por la sociedad, sus leyes e instituciones. Sin embargo, el concepto del buen salvaje rousseauiano no debe ser tomado como una figura literal, sino como una herramienta metodológica de la que el autor se vale para disertar en torno al origen de la desigualdad y los modos en la que ésta es o no avalada por la ley, ya que, en su opinión, mientras “no conozcamos al hombre primitivo, es inútil que queramos determinar la ley que ha recibido o la que le conviene más.”¹¹³ Más allá de la interpretación tradicional del buen salvaje, hay que volver a las páginas del *Discurso* para percatarnos de que Rousseau no achaca los males de aquel ser atormentado a la civilización, sino a la ambición de hacerse con

¹¹¹ Rousseau, *Discurso sobre el origen*, 122.

¹¹² Kant, *La metafísica de las costumbres*, 44.

¹¹³ Rousseau, *Discurso sobre el origen*, 108.

más bienes de los que necesita y a la desigualdad que ello genera, así como al ocio provocado por sus crecientes comodidades, las cuales le alejan del trabajo y del aprecio por lo que se ha ganado con esfuerzo.¹¹⁴

No obstante el modelo de la civilización occidental se impondrá en buena parte del mundo gracias a las vigorosas políticas y campañas imperialistas emprendidas por las potencias europeas, y más tarde, también por Estados Unidos y Japón, llevando las bondades del progreso a los salvajes del resto del mundo. En este contexto, resulta importante rescatar la crítica que Rousseau hace en su obra a la misión civilizadora de Europa.¹¹⁵ Desde su punto de vista, los europeos no le hacen ningún favor a los nativos de América, Asia y África, sino que por el contrario destruyen para siempre su bondad y pureza, obligándoles a adoptar una vida llena de reglas de cortesía que no hacen más que matizar la evidente corrupción del espíritu humano a causa del fenómeno civilizador, el cual, a su vez, acentúa las desigualdades. El pensador ginebrino descubrirá eventualmente que, una vez tocado por este tipo de vida civil, para el hombre ya no hay retorno a la inocencia propia del estado de naturaleza. Cabría preguntarse si un salvaje que nunca ha participado de la civilización, del contacto y socialización con otros individuos es un ser humano en toda la extensión de la palabra o si predomina en él su naturaleza animal. Aunque resultaría interesante ahondar en esta

¹¹⁴ Rousseau, *Discurso sobre el origen*, 112-123.

¹¹⁵ El buen salvaje de Rousseau encuentra una de sus representaciones más populares en el protagonista de *Tarzán de los Monos*, la novela de Edgar Rice Burroughs escrita en 1914. En esta historia —y sus veintitrés secuelas, claro está— el hijo de un aristócrata inglés es criado por los monos después de que sus padres fuesen abandonados y murieran en la inhóspita selva africana. Años después, el profesor Arquímedes Porter y su hija Jane le encuentran y vuelven a ponerlo en contacto con el mundo civilizado, llevándolo consigo de vuelta a Europa y posteriormente a América. Curiosamente, según Roger Bartra, Burroughs no describe a Tarzán como el nostálgico hombre bueno que añora la vida simple en contacto con la naturaleza. Por el contrario, le adjectiva con todos los prejuicios que un europeo decimonónico tendría hacia alguien como él: un salvaje en el sentido peyorativo del término. De acuerdo con Bartra, el libro abunda en “connotaciones racistas, colonialistas e imperialistas [...] crudas y poco elegantes,” por lo que —a su juicio— la visión romántica y mítica de Tarzán es producto de la imaginería popular del siglo XX. Es Hollywood quien se ha encargado de apuntalar a este personaje como aquel ser inocente que encuentra hostil, falso y confuso al mundo del que proviene su amada Jane y por tanto decide volver a la selva, donde la ley del más fuerte no se anda con hipocresías. Es decir, la concepción de Tarzán, como arquetipo literario ligado a la teoría política de Rousseau y como una crítica a la vida moderna, podemos agradecersele, no a su autor original, sino a los realizadores de *Greystoke: La Leyenda de Tarzán, Señor de los Monos* y a otros productores, entre los que para bien o para mal, también hay que contar a Disney. Roger Bartra, *El Salvaje Artificial* (México, D. F.: Era, 1997), 210.

discusión, de momento no resulta conveniente a la luz del propósito de nuestro trabajo. Así pues, nos limitaremos a recordar las palabras de Aristóteles con que abrimos este apartado para destacar que es sólo en la sociedad civil donde el ser humano puede desarrollar y desplegar, en toda su envergadura, las alas de su potencial.

En síntesis, Rousseau propone un horizonte diferente de la convivencia humana, más sofisticado y saludable que el de la sociedad civil que tan nociva le parece: la sociedad política, cuyo fundamento es el contrato social.¹¹⁶ Si bien ya hemos hablado de ese mutuo acuerdo entre pares desde Hobbes y Locke, la aportación de Rousseau consiste, primero, en identificarlo como el antídoto para la pérdida de la libertad que se observa en el Estado hobbesiano; segundo, en rescatar de Locke la noción de una sociedad civil basada en la igualdad con un Estado que no arrebatara toda su libertad a los individuos y que además está sujeto a la rendición de cuentas; y tercero, en que los seres humanos que suscriben el contrato social no son, en su estado natural, los lobos egoístas que Hobbes caracteriza, ni seres neutros cual papel en blanco, sino criaturas esencialmente buenas que, por el contrario, deben cuidarse de no corromperse al vivir en sociedad. Así, bajo la premisa de que se trata de una comunidad conformada por seres naturalmente nobles, su funcionamiento armónico puede surgir de una serie de acuerdos entre iguales y donde —bajo el auspicio de la razón— cada individuo ejercitara su libre albedrío en la construcción de un pacto social que garantice el bien común.¹¹⁷ Más aún, Rousseau apuesta por una sociedad política que confía en cada uno de sus integrantes como artífices de su propio destino político ya que, si cada uno tiene el potencial de hacer lo correcto por convicción y por inclinación prácticamente instintiva al bien, ¿por qué no habría de depositarse en cada ciudadano la libertad de autodeterminarse en lo individual y lo colectivo?

¹¹⁶ Rousseau, *El Contrato Social*, 26.

¹¹⁷ González Pedrero, *La cuerda floja*, 143.

Los seres humanos, iguales, capaces y libres que Rousseau plantea como artífices del contrato social, y por tanto, de su destino, pueden y deben estar al mando de su propia vida política. Es precisamente en este punto que Rousseau coincide con los disidentes que nos ocupan: ningún hombre o grupo de hombres, en tanto que iguales en dignidad a todos sus semejantes, tiene la facultad de despojar a una comunidad del derecho a autodeterminarse sin importar el motivo que le impulse; y si alguno se empeñara en ello, será deber de los miembros de la comunidad denunciar tal atropello, precisamente a través de la disidencia y exigirle a que devuelva dicha facultad a sus legítimos dueños. Para bien o para mal, son los ciudadanos quienes han de preservar tanto la prerrogativa como la responsabilidad de decidir su propio rumbo, de modo que el éxito, lo mismo que el fracaso, dependerán entonces de su capacidad para organizarse, dialogar, de formar consensos nutridos por el disenso, y tomar decisiones colectivas. A sabiendas de que son creaturas imperfectas sería injusto esperar que nunca se equivoquen; pero es precisamente por eso que sería también injusto asumir que no podrán rectificar sus errores.

Bajo el signo político de la igualdad que caracteriza a todos los ciudadanos y del derecho que tienen de definir por sí mismos sus destinos individuales y colectivos, la sociedad humana es concebida por Rousseau como un ser orgánico, con voluntad propia, distinta de la suma de las voluntades particulares de los individuos que la constituyen, y que atiende al interés de todos y cada uno de ellos. Al respecto, Norberto Bobbio explica:

Ésta [la voluntad general] reside en el pueblo y se manifiesta a través de la ley, que es votada directamente por el pueblo reunido en asamblea: de este modo garantiza la libertad misma del ciudadano en lugar de limitarla. Este último, en cuanto partícipe de la voluntad general es, en efecto, soberano y, en cuanto es dirigido, es súbdito, pero súbdito libre, porque al obedecer la

ley que él ha contribuido a crear, obedece a una voluntad que es también su auténtica voluntad, su deseo natural de justicia.”¹¹⁸

En este escenario, el individuo ya no es el súbdito del que hablábamos cuando comentábamos sobre la teoría de Hobbes, sino un miembro activo de la comunidad política, un ciudadano en toda la extensión de la palabra. No sólo goza de los derechos individuales, inalienables y universales de los que hablaba Locke, sino que también tiene obligaciones impostergables para consigo mismo y su comunidad.¹¹⁹ La ciudadanía que ahora detenta “puede ser definida como un conjunto de derechos y deberes que hacen del individuo miembro de una comunidad política, a la vez que lo ubican en un lugar determinado dentro de la organización política y que, finalmente, inducen un conjunto de cualidades morales (valores) que orientan su actuación en el mundo público.”¹²⁰ Al respecto es importante subrayar que los derechos están intrínsecamente ligados a los deberes, de modo que el respeto a los primeros es tan importante como la observancia de los segundos para el buen funcionamiento de la vida civil.

A propósito del equilibrio entre derechos y obligaciones, es importante recordar que —como asegura Norberto Bobbio—, por el hecho de vivir en sociedad el ser humano experimenta una “gran dicotomía”¹²¹ que consiste en dividir su universo en dos esferas: la privada y la pública que, aparentemente son exclusivas una de otra. En la primera, el individuo parece carecer de restricciones, mientras que en la segunda se ve limitado por las condiciones que le impone la convivencia sus semejantes. Si es así, vale la pena preguntarse —de acuerdo con la teoría de Rousseau— cuál de las dos esferas debe primar al momento de construir el contrato con el que se regirá la vida social. ¿Deberá elegirse lo que beneficie a la colectividad aunque vaya en detrimento del individuo o viceversa? Pues bien, pese a las

¹¹⁸ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Voluntad general,” en *Diccionario de política*, 1635.

¹¹⁹ Real Academia Española, “Ciudadano.”

¹²⁰ Velia Cecilia Bobes, “Ciudadanía” en Baca Olamendi, *Léxico de la Política*, 50.

¹²¹ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 11.

apariencias, a) las dos esferas son complementarias, no exclusivas, pues como ya hemos visto el individuo no puede desarrollarse plenamente si no lo hace en sociedad y b) los acuerdos no obtienen su validez por el hecho de beneficiar a la mayoría —desde una perspectiva utilitarista— ni por el número de votos por el que son establecidos: son válidos en la medida en que se distinguen por su carácter ético, por su calidad y por estar al servicio del bien común. Es decir, la validez de los acuerdos es tal en tanto que son la expresión de lo que el pensador ginebrino llama la voluntad general.

En primera instancia hay que señalar que “Rousseau distingue la ‘voluntad general’ de la ‘voluntad particular’, que tiende al interés particular, y de la ‘voluntad de todos,’ que es una mera suma de voluntades particulares y, como éstas tienden al interés privado.”¹²² Con ello advierte que, como ocurre en algunos fenómenos matemáticos, la totalidad no equivale a la suma de sus partes; es decir, que en la construcción del contrato social, las decisiones no deben tomarse pidiendo su opinión a cada uno de los miembros de la sociedad para luego tratar de complacer las preferencias de todos sin excepción, por caprichosas que éstas sean, ya que ello sería imposible y absurdo. En cambio, lo que debe servir como eje para este pacto es la voluntad general, la cual “se distingue, pues, por la calidad, por su carácter ético, o sea por el interés común que se propone, y no por el número de votos, por lo cual teóricamente puede ser expresada aun por una sola persona [...] de tal modo, la voluntad general llega a ser la voluntad racional del pueblo y del individuo, cuya voluntad está de acuerdo con la del Estado.”¹²³

A la luz de nuestra investigación, lo más valioso de este concepto rousseauiano radica en que, una vez conformada la voluntad general, serán creadas las leyes, —entendidas como la positivación de los derechos naturales sobre los que se sustenta el contrato social—

¹²² Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Voluntad general,” en *Diccionario de política*, 1635.

¹²³ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Voluntad general,” en *Diccionario de política*, 1635.

mismas que los ciudadanos deben obedecer o ser apremiados a obedecer a través de la fuerza, pues esto significa “obligarlos a ser libres.”¹²⁴ Esta frase llama nuestra atención pues implica que al respetar sólo la ley y la voluntad general —nunca la particular—, los ciudadanos estarán garantizando el imperio de la razón y de la paz, impidiendo a la vez el predominio de una o varias voluntades individuales que sometan a los demás, es decir, *optima Respublica minimae leges; pésima Respublica maxima leges*¹²⁵. Con este fin, el Estado priva al individuo del derecho de hacer justicia por su propia mano por lo que surge la disyuntiva de determinar quién y cómo se hará cargo de (a) transformar el interés colectivo en acciones y hechos y (b) velar por el cumplimiento de la ley y/o sancionar a quien la transgreda.

Este es el problema que trataremos a continuación, pero, antes de entrar en materia, vale la pena recordar que el concepto de voluntad general, planteado de manera tan optimista por Rousseau, corre el riesgo de ser corrompido y empleado de manera inadecuada por el propio Estado, cuando éste se autonoombra vocero único de dicha voluntad general.¹²⁶ Sirvan como ejemplo dos escenarios enteramente disímboles: Francia bajo el gobierno de la Convención y Cuba bajo el gobierno revolucionario de Fidel Castro. Como bien apuntan Bobbio y Matteucci,¹²⁷ en 1791 tras la decapitación de Luis XVI y el encumbramiento de la Convención en lugar de una monarquía parlamentaria, Maximilien de Robespierre —apodado

¹²⁴ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Voluntad general,” en *Diccionario de política*, 1635.

¹²⁵ Carlos de la Isla, “Libertad,” 404.

¹²⁶ Cabe destacar la advertencia que, al respecto, hace Hannah Arendt, quien señala que la identidad entre la voluntad general y la soberanía popular no es más que “la drástica radicalización de la reducción de la pluralidad a la unidad” [Simmona Forti, *Vida del espíritu y el tiempo de la polis: Hannah Arendt entre la filosofía y la política* (Valencia: Universitat de Valencia, 2001), 204]. De acuerdo con la autora, “la soberanía popular supone la integración del poder de todos en una voluntad única e indivisible que, a su vez, se materializará en leyes, constituciones, contratos y alianzas vinculantes. Desde su perspectiva, entonces, la voluntad general no es más que un eufemismo para la tiranía, un constructo que elimina la diversidad, el diálogo y la libertad individual a manos del Estado. De tal modo, la famosa soberanía de los cuerpos políticos siempre ha sido una ilusión que además puede mantenerse sólo a través de instrumentos de violencia, esto es, por medios esencialmente no políticos.” Por lo anterior, Arendt difiere de Rousseau: participar de la soberanía no implica libertad. Por el contrario, “cuando los hombres quieren ser soberanos como individuos o como grupos organizados, deben someterse a la opresión de la voluntad individual con la que se obliga uno mismo, o la ‘voluntad general’ de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, entonces deben, precisamente, renunciar a la soberanía.” Hannah Arendt, “What is Freedom?,” *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought* (Nueva York: Penguin Books, 2006), 163.

¹²⁷ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Voluntad General,” en *Diccionario de política*, 1635.

“el incorruptible”— se convirtió en el líder del partido jacobino y por tanto del gobierno revolucionario. Fue entonces que, basados en valores como la virtud y el patriotismo, e inspirados en *El contrato social* de Rousseau, los jacobinos se hicieron con el derecho de hablar a nombre del pueblo¹²⁸ de Francia y de la Revolución. Todos aquéllos que estuviera en contra o se atrevieran a cuestionar sus designios —es decir, los disidentes— recibieron el mote de “enemigos del pueblo” y, en caso de ser apresados, eran enviados a la guillotina tras un corto y más bien simbólico proceso judicial. Si bien el gobierno creado por los jacobinos se hizo nombrar República de la Virtud, la historia recuerda este periodo histórico con el siniestro nombre de Era del Terror, a razón de las numerosas ejecuciones que bañaron de sangre la *Place de la Révolution*, hoy llamada *Place de la Concorde*, a fin de diluir aquel rojo recuerdo de memoria histórica francesa.

Por su parte, Damián J. Fernández¹²⁹ llama nuestra atención sobre el Artículo 53° de la Constitución Política de la República de Cuba (1976), según el cual:

Se reconoce a los ciudadanos libertad de palabra y prensa conforme a los fines de la sociedad socialista. Las condiciones materiales para su ejercicio están dadas por el hecho de que la prensa, la radio, la televisión, el cine y otros medios de difusión masiva son de propiedad estatal o social y no pueden ser objeto, en ningún caso, de propiedad privada, lo que asegura su uso al servicio exclusivo del pueblo trabajador y del interés de la sociedad.

En otras palabras, interesado en ser portavoz de la voluntad general, y de evitar que ésta sea instrumentalizada a favor de voluntades particulares, el Estado cubano garantiza mediante la nacionalización de los canales de comunicación que todo ciudadano pueda hacer

¹²⁸ Giovanni Sartori nos advierte sobre la necesidad de emplear el término “pueblo” con mucho cuidado, particularmente cuando se le interpreta como una “totalidad orgánica e indivisible [pues] la fusión que lleva a concebir al pueblo como [tal] es de cuño romántico y es esta versión de la noción de pueblo la que ha legitimado el totalitarismo del siglo XX”. De ahí el uso frecuente de frases como el “espíritu del pueblo” y “el poder del pueblo” para legitimar el discurso de gobernantes cuya voz, según su propia consideración, es la única facultada para expresar la voluntad general. Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 28 y 30.

¹²⁹ Damián J. Fernández, “La Disidencia en Cuba: entre la Seducción y la Normalización,” *Foro Internacional* (Colegio de México) III, no. 3 (Julio-Septiembre 2003): 591-608, 593.

uso de los mismos a fin de expresarse con toda libertad. Sin embargo, hay una pequeña salvedad:¹³⁰

Artículo 62o.- Ninguna de las libertades reconocidas a los ciudadanos puede ser ejercida contra lo establecido en la Constitución y las leyes, ni contra la existencia y fines del Estado socialista, ni contra la decisión del pueblo cubano de construir el socialismo y el comunismo. La infracción de este principio es punible.

En 1959, el derrocamiento la dictadura de Fulgencio Batista por los revolucionarios dirigidos por el joven Fidel Castro, representó un soplo de aire fresco a la vez que las promesas de igualdad y socialismo fueron recibidas con beneplácito por el pueblo cubano, cansado de que inversionistas extranjeros —particularmente operadores de hoteles y casinos de origen estadounidense— hicieran fortuna a costa suya y con la venia del Estado. En los primeros años del gobierno de Fidel Castro, era común escucharlo condenar la permanencia extendida de cualquier gobernante —entre ellos Batista— en el poder,¹³¹ sin embargo, a poco más de cincuenta años después, el régimen revolucionario permanece dirigido por una gerontocracia conformada prácticamente por los mismos individuos que descendieron de la Sierra Maestra en 1959 para deponer la dictadura. Este mismo gobierno y sus representantes, que según su propio discurso recuperó Cuba para los cubanos, acabó por eliminar el disenso¹³² y lo convirtió en delito bajo el oneroso nombre de “propaganda oral delictiva,”¹³³ de modo que todo ciudadano que se exprese de manera menos que optimista y favorable con respecto a la gestión de sus autoridades, está infringiendo la ley.

Para dar por terminado este apartado, es importante advertir que gobernantes como Robespierre y Castro, sustituyen la voluntad general por su propia voluntad particular, de

¹³⁰ Fernández, “La Disidencia en Cuba,” 593 y *Constitución Política de Cuba* (La Habana, 1976).

¹³¹ Yesenia Álvarez Temoche y Patricia Arizola, *Cuba y los elefantes* (Lima: Instituto Político para la Libertad, 2009).

¹³² Como veremos más adelante, la ausencia del disenso es un síntoma que particularmente evidencia la naturaleza autocrática de un régimen determinado, y es precisamente en ese tipo de contextos donde emerge la disidencia.

¹³³ Álvarez y Arizola, *Cuba y los elefantes*.

modo que creyendo que lo que ellos quieren y necesitan coincide con los deseos y requerimientos de sus ciudadanos, se toman la licencia de autodesignarse portavoces oficiales y únicos de toda la ciudadanía. En circunstancias así, las nociones de Pueblo, Patria y Revolución —a las que ya hemos hecho referencia previamente— cobran un nuevo significado y adquieren una carga ideológica que legitima las acciones de dichos gobiernos a nivel discursivo aunque en lo axiológico y lo práctico sean visiblemente contraproducentes para la ciudadanía. En consecuencia, ir en contra de la opinión del gobernante se convertirá en sinónimo de crimen contra la voluntad general, de artera traición contra la comunidad.

Es de esperarse que en el contrato social propuesto por Rousseau se establezca que, quien perjudique el bienestar de la comunidad y transgreda las reglas creadas para regular la vida de todos ha de ser merecedor a una sanción. En estos casos, el Estado deberá hacer uso de la fuerza que le ha sido delegada en calidad de único administrador, con base en un marco legal previamente establecido y a través de las instituciones generadas con tal fin, es decir, de los cuerpos que conforman al poder judicial, tales como la policía, el ejército, el ministerio público, los tribunales, etc. Sin embargo, cuando la voluntad general sea suplantada por la voluntad de un particular, será sólo cuestión de tiempo para que las leyes que antes normaban la convivencia armónica y las instituciones que otrora fungían como guardianes del orden público sufran una mutación que las convertirá en instrumentos de los caprichos del gobernante, como si se tratase de cuerpos paramilitares o mercenarios, amparados por leyes arbitrarias, que no producto del acuerdo comunitario.

Por ello, es importante recordar que, aunque los derechos naturales son inalienables, en tanto que vinculados con la propia humanidad del individuo, es deber de cada ciudadano y de toda la comunidad, exigir al Estado el respeto y protección de los mismos, incluso cuando el individuo sea objeto de una sanción por justas razones y conforme a la ley, pero sobre todo cuando los órganos e instrumentos legislativos —como la Constitución de Cuba— coadyuven

a que cualquier opinión o acción en contra de la voluntad estatal sea considerada como delito contra el bien público. Si esto ocurre, al erigirse como sustituto de la voluntad general y al corromper las funciones de las instituciones del Estado y la normatividad basada en el consenso, el gobernante habrá violentado su compromiso para con la ciudadanía. Por tanto, consideramos que no sólo será natural sino necesario e imperante, que individuos conscientes de su responsabilidad consigo mismos y con sus semejantes, dispuestos a exponer cualesquiera irregularidades en la función estatal, se atrevan a demandar la rendición de cuentas por parte de la autoridad y a exigir la reivindicación de los derechos que ésta debe garantizarle.

Ya que hemos vuelto a mencionar la voluntad general, es importante no perder de vista la crítica de Arendt hace a este concepto adjudicado a Rousseau, reconociendo que, dentro el consenso alcanzado por una mayoría, no deben desoírse las voces de las minorías, que sin importar cuáles sean los acuerdos tomados, los individuos siempre han de tener derecho a pensar y expresar opiniones o conductas divergentes, y que por ningún motivo deberá obligárseles a obedecer contra su voluntad normas que atenten contra su dignidad y libertad, por escaso que sea su número. Por ello, en palabras de Eduardo J. Ruiz Vieytez, en tanto que “la diversidad es por sí misma conflictiva —sin que haya que entender necesariamente esta idea como negativa o problemática—, la política se encuentra ante el reto de dar respuesta democrática a dicha diversidad.”¹³⁴

En regímenes donde disentir respecto a la voluntad particular del gobierno se traduzca como delito contra la voluntad y el bienestar general, aquél que tome la batuta y se decida a denunciar públicamente estas irregularidades, seguramente será puesto a disposición de cuerpos judiciales corruptos y juzgado con base en una legislación que bien podría haber sido

¹³⁴ Eduardo J. Ruiz Vieytez, *Minorías, inmigración y democracia en Europa: una lectura multicultural de los derechos humanos* (Valencia: Universitat de Valencia, 2008), 82.

manipulada, en flagrante violación a sus derechos naturales. Este será, en su momento, uno de los síntomas que nos ayudarán a identificar a los disidentes —nuestro objeto de estudio— y a diagnosticar la inclinación hacia la autocracia del régimen al que se oponen, aunque en el discurso, éste insista en presentarse como democrático.

Ya hemos dicho páginas atrás que el ser humano no elige la esclavitud ni el maltrato estatal voluntariamente, pero si es así, “que un hombre domine a cien mil y les prive de su libertad ¿quién lo creería si sólo lo oyera pero no lo viese, y si solamente se hiciese en países extraños y en tierras lejanas, y si se supiera sólo de oídas?, ¿quién pensaría que esto es algo más bien fingido e inventado que verdadero?”¹³⁵ Para el pensador francés Etienne de la Boetie —quien en 1577 publica estas líneas en su ensayo *Discurso sobre la Servidumbre voluntaria*— el hecho de que un gobierno convierta en temerosos e impotentes súbditos a sus ciudadanos es producto de una seria discordancia entre los derechos naturales y los derechos políticos y civiles positivados a través de la ley, lo cual no solamente es inadecuado, sino que raya en lo anormal, por lo que se pregunta,

Cómo puede ser que tantos hombres, tantos burgos, tantas ciudades, tantas naciones, aguanten alguna vez a un tirano solo, el cual tiene el poder que aquéllos le dan; el cual no tiene el poder de hacerles daño sino en tanto que aquéllos tienen la voluntad de soportarlo; el cual no podría hacerles mal alguno mientras prefieran sufrirlo que contradecirlo.¹³⁶

Si bien el autor habla desde el contexto monárquico de la Francia del siglo XVI, este cuestionamiento sobre el “gobierno de uno,” es también aplicable al “gobierno de unos cuantos” y al “gobierno de muchos” —siguiendo la tipología platónica que explicaremos más adelante¹³⁷— pues, independientemente del número de funcionarios y partidarios que

¹³⁵ Etienne de La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, (Madrid: Editorial Trotta - Liberty Fund, 2008), 29.

¹³⁶ La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, 26.

¹³⁷ Al respecto, el lector podrá referirse al apartado “Apuesta por la democracia” en este mismo trabajo o consultar Platón, *El Político* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994), 291d, 58.

constituyan y sustenten al cuerpo gubernamental, siempre deberán estar al servicio del total —que no sólo de una parte— de la población a la que gobiernan.

En consecuencia, es importante no perder de vista que, si ha emergido una tiranía— debió haber algún momento en que los ciudadanos le confirieran a sus gobernantes alguna facultad que les permitiese hacer uso desmedido del poder, pero ¿bajo qué condiciones ocurre tal pérdida de control por parte de la ciudadanía? Para responder a estas interrogantes nos referiremos a los conceptos de autoridad y legitimidad, mismos que exploraremos en el siguiente apartado.

1.3 La autoridad y el ejercicio legítimo del poder

Autoridad y poder son dos cosas diferentes: poder es la fuerza por medio de la cual puedes obligar a otros a obedecerte. Autoridad es el derecho de dirigir y comandar a otros, de ser escuchado u obedecido por otros. La autoridad solicita poder. El poder sin autoridad es tiranía.

—JACQUES MARITAIN

Para Arendt, el poder es la espada de Damocles que pende sobre la cabeza de los gobernantes, mientras que para Weber y sus seguidores éste no sería sino esa misma espada en manos de los que dominan.

—JÜRGEN HABERMAS

En la no tan lejana época del absolutismo era hasta cierto punto natural e incuestionable el uso de la fuerza bruta para la consecución de los fines estatales. Por ejemplo, que el monarca inglés Enrique VIII enviara a Ana Bolena al patíbulo o que Elizabeth I ordenara la ejecución de su prima María Estuardo —ambas acusadas de traición a la corona— o bien, que Carlos IX ordenara la ejecución de 6000 hugonotes en la masacre de San Bartolomé, se consideraban actos de gobierno encaminados a garantizar la estabilidad política del reino, y no eran tomados como caprichos reales. Al más puro estilo maquiavélico, la decisión de qué medios habrían de emplearse para alcanzar los fines del Estado no estaba

sujeta a debate. Y es que, aun pese a su posible carácter inmoral, el príncipe debía hacer “lo que el príncipe debía hacer” para alcanzar cualesquiera que fuesen los propósitos que se trazara el Estado. Al respecto señala el florentino:

No hay duda en que un príncipe debe ser clemente, pero a tiempo y con medida. [...] No debe hacerse caso de la nota de crueldad, cuando se trata de contener al pueblo dentro de los límites de su deber; porque al fin se halla que ha sido uno más humano haciendo un corto número de castigos indispensables, que aquéllos que por demasiada indulgencia provocan el desorden, de que resultan luego la rapiña y la muerte: como que los tumultos comprometen la seguridad del Estado, o le destruyen, al paso que la pena impuesta por el príncipe a los delincuentes, tan solo recae sobre algunos particulares.¹³⁸

De tal modo, aunque de pronto las decisiones tomadas por el príncipe y las sanciones por él impuestas puedan parecer crueles, en opinión de Maquiavelo, es preferible una mano firme y asertiva que una gentil, querida por sus súbditos, pero débil e insegura. Por lo anterior, quien ejerce el poder, siguiendo los consejos de Maquiavelo “no se anda por las ramas, sino que aborda con gran crudeza todos aquellos elementos que tienen que ver con la naturaleza del poder: el recurso necesario a la fuerza, la importancia de las apariencias y la imagen proyectada, la necesidad a veces de ignorar la palabra dada para conseguir un objetivo determinado, los diferentes tipos de tramas y conspiraciones que puedan permitir la consolidación del poder.”¹³⁹ Según se evidencia en las páginas de *El príncipe*, para el otrora protegido de Lorenzo de Medici, el Estado es una estructura orgánica gobernada por sus propias normas de funcionamiento y que se justifica por su éxito, por su capacidad para garantizar la estabilidad política, mantener a raya a sus enemigos y garantizar la seguridad y las propiedades de sus gobernados.¹⁴⁰

¹³⁸ Nicolás Maquiavelo, *El príncipe* (Madrid.: León Amarita, 1821), 104 y 105.

¹³⁹ Magee, *Historia de la Filosofía*, 72.

¹⁴⁰ Lo cual nos indica que estos monarcas tampoco podían regir con base en meros caprichos, sin preocuparse por sus consecuencias sino que en mayor o menor medida, su derecho a regir estaba condicionado por los resultados. No por nada el propio Maquiavelo identifica la estabilidad del reino y la consecución de los intereses

Cabe mencionar que entendemos como política, “la práctica del arte o ciencia de dirigir y administrar Estados u otras unidades de gobierno,”¹⁴¹ la cual se realiza tradicionalmente en el seno del gobierno, pero no se limita exclusivamente a éste, sino que abarca distintos espacios de la convivencia social, en tanto que también se le concibe como toda actividad emprendida por los seres humanos para organizar su vida en comunidad y resolver conflictos o desacuerdos entre sí. Así pues, desde la perspectiva maquiavélica, encontramos que la política se concibe como una actividad esencialmente conflictiva¹⁴² caracterizada por la constante tensión entre intereses opuestos, pero, bajo el signo de una democracia moderna y liberal, es indispensable que la gestión de poder sea, simultáneamente, cooperativa.

Desde la óptica del liberalismo, el gobierno debe tener la facultad de ejercer la fuerza y tomar las decisiones necesarias para hacer frente a los retos comunes, pero a la vez debe buscar el acuerdo y la conciliación; debe sancionar a sus ciudadanos cuando se opongan al interés colectivo, siempre buscando preservar su libertad. Es por ello que, de acuerdo con Karl Emil Maximilian “Max” Weber, una de las múltiples formas en que puede definirse al Estado es como aquella institución que recaba para sí, con éxito, el monopolio de la violencia legítima dentro de un territorio,¹⁴³ evitando que cada individuo recurra a ella para servir su voluntad particular a costa de los demás miembros de la colectividad y limitando el uso de la fuerza a aquellas situaciones en que la voluntad general haya establecido previamente tal sanción como último recurso para restablecer el equilibrio en la convivencia y garantizar los derechos de quienes sí han respetado el pacto social. Así pues, el régimen político ideal para

de Estado como la medida por la que juzga el buen o mal gobierno del príncipe. Magee, *Historia de la Filosofía*, 72.

¹⁴¹ Ian McLean y Alistair Millman, “Politics,” en *The Concise Oxford Dictionary of Politics* (New York: Oxford University Press), página sin número.

¹⁴² Aunque no siempre problemática, como señala Ruiz Vieytes, *Minoría, inmigración y democracia*, 82.

¹⁴³ Karl Emil Maximilian Weber, *Economy and Society: an outline of interpretative sociology*, Vol. 2 (Berkeley: University of California Press, 1978), 314. Traducción propia.

los liberales es uno condenado a vivir al filo de la navaja, haciendo malabares con antorchas encendidas, entre el poder y la legitimidad, la guerra y la paz.

Siguiendo a Weber, el poder no es un objeto que “se tiene.” Es el resultado de una relación de supra/subordinación entre quienes mandan y quienes obedecen, la cual se establece mediante la existencia de ideas, creencias y valores que dotan a quien manda de dos facultades —la autoridad y la legitimidad—, ante la cuales los demás acceden a obedecer.¹⁴⁴ La primera de éstas es definida por Bobbio como una relación de poder establecido e institucionalizado en que los subordinados —sujetos pasivos de dicha relación— prestan obediencia al sujeto activo —en este caso, al Estado— dado que le consideran legítimo.¹⁴⁵ Esto, obviamente, invita a indagar sobre la naturaleza de la legitimidad, la cual es concebida como aquella cualidad que permite la obediencia por convicción, sin que sea necesario el uso de la fuerza o la intimidación, dado que existe congruencia entre los valores comúnmente aceptados por quien manda y/o el mandato formulado y quien obedece.

Weber propone tres tipos de legitimidad a saber: la *tradicional*, ejemplificada por la noción del derecho divino de los reyes, en la que se apela a una instancia santa o sobrenatural para sustentar la autoridad; la *carismática*, que se basa en las cualidades o valores comunes encarnados en la personalidad de algún mandatario; y la *legal-racional*, sustentada en la legalidad de los procedimientos racionales con que se ha designado al gobernante.¹⁴⁶ Todas éstas son contextuales, ¿pero con qué criterio único, universal, habrá de juzgarse si una autoridad y su ejercicio de poder son legítimos? Para Weber, el *porqué* y el *cómo* se consideran válidos, de modo que tanto un régimen como su gestión serán definidos —tácita o expresamente— por quienes participan de esta relación de poder; en consecuencia, es legítimo el poder que *es tenido por legítimo*, independientemente de lo que le hizo legítimo. “Es decir,

¹⁴⁴ Weber, *Economy and Society*, 172.

¹⁴⁵, “Autoridad,” en *Diccionario de política*, 118.

¹⁴⁶ Weber, *Economía y sociedad*, 172.

la clasificación de legítimas, referida a reglas u órdenes políticos, puede prescindir de toda justificación material y no tiene sentido investigar si la creencia fáctica en la legitimidad responde o no a la ‘justicia’ o a la ‘racionalidad’ o al ‘interés común’ de los implicados.”¹⁴⁷

Es importante destacar este punto en específico, pues ello implica que la legitimidad no es objetiva ni neutral. De ahí que, aunque los medios o las razones que hayan erigido a una autoridad política como tal no sean los valorados como legítimos por observadores externos, siempre que los involucrados creen que existe la legitimidad, entonces ésta existirá.¹⁴⁸ La siguiente pregunta que habría que plantearnos es: ¿qué mecanismos emplean los gobernados para decidir y luego manifestar que tal o cual gobierno es considerado legítimo por ellos o no?

En respuesta a esta cuestión Jürgen Habermas afirma que la legitimidad de un poder está irremediamente vinculada a un proceso comunicativo. Es decir, se da en tanto que los participantes de la relación de poder en cuestión —que no el observador externo— puedan apelar a razones válidas que legitimen a la autoridad:

Legitimidad significa que la pretensión que acompaña a un orden político de ser reconocido como correcto y justo no está desprovista de buenos argumentos; un orden legítimo merece el reconocimiento. Legitimidad significa el hecho del merecimiento de reconocimiento de un orden político.¹⁴⁹

Esto significa que para que exista legitimidad es condición indispensable que exista un proceso comunicativo abierto —debate o discusión—, libre de toda coacción externa en la que se pueda buscar el entendimiento por medio de la argumentación racional y, al mismo

¹⁴⁷ Rafael del Águila, “La Política: El Poder y la Legitimidad,” en *Manual de ciencia política*, 21-34 (Madrid: Trotta, 2003), 27 y 28.

¹⁴⁸ Autores como Sartori (*¿Qué es la Democracia?*) consideran que los regímenes no democráticos no tienen ningún interés en su legitimidad. Pero nosotros nos inclinamos a pensar junto con Nicolás Loza Otero, que existe un proceso de legitimación basado en el rendimiento del Estado y el apoyo social (ya sea tácito o explícito) que se asegura mediante la provisión de bienes públicos como paz y orden social, orgullo nacional, expansión exterior o resultados económicos. Nicolás Loza Otero, *Legitimidad en disputa: Zedillo, Fox, Calderón* (México, D. F.: FLACSO, 2008), 81-88.

¹⁴⁹ Jürgen Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico* (Madrid: Taurus, 1981), 266.

tiempo, poner a prueba la validez de los fundamentos del poder.¹⁵⁰ En otras palabras, en este proceso de diálogo —y subrayamos el uso de esta palabra en particular—, a través del cual gobernantes y gobernados construyen una relación de autoridad basada en la legitimidad se espera que los involucrados tengan la posibilidad de presentar argumentos a favor y en contra de las propuestas de su contraparte y de manifestarse tanto en acuerdo como en desacuerdo con la relación que se establezca entre ambos.¹⁵¹ En consecuencia, al final de este diálogo, los gobernados debieran tener la facultad de negarse a reconocer la supuesta legitimidad de quien pretende ejercer el poder y/o de rehusarse a obedecerle si éste se empeñara en erigirse como gobernante a pesar de lo anterior, con lo cual se rompería el pacto de supra/subordinación. Ahora bien, si en un momento dado los participantes de esta conversación llegaran a un acuerdo, el flujo comunicativo no tendría por qué darse por terminado automática y definitivamente. Todo lo contrario, si las condiciones llegasen a cambiar —en función de la naturaleza dinámica del ser humano y de la sociedad— o si las autoridades no satisficieran las necesidades de los gobernados, éstos deberían tener —en el mejor de los casos— la posibilidad de abrir nuevamente el espacio comunicativo, someter nuevos argumentos y, así resultara pertinente, retirar su apoyo a la autoridad en turno.

Volviendo a los ejemplos del reino del Terror y del gobierno revolucionario cubano, es innegable que hubo un momento histórico en que su ascenso fue visto con ojos de aceptación por sus subordinados. El primero emergió como respuesta al abuso que la monarquía encabezada por la dinastía Borbón (de Luis XIV a Luis XVI), y en el contexto cubano —como ya hemos visto— la revolución se gestó como la antítesis de la dictadura de

¹⁵⁰ Enrique Serrano Gómez, *Legitimación y racionalización: Weber y Habermas, la dimensión normativa del orden secularizado* (Barcelona: Anthropos, 1994), 146.

¹⁵¹ No perdamos de vista que la toma de decisiones en el seno de una sociedad no debería depender de variables como el número de votos y la relación entre mayorías y minorías, sino —como mencionamos al definir el concepto rousseauniano de voluntad general— de la pertinencia de tales decisiones en función de su sentido lógico, coherencia y su vinculación con el bien común.

Batista.¹⁵² Sin embargo, así como el médico receta un tratamiento para combatir determinada enfermedad, sería ilógico seguir suministrando el mismo medicamento de forma indefinida tanto si los síntomas desaparecen, como si son suplantados por otros tal vez más graves.

Por su parte, consternado por el innegable abuso que algunas autoridades infringen contra sus gobernados, Karl Marx discurre que poco o nada tiene que ver el poder con la legitimidad. Simplemente el poder es el concepto que hace inteligible el conjunto de relaciones sociales por las cuales una clase mantiene su hegemonía.¹⁵³ Es decir, basta con identificar quién lo ejerce para reconocer, en un momento histórico dado, a la clase social dominante, la cual pretende mantener su estatus hegemónico aprovechándose del trabajo de la clase dominada y que de ninguna manera cederá su puesto voluntariamente. Para este autor, el poder no surge de la cesión voluntaria de derechos y libertades por parte del pueblo, como propone el contractualismo, sino de una muy desigual relación productiva. Quien posee los medios de producción —independientemente de cómo los haya adquirido— ejercerá el poder, y quien no tenga más que su fuerza de trabajo habrá de obedecerle. De tal suerte, el Estado no es otra cosa que un instrumento, un medio, de la clase dominante para la explotación de la plusvalía, producto del trabajo de la clase dominada. Por tanto, el derecho y la violencia no serán otra cosa que manifestaciones del poder estatal gestadas con el fin de preservar el orden social vigente, caracterizado por la desigualdad.¹⁵⁴ Como es de esperarse, Marx enfatiza la lucha de clases como factor definitivo en la construcción de las relaciones de poder que rigen a una sociedad, sin embargo, aun si sustrajéramos este elemento de la ecuación, es de suponerse que un individuo o grupo de individuos que ha sido dotado de poder esté dispuesto

¹⁵² Andrés Oppenheimer, *La hora final de Castro* (Buenos Aires: Javier Vergara, 1992), 112.

¹⁵³ Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte* (Rockville, MD: Arc Manor LLC, 2008), 55 y 108.

¹⁵⁴ Sergio Pérez Cortés, “El poder: del poder político al análisis sociológico,” en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía* (Madrid: Trotta, 1996), 99.

a renunciar a él sin antes luchar por preservarlo, lo cual nos recuerda las siguientes palabras de Edmund Burke:

Aquellos que alguna vez han sido intoxicados por el poder, y han obtenido de él cualquier tipo de beneficio, aunque sea sólo por un año, nunca más lo consiguen abandonar por su propia voluntad. Podrán sufrir desesperación en medio de todo su poderío, pero nunca buscarán más consuelo que el mismo poder para aliviarlo.¹⁵⁵

Como vemos, la visión del poder de Marx es bastante pesimista a razón de los motivos enteramente egoístas que, desde su punto de vista motivan a los poderosos, pero posiblemente la interpretación de Michel Foucault resulte más sombría que la del resto de los autores cuya obra hemos explorado. De acuerdo con el pensador francés, el ejercicio del poder no queda depositado en una figura (o conjunto de figuras) con nombre y apellido, sino en una estructura caracterizada por su complejidad y sofisticación.

Foucault establece que “en todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular; y sin embargo, se ejerce siempre en determinada dirección, con unos a un lado y otros en el otro; no sabemos quién lo tiene pero sabemos quién no lo tiene.”¹⁵⁶ Con esta visión fantasmagórica, Foucault nos orilla a reconocer que el poder político dista mucho de ser un río contenido por una presa llamada Estado, sino que es, más bien, como el agua atrapada en la humedad atmosférica, presente en el rocío, en las nubes de lluvia, en los mares, en cada célula de los organismos vivos; pero además, no está sólo por estar, sino que tiene un propósito definido por todos y a la vez, por nadie. “Es una vasta tecnología que atraviesa el conjunto de relaciones sociales; una maquinaria que produce efectos de dominación a través de un cierto tipo peculiar de estrategias y tácticas específicas.”¹⁵⁷ Este dinamismo suena, por momentos, como salido de una novela de M. Night

¹⁵⁵ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (México: Oxford University Press, 1999), 115. Traducción propia.

¹⁵⁶ Michel Foucault, *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (Madrid: Alianza editorial, 2001), 31.

¹⁵⁷ Michel Foucault. *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1980), 144.

Shyamalan, en la que todos —escuelas, iglesias, gobiernos, vecinos, amigos y familiares— son agentes de una etérea entidad que nos acecha para someternos.¹⁵⁸

Si bien, como afirma Foucault, el poder no se posee, ello no significa que no pueda ejercerse de manera concreta a través del Estado y sus instituciones. Por el contrario, “la práctica del poder resulta inseparable de los sujetos que lo representan.”¹⁵⁹ Por ello el filósofo francés reconoce que “gobernar es la forma más acabada de poder,”¹⁶⁰ es el óptimo modo de dirección de la conducta ajena. En otras palabras, “el poder no es solamente una acción ejercida directamente sobre los otros, sino sobre la acción de los otros: el poder es la acción sobre la acción de los otros. Ejercitar el poder es conducir y no determinar las conductas más o menos abiertas de coerción.”¹⁶¹ Sin embargo, al momento de reflexionar sobre los medios que emplea el poder para lograr su fin —la gestión de la conducta—, es importante no caer en el engaño de que todo se logra por coacción. Por el contrario,

el poder no es sólo el arte de reprimir la conducta o la resistencia del otro, de lograr fines contra la voluntad del dominado [...] el poder establece condiciones estructurales por las cuales convence, se impone e involucra a los agentes, a través de la configuración de sus actos eventuales o presentes, futuros o actuales.¹⁶²

Pese a la distancia temporal, Etienne de la Boetie parece concurrir con Foucault cuando explica que “no se creará al principio, pero es verdad que siempre son cinco o seis los que mantienen al tirano, cuatro o cinco los que para él mantienen a todo el país en servidumbre.”¹⁶³ Es decir, si como afirma Foucault nadie es titular del poder, pero éste es ejercido por todos, no es el tirano el que somete a todos sus súbditos, sino que le basta

¹⁵⁸ En un tono más optimista habría que observar que nosotros mismos somos también agentes del poder, que participamos de su construcción y ejercemos nuestro propio poder sobre otros, de tal forma que el cambio en las formas del ejercicio de éste, es posible en tanto cada agente desee y participe de dicha transformación.

¹⁵⁹ Héctor Ceballos Garibay, *Foucault y el Poder* (México, D. F.: Coyoacán, 2005), 31.

¹⁶⁰ Michel Foucault, “Cómo se ejerce el poder,” *La cultura en México* (Revista Siempre), Marzo 23, 1985, 41.

¹⁶¹ Pérez Cortés, “El poder,” 110.

¹⁶² Pérez Cortés, “El poder,” 111.

¹⁶³ La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, 50.

limitarse a sus cinco o seis esbirros que “han sido llamados por él para ser cómplices de sus crueldades, compañeros de sus placeres, alcahuetes de su lujuria y partícipes de los beneficios de sus saqueos.”¹⁶⁴ Pero nuevamente, estos pocos miembros de la élite política no bastan para someter a un país completo.

Lo que ocurre es que se genera una estructura piramidal, ya que los seis “tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección y hacen con esos seiscientos lo que ellos hacen por el tirano, [y éstos] tienen bajo ellos a seis mil, a los que han otorgado privilegios.”¹⁶⁵ La multiplicación de cómplices continúa exponencialmente hasta alcanzar a todos y cada uno de los miembros de la comunidad, de modo que “no son aquellos seis mil, sino cien mil, sino millones los que se atan al tirano con él”¹⁶⁶. Acaso el matiz más contemporáneo y sofisticado que Foucault agrega es que el poder no se ejerce en forma de pirámide —de arriba abajo—, sino en una red, pues entre cada uno de los participantes de este esquema de dominación también hay vínculos horizontales, es decir, el poder se ejerce entre pares y también en sentido inverso —desde abajo hacia arriba—; y esto es tal vez lo más peculiar de esta propuesta teórica. El tirano es también objeto de la dominación de aquéllos que le sirven. A través de compromisos y privilegios, secretos y complicidades, cada beneficiario de su gestión le exige más a cambio de su obediencia, un simulacro de lealtad recubierto de conveniencia; y lo mismo ocurre en cada uno de los niveles: a mayor o menor escala, todos ejercen poder sobre todos.

Václav Havel —cuyo ensayo *The Power of the Powerless* citaremos en repetidas ocasiones a lo largo de esta investigación por tratarse de uno de los textos más explicativos realizados por un disidente acerca de la disidencia y por su relevancia histórica en el contexto de Europa del Este al final de la Guerra Fría— identifica este modelo de ejercicio del poder

¹⁶⁴ La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, 50.

¹⁶⁵ La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, 51.

¹⁶⁶ La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, 51.

con lo que él denomina los regímenes post-totalitarios, refiriéndose a aquéllos que rigieron esta región del viejo continente desde el triunfo de los Aliados en 1945 hasta el colapso del bloque soviético en 1991:

Todos y cada uno [...] están, de hecho, involucrados y esclavizados; no sólo los abarroteros sino también los primeros ministros. Las diferentes posiciones en la jerarquía establecen meramente los diversos grados de involucramiento: el abarrotero está comprometido sólo a un nivel menor, pero también tiene muy poco poder. El primer ministro, naturalmente, tiene un gran poder, pero en la misma medida, está implicado mucho más profundamente. Ambos, sin embargo, no son libres, pero cada uno de manera distinta.¹⁶⁷

A juicio de Havel, el rasgo más característico de un régimen post-totalitario es que no importa quién sea el jerarca que ocupe la oficina desde la cual se ejerce el poder estatal, pues la relación de supra/subordinación no es vertical sino que se ejerce entre vecinos, colegas, familiares, etc. En todas direcciones, en un diagrama que tal vez asemejaría menos a una pirámide y más a una telaraña tejida al interior de un icosaedro, cada miembro de la comunidad hace uso de su dotación de poder para dominar a quien le corresponda dependiendo de su posición en la red.¹⁶⁸ Es por ello que,

el verdadero cómplice en este involucramiento, por tanto, no es otra persona, sino el propio sistema. La posición en la jerarquía de poder determina el grado de responsabilidad y culpa, pero nadie tiene ninguna de las dos¹⁶⁹ de manera ilimitada, así como tampoco nadie puede ser completamente absuelto.¹⁷⁰

A raíz de lo anterior, la descripción foucaultiana del poder dista mucho de los tipos de legitimidad que Weber identifica pues no queda claro quién representa la figura suprema de autoridad. Sin embargo, no olvidemos que la racionalidad y la justicia no son indispensables

¹⁶⁷ Havel, *The Power of the Powerless*, 37. Traducción propia.

¹⁶⁸ Como dice el dicho, siempre hay un pez más grande en el mar, capaz de amilanar hasta a la más colosal ballena, pero —siguiendo con la analogía marina— a final de cuentas, los cetáceos no podrían subsistir si no fuese por uno de los crustáceos más minúsculos que existen: el kril.

¹⁶⁹ Havel se refiere a la responsabilidad y a la culpa.

¹⁷⁰ Havel, *The Power of the Powerless*, 37. Traducción propia.

para que haya obediencia a la autoridad estatal sin necesidad del uso de la fuerza —entendida como la violencia institucionalizada—. No perdamos de vista que, pese a esta complejidad en las relaciones de supra/subordinación, Foucault insiste en que el Estado es la manifestación más perfilada del ejercicio del poder. Así, gracias a la participación de sus cómplices, donde hay elementos de convencimiento, seducción o hasta de manipulación, la autoridad será tenida como legítima en tanto la gente acepte desempeñar su papel a través de la obediencia.

Este elemento es crucial y en ese sentido no quisiéramos que pasara desapercibido: no hay modo más claro de reconocer a la autoridad —*de facto* y no *de jure*— que acatando sus mandatos, aunque sea a regañadientes. Es decir, los gobernados no tienen siquiera que hacer explícita su aceptación del carácter legítimo de las normas que les rigen ni de las autoridades que las hacen cumplir a través de algún ritual o ceremonia de posesión. Basta un paso terriblemente concreto para que, a pesar de que no se simpatice con el gobierno y sus decisiones, se haga patente la legitimidad de ambos: la obediencia. Es finalmente la acción, y no el razonamiento lo que sustenta el ejercicio del poder político.

Vale la pena detener la marcha y mirar atrás para reconocer el camino que hasta ahora hemos andado. Comenzamos por describir los motivos que impelen al hombre a vivir en sociedad, destacando —a través de la obra de Hobbes— la necesidad de protección tanto del medio ambiente como de otros seres humanos. Con la ayuda de Locke y Rousseau establecimos que la protección a la integridad y dignidad humana y la preservación de ciertas prerrogativas deben ser garantizadas por la figura del Estado, el cual, a su vez, ha de ser portavoz de la voluntad general, tal como queda establecido en el contrato social que se construye entre gobernantes y gobernados en términos de igualdad. Distinguimos también que la voluntad general corre el riesgo de ser corrompida cuando el contrato social pierde —a manos del mismo Estado— su carácter orgánico, dinámico y continuamente negociable. Finalmente, reconocimos —a través de los textos de Weber, Habermas, Marx y Foucault—

que el poder político sólo puede ser ejercido por una autoridad cuando ésta es considerada legítima, ya sea *de jure* o *de facto* por la población.

Pero entonces, si una vez investido con el poder, los ciudadanos cambian de opinión con respecto al gobierno de turno y éste se rehúsa a ceder el turno a un nuevo régimen, ¿qué modelo gubernamental debieran crear los individuos para evitar su total alienación? ¿Qué tipo de gobierno brindaría las mejores posibilidades para que el ciudadano pudiese preservar los derechos individuales, civiles, sociales y políticos que ha logrado conquistar con tanto esfuerzo a lo largo de la historia y que, tal cual hemos descrito en estas páginas, le son propios por el sólo hecho de ser humanos y miembros de la sociedad política? Buscaremos responder estas interrogantes en el siguiente apartado en el que exploraremos la naturaleza del tipo organización política que consideramos el más adecuado para atender a estas necesidades: la democracia liberal.

1.4 Apuesta por la democracia

No busques tirano aquí, la ciudad no está gobernada por un hombre, es libre. El pueblo es soberano.

—EURÍPIDES, LAS SUPPLICANTES

La democracia nunca es un hecho. La democracia es algo que una nación siempre tiene que estar haciendo. Lo que se necesita ahora es que la democracia sea nuevamente democracia en acción, no democracia como un objetivo alcanzado que se apila en forma de bienes y riquezas.

—ARCHIBALD MACLEISH

A través de la historia, con la creciente complejidad en las relaciones sociales y el surgimiento de nuevas desigualdades entre los individuos y los diversos grupos que conviven en una sociedad política, nació la necesidad de depositar el poder político en las manos de uno o más miembros de la comunidad, lo cual dio origen al gobierno. Éste se define como el conjunto de personas que ejercen el poder político del Estado y se contrapone al concepto de gobernados, con el que se designa al grupo de personas sujetas al poder del gobierno en un

área estatal.¹⁷¹ En el contexto del contrato social, el gobierno se compromete a velar por la voluntad general, y por su parte, los gobernados le invisten de autoridad, es decir, le convierten en un “poder estable, continuador en el tiempo, al que los subordinados prestan, por lo menos dentro de ciertos límites, una obediencia incondicional.”¹⁷² Pero, ¿qué tipo de gobierno es el mejor para una sociedad? A lo largo de los siglos, desde la antigua Grecia a nuestros días, numerosos pensadores entre los que destacan Platón, Bodin, Hobbes, Locke, Vico, Montesquieu, Kant y Hegel se han preguntado sobre cuál será la mejor forma de gestionar el poder político. Ya hemos confesado en este texto que, desde nuestro punto de vista, la respuesta a esta pregunta es la democracia liberal; sin embargo, ha llegado momento de dar razón de esta postura para, posteriormente identificar qué elementos del legado de los disidentes pueden contribuir a fortalecerla.

Para comenzar hay que preguntarnos: ¿qué es la democracia? “La palabra significa, literalmente, poder (*kratos*) del pueblo (*demos*), pero así sólo hemos resuelto un problema de etimología: solamente se ha explicado un nombre.”¹⁷³ La historia ha convertido a este vocablo en una entidad metaconceptual que infinidad de autores han pretendido definir, por lo general, desde un enfoque empírico —que aspira a explicar qué es y cómo funciona, de hecho, la democracia— o bien un enfoque normativo —que pretende identificar qué debería ser la democracia—.

De cualquier modo, “puede decirse que por democracia se ha entendido siempre un método o un conjunto de reglas de procedimiento para la formación de las decisiones políticas —es decir, de las decisiones vinculantes para toda la comunidad— más que una determinada ideología,”¹⁷⁴ la cual básicamente consiste en llegar de manera no violenta a decisiones

¹⁷¹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Gobierno,” en *Diccionario de política*, 710.

¹⁷² Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Autoridad,” en *Diccionario de política*, 119.

¹⁷³ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 17.

¹⁷⁴ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de Política*, 449.

colectivas a través de la participación más extensa posible de las partes interesadas. En palabras de Norberto Bobbio, son considerados característicos de la democracia ciertos ““universales de procedimiento,’ [entre los que destacan] la solución pacífica de los conflictos sociales, la eliminación hasta donde sea posible de la violencia institucional, la frecuente alternancia de la clase política [y] la tolerancia, [entre otros].”¹⁷⁵ La democracia es pues, un conjunto de criterios que idealmente deben normar la toma de decisiones colectivas — cualquiera que sea su naturaleza o contenido: político, cultural, económico, legal, etc.— que maximizan la libertad de los ciudadanos a través de la participación, no como actores secundarios supeditados al gobierno, sino como protagonistas del proceso de decisión, a la vez que se minimiza la función del gobierno a la de un mero gestor, tanto del propio proceso como de la implementación de los acuerdos alcanzados. Como veremos posteriormente, es precisamente por estos rasgos que la democracia figura en el título de nuestra tesis, como aquél modelo de gubernamental que puede ser gestado, revitalizado y restituido mediante el rescate, por parte de sus ciudadanos, de las reflexiones éticas que la disidencia pueda inspirarles. Precisamente una de las propuestas morales propias de la disidencia es, en palabras de Havel, “vivir en la verdad,”¹⁷⁶ frase que también forma parte del título de nuestra investigación y que analizaremos posteriormente a mayor detalle. No obstante, vale la pena mencionarlo en este momento, pues entre otras cosas la necesidad del disidente de “vivir en la verdad” se vincula con la libertad de pensamiento y acción, así como la reivindicación de la responsabilidad del individuo con respecto a los asuntos públicos —en contraposición a la apatía o la indiferencia de quien no se asume como agente activo de la vida pública—, principios que están hilvanados firmemente en el tejido embrionario de la democracia.

¹⁷⁵ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de política*, 449.

¹⁷⁶ Havel, *The Power of the Powerless*, 40 y 45.

Desde su ya mencionada etimología podemos identificar que fue en la antigua Grecia donde se gestó esta forma de ejercer el poder en la *polis*. De tal modo, el *ágora* (asamblea) era el espacio público donde los ciudadanos,¹⁷⁷ dotados de *parresía* (libertad de lenguaje), *isonomía* (igualdad ante la ley) e *isegoría* (igualdad de acceso y palabra en la asamblea), se reunían para dialogar y construir consensos basados en la participación directa y activa. Al respecto vale la pena destacar, a la luz de nuestro tema de investigación, que en el contexto de la democracia ateniense era condición *sine qua non* que los ciudadanos, no sólo tuvieran el acceso a la asamblea, sino también que fueran libres para expresar lo que quisieran, de manifestarse en conformidad o en disconformidad con las ideas de sus vecinos.

Con el principio de *parresía* —que se define como un valeroso ejercicio de honestidad a toda costa, permeado por una innegable coherencia entre el pensar, el hacer y el decir y orientado por el “cuidado de sí”—,¹⁷⁸ los griegos dejaban sentado que nada debía inhibir al participante de expresar su opinión, de modo que si éste optaba por restringirse o si un tercero mermaba tal facultad, el acuerdo resultante sería estéril e inválido. Teniendo en mente el bien común, era no sólo derecho sino responsabilidad de todo ciudadano, hacer oír sus opiniones por incómodas que fueran.

Etimológicamente, *parresiazesthai* significa “decir todo” —de *pan* (todo) y *rema* (lo que se dice) —. Aquél que usa la *parresía*, el *parresíastés*, es alguien que dice todo cuanto tiene en mente: que no oculta nada, sino que abre su corazón y su alma por completo a otras personas a través de su discurso. En la *parresía*, se presupone que el hablante proporciona un relato completo y exacto de lo que tiene en mente, de manera que quienes lo escuchen sean capaces de comprender exactamente lo que piensa el hablante [...]. El hablante hace manifiestamente

¹⁷⁷ Siguiendo a David Held, es importante puntualizar que el concepto ciudadano, que se entiende como “aquél que participa en la emisión de juicio y ocupa un puesto público” no abarcaba al total de la población adulta de la *polis*, sino que por el contrario, sólo los hombres libres (lo cual excluye a los esclavos y a las mujeres) podían participar en los asuntos políticos. David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity, 2006), 29.

¹⁷⁸ Al respecto resulta sumamente recomendable revisar el trabajo de Michel Foucault, *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Madrid: Ediciones Paidós Ibérica, 2004, 36 y 37, donde manifiesta la relevancia de la *parresía* en el funcionamiento de la *polis*, pero también como una toma de postura personal como producto de una profunda reflexión ética.

claro y obvio que lo que dice es su propia opinión. Y hace esto evitando cualquier forma retórica que pudiera velar lo que piensa.”¹⁷⁹

Como podemos constatar, la diferencia entre *parresía* y *disidencia* es que la *parresía* se enfrenta a la retórica con que el propio hablante pudiera velar la expresión de sus opiniones, a fin de protegerse; en cambio, la *disidencia* tiene como oponente a una ideología que pretende hacerse pasar por verdad, valiéndose de la retórica —al más puro estilo del sofista o del demagogo, para ponerlo en términos más contemporáneos— con el objeto de persuadir al oyente. Esta noción de intachable integridad es una de las lecciones de índole ética que debemos rescatar del estudio de la *disidencia*, entendiéndola como un fenómeno íntimamente ligado con la congruencia y la honestidad en el quehacer político. Si bien la *parresía* dista de ser sinónimo de ésta, comparte con ella del mismo espíritu de honestidad, coherencia, valor, sentido de responsabilidad y compromiso con la comunidad y con uno mismo, que solemos relacionar con la cultura democrática.

Debido a lo anterior, es difícil imaginarnos que existiera alguna época en que la democracia fuera vista con ojos de desprecio. Sin embargo, así fue. En la propia Grecia, cuna del término, el mismísimo Platón postulaba en *La República* que el gobierno debía quedar —idealmente— en manos de la figura del Rey-Filósofo y no de funcionarios electos por la plebe, pues “el tipo de manipulación emocional oficial que los líderes democráticos exitosos debían emplear para ganarse el apoyo de las ignorantes, emotivas y sucias masas requiere de educación sofista, la cual es inconsistente con la búsqueda de la verdad,”¹⁸⁰ a la que hemos aludido unas líneas atrás. La conclusión de Platón es que los filósofos deberían regir de manera no-democrática, legitimados, no por el voto popular, sino sólo por su conocimiento y capacidad racional consignados al servicio de la *polis*. A los gobernados no había que

¹⁷⁹ Foucault, *Discurso y verdad*, 36-37.

¹⁸⁰ Platón, *La República o el Estado*, (México, D.F.: Espasa-Calpe, 1989), 187 y Tucker, *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence*, 17. Traducción propia.

preguntárseles su opinión, pues ¿quién conocería más sobre cómo navegar en altamar, el capitán capaz de leer las estrellas en el cielo o los inexpertos marineros?¹⁸¹ Platón consideraba una tipología triple de los gobiernos que incluía a la monarquía —poder ejercido por uno—, la aristocracia —poder ejercido por unos pocos, los mejores— y la democracia —poder de muchos—, como las alternativas dignas de ser consideradas, la cuales jerarquiza de la mejor a la peor, del siguiente modo:

- ¿No es para nosotros la monarquía uno de los que entendemos por regímenes políticos?
- Sí.
- Y después de la monarquía puede citarse, a mi ver, la soberanía de unos pocos.
- ¿Cómo no?
- ¿Y no es un tercer tipo de gobierno el mando del pueblo, que se designa con el nombre de democracia?¹⁸²

Nótese que la democracia ocupa el último lugar. Así mismo, en *La República*, el filósofo plantea otra tipología, ahora de cinco regímenes en muy particular orden: la timocracia, la aristocracia, la oligarquía, la democracia y, como el inevitable resultado de ésta, la tiranía.¹⁸³ Si bien la ponderación de Platón resulta asombrosa y hasta decepcionante desde una mirada contemporánea, cobra sentido cuando se le pone en perspectiva histórica. En sus propias palabras,

“el gobierno se hace democrático cuando los pobres, consiguiendo la victoria sobre los ricos, degüellan a los unos, destierran a los otros, y reparten con los que quedan los cargos y la administración de los negocios, reparto que en estos gobiernos se arregla de ordinario por la suerte.”¹⁸⁴

Como podemos observar a través de sus textos, el filósofo ateniense era partidario de una filosofía de la historia regresiva, según la cual la etapa siguiente es una degeneración de la

¹⁸¹ Platón, *La República o el Estado*, 183.

¹⁸² Platón, *El Político*, 58.

¹⁸³ Platón, *La República o el Estado*, 251.

¹⁸⁴ Platón, *La República o el Estado*, 242.

anterior, mientras que la visión predominante en la actualidad —herencia del proyecto moderno— es progresiva, pues considera a la etapa siguiente como un perfeccionamiento de la anterior.¹⁸⁵ La democracia no es el régimen predilecto de este pensador, por ser resultado del progreso —y por tanto la descomposición— de las comunidades políticas, donde las masas imponen su fuerza numérica en vez de seguir el liderazgo del Rey-Filósofo propuesto en *La República*.¹⁸⁶ Y no estaba solo en este argumento, pues también Aristóteles clasificaba a la democracia entre las formas degenerativas del gobierno: para él, “la democracia era el mal ‘gobierno de los muchos’, dado que en la democracia los pobres gobiernan en su propio interés (en vez del interés general).”¹⁸⁷

Prestando oídos a las advertencias de Platón, pero también a nuestro propio interés en un modelo gubernamental que procure la libertad de los ciudadanos y tomando en cuenta las diferencias entre la organización política de las *polis* griegas y los Estados contemporáneos, antes de ensalzar a la democracia directa de los atenienses como el mejor modelo para el ejercicio del poder, no debemos perder de vista la advertencia que nos hace Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua*. Para poder hacer uso eficiente de sus facultades, “el ciudadano se entregaba por entero al Estado; le daba su sangre en la guerra; su tiempo en la paz; no tenía libertad de dejar de lado los asuntos públicos para ocuparse de los suyos propios [...] más bien tenía que cuidarlos para trabajar en beneficio de la ciudad.”¹⁸⁸ Es decir, la política no era una actividad ocasional que ocupara sólo una pequeña porción del tiempo de los ciudadanos griegos, sino una obligación de tiempo completo. Actualmente, resultaría difícil invertimos de esa manera en lo público, cuando el estilo de vida de las sociedades occidentales contemporáneas se caracteriza por el estrés y la saturación del tiempo en

¹⁸⁵ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 205.

¹⁸⁶ Carlos García Gual, “Platón,” en *Historia de la ética 1. De los griegos al renacimiento* (Barcelona: Crítica, 1988).

¹⁸⁷ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 170.

¹⁸⁸ Numa Denis Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua* (Madrid: EDAF, 1986), Vol. II, 152.

múltiples actividades de diversa índole. Diagnosticar si éstas son mejores o peores circunstancias con respecto a las de los griegos, al igual que sugerir la conveniencia de volver a vivir de ese modo, resulta ocioso. Simplemente, son contextos diferentes.

En atención a eso último, hay que distinguir entre la democracia directa y la democracia representativa o parlamentaria, en función de que la primera podía ser practicada de manera eficiente por los antiguos dado el tamaño y composición de su Estado, pero resulta insostenible y hasta peligrosa, para la libertad individual, en la modernidad. Así pues, la democracia representativa, “donde la tarea de hacer las leyes concierne no a todo el pueblo reunido en asamblea sino a un cuerpo restringido de representantes elegidos por aquellos ciudadanos a quienes se les reconozcan los derechos políticos,”¹⁸⁹ se ha convertido en la única viable y compatible con el Estado liberal, al cual, a su vez, podemos concebir como aquél que “garantiza algunos derechos fundamentales como los derechos de la libertad de pensamiento, de religión, de imprenta, de reunión, etc.”¹⁹⁰

Cuando nos referimos a la democracia liberal, aludimos a un modelo en que la participación política no absorbe al ciudadano hasta consumirlo, sino que, respetando su esfera privada y a la actividad económica que le da sustento, “va desde las formas más directas de gobierno popular (los referendos, por ejemplo) a las más representadas (la participación electoral), pasando por formas tan exóticas, como la no participación electoral como participación política, o la cultura política como forma de participación.”¹⁹¹ Es decir, a diferencia de la clásica democracia directa —en que todos los ciudadanos pueden y deben participar personalmente en todas las discusiones y tomas de decisiones—, la democracia de

¹⁸⁹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de política*, 446.

¹⁹⁰ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de política*, 446. Al respecto hay remitirnos a lo que ya hemos mencionado [antes de abordar la propuesta teórica de Hobbes] sobre lo que entendemos como atributos del liberalismo: maximización de la libertad individual, minimización de la intervención del Estado en la vida de los individuos y, por tanto, la caracterización de la esfera privada como intocable por el ejercicio del poder estatal.

¹⁹¹ Ángel Rivero, “Representación política y participación,” en Del Águila, Rafael, *Manual de ciencia política* (Madrid: Trotta, 2003), 209.

nuestros tiempos pretende ser representativa, pues en ella los ciudadanos eligen un número reducido de representantes, delegándoles la facultad de decidir en su nombre.¹⁹² De tal modo cuando la voluntad general opta por gestionar su poder político por medio del régimen de las mayorías, es indispensable que se instituya un gobierno “del pueblo, por el pueblo y para el pueblo,”¹⁹³ como atinadamente señaló Abraham Lincoln en el célebre *Gettysburg Address*.¹⁹⁴

Tal vez por esta razón y por el contexto histórico vigente, los precursores del liberalismo no se apresuraron a recomendar la democracia como la mejor forma de gobierno para cualquier Estado. Ejemplo de ello es *El Espíritu de las Leyes*, publicado en 1748, texto en el cual Montesquieu recomienda una de tres fórmulas. La república era lo propio para los pueblos de la antigüedad, el despotismo para los pueblos orientales y finalmente la monarquía para los grandes Estados de Europa, que se encontraba en plena expansión imperial.¹⁹⁵ Por su parte, Friedrich Hegel, en *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* —cuya publicación data de 1818— designó, no a la democracia sino a la monarquía constitucional como el régimen político más sofisticado al que pueda llegarse a lo largo del desarrollo histórico.¹⁹⁶ Recordemos que este autor propone tal modelo al pueblo alemán, rezagado del resto de Europa a consecuencia de la Guerra de los Treinta Años y la carencia de un Estado nacional moderno. A un año de que llegara su muerte, sus esperanzas se depositaban en la monarquía prusiana como potencial líder del desarticulado pueblo germano. Eventualmente las predicciones hegelianas se cumplieron cuando en 1871, la labor del Canciller de Hierro, Otto von Bismark se vio culminada con la unificación de Alemania y la coronación de

¹⁹² Crespo, José Antonio. “Democracia y Partidos Políticos,” en Baca Olamendi, *Léxico de la política*, 149.

¹⁹³ Abraham Lincoln, *The Gettysburg Address* (19 de Noviembre de 1863), Washington, D.C.: Library of Congress, <http://www.loc.gov/exhibits/gadd/images/Gettysburg-2.jpg> (acceso 7 de Diciembre de 2008)

¹⁹⁴ Nuevamente, recordemos la advertencia que nos hace a Sartori: hay que cuidarse de la ambigüedad en el uso de la palabra pueblo, pues puede prestarse a justificar la emergencia de regímenes distópicos, por demás lejanos del ideal democrático. Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 28 y 30.

¹⁹⁵ Charles-Louis de Secondat, barón de Montesquieu, “Libro III. De los Principios de los Tres Gobiernos,” en *Del Espíritu de las Leyes* (Madrid: Porrúa, 2003), 12-14.

¹⁹⁶ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 210.

Guillermo I como Emperador, en una exuberante ceremonia que, por cierto, se celebró en Versalles, tras la victoria en la Guerra Franco-Prusiana.¹⁹⁷

Para Hegel, la experiencia de la Revolución Francesa, pero sobre todo la emergencia de la ya mencionada Convención liderada por los jacobinos y sus sangrientas consecuencias, fue prueba de la inmensa dificultad que implica conjugar racionalmente la libertad del hombre con una equilibrada organización político-social. De ahí su apuesta por el esquema de la monarquía constitucional que, al pasar los años, comenzó a imponerse como el modelo a seguir en el viejo continente. Sin embargo en 1776, un fuerte y próspero gobierno de corte republicano comenzó a llamar la atención en los círculos intelectuales de Europa: el de las recién independizadas trece colonias inglesas en América y el nacimiento de lo que hoy conocemos como los Estados Unidos.¹⁹⁸ Fue entonces que la democracia liberal y representativa comenzó a perfilarse para ocupar el primer lugar en el podio de los gobiernos occidentales; sin embargo, a fin de no obviar, hemos de subrayar que el modelo que nosotros proponemos como la forma idónea de gobierno no es el régimen gubernamental estadounidense erigido en aquél entonces, ni mucho menos el que gobierno con el que dicho país se rige hoy en día.

Cuando hablamos de democracia liberal nos referimos a ésta como un ideal regulador, como el “deber ser” del ejercicio del poder público, a las reglas del juego, a los “universales de procedimiento” de los que hablaba Bobbio.¹⁹⁹ Sin embargo, como este mismo autor observa “ningún régimen histórico ha observado jamás completamente el dictado de todas estas reglas, y por eso es lícito hablar de regímenes más o menos democráticos.”²⁰⁰ Ya que hemos hablado tanto de Platón en estas últimas páginas, abusaremos nuevamente de su muy

¹⁹⁷ Magee, *Historia de la Filosofía*, 158.

¹⁹⁸ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 204.

¹⁹⁹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de política*, 449.

²⁰⁰ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de política*, 450.

completa obra filosófica para distinguir a la democracia como el ideal —el arquetipo inaccesible a los sentidos humanos pero concebible a través de la razón— y a los regímenes democráticos que manifiestan algunos rasgos del ideal sin ser equiparables a éste, pero que tienen existencia histórica y son parte del mundo sensible en que nos desenvolvemos día con día, limitados por nuestro cuerpo físico. Entonces, ¿qué es un régimen democrático? Juan José Linz responde así a nuestra pregunta:

Llamaremos a un sistema político democrático cuando permite la libre formulación de preferencias políticas, mediante el uso de formas básicas de asociación, información y comunicación, a propósito de la libre competencia entre líderes que validan a intervalos regulares y con medios no violentos su derecho a regir; un sistema democrático hace esto sin excluir ningún cargo político efectivo de la competencia y sin prohibir a miembro alguno de la comunidad política la expresión de sus preferencias por medio de normas que requieren el uso de la fuerza para su aplicación.²⁰¹

Es decir, los regímenes democráticos aspiran a cumplir con estos elementos rescatados por Linz que, a la vez, coinciden con los universales de procedimiento propuestos por Bobbio. Sin embargo, ningún régimen del mundo ha logrado la excelencia en todos y cada uno de los rubros. Tal vez cumplen en muy buena medida con unos, pero observan fallas ligeras o graves en otros. Es decir, son manifestaciones inconclusas de un ideal que orienta cada una de sus prácticas y motiva al esfuerzo y la mejora en asignaturas pendientes, pero que jamás ha sido alcanzado en el terreno empírico.

Ya hemos mencionado que la emergencia de Estados Unidos y su gobierno republicano atrajeron el interés del mundo político a la democracia liberal. Con el tiempo, los estadounidenses comenzaron a desempeñar un papel cada vez más relevante en la escena política mundial hasta convertirse en uno de sus personajes principales, a raíz de su posicionamiento como potencia hegemónica al final de la Primera Guerra Mundial, y de la

²⁰¹ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 58.

consolidación de este *status* tras el colapso del Muro de Berlín, seguido por el desplome del comunismo soviético dos años después. Es innegable que la política exterior norteamericana y el gran peso específico de dicha potencia en el panorama internacional contribuyeron a popularizar a la democracia liberal como modelo político a nivel mundial. En algunos casos, los pueblos del mundo han optado por este esquema de manera voluntaria, pero sería pecar de inocencia si no tomáramos en cuenta que también la potencia y sus aliados han exportado el ideal democrático a otras naciones valiéndose de su poderío militar y económico. Lo anterior es evidencia de que incluso el titán de las barras y las estrellas desoye los principios democráticos en su afán por imponer dicho modelo a otros pueblos, para servir a intereses económicos, ideológicos y geoestratégicos. Pero, ¿qué hace tan atractiva a la democracia a los ojos de quienes deciden tomarla como del modelo gubernamental al qué apuntar?

Linz identifica tres atributos democráticos dignos de consideración a la luz de nuestra investigación en torno a la disidencia: a) el uso de medios no violentos para gestionar el poder, b) la admisión —e incluso fomento— de la diversidad de opiniones y preferencias políticas y c) el que todo individuo perteneciente a la comunidad pueda —y deba— ser participe, tanto de la toma de decisiones colectivas como de formar parte del aparato estatal.

²⁰² A estos tres elementos, hay que agregar que la democracia también propone “una sociedad abierta donde la relación entre gobernantes y gobernados se base en la premisa de que el Estado está al servicio de los ciudadanos y no los ciudadanos al servicio del Estado; de que el gobierno existe para el pueblo y no viceversa.”²⁰³ En otras palabras, la “popularidad” de este sistema no radica en una moda, sino en necesidades políticas trazadas por la experiencia histórica, particularmente del último siglo.

²⁰² Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 58.

²⁰³ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 39.

La coronación de la democracia liberal como el modelo político ideal —prácticamente en el sentido del idealismo platónico— obedece al deseo de prevenir aquellas experiencias en que el ejercicio desmesurado del poder político ha impactado de manera negativa sobre la libertad del individuo, en distintos momentos y con diferentes matices a través de la historia de Occidente. En palabras de Giovanni Sartori, la democracia liberal “intenta resolver el problema de la opresión del hombre sobre el hombre, reivindicando para cada uno su libertad individual.”²⁰⁴ Esto es lo que hace de la democracia el ideal regulador de tantos regímenes a nivel mundial. A sabiendas de que los seres humanos somos “fácilmente seducidos por el poder” —como dice J.R.R. Tolkien²⁰⁵ en su épica trilogía de *El señor de los anillos*—, construir un régimen que, desde su origen, deje abierta la puerta al diálogo constante, a la pluralidad, a la aceptación de la naturaleza dinámica e imperfecta de cada uno de los miembros de la —también defectiva— sociedad, es la forma más viable de organizar a la vida política de una comunidad evitando, al mismo tiempo, el anquilosamiento de instituciones gubernamentales que de ninguna manera quieran renunciar al poder político, aunque su permanencia signifique el constante atropello a la dignidad humana de sus gobernados, la violación de sus derechos naturales y la imposibilidad del cambio. Sin embargo, es más sencillo decirlo que hacerlo. Como veremos más adelante, pese a su espíritu inclusivo y respetuoso de los derechos naturales del hombre, la democracia enfrenta hoy en día —en distintos países que aspiran a su realización— un sinnúmero de retos que podrían colocarla en el corto plazo, en una situación muy riesgosa y necesitada de atención urgente. Es precisamente en ese contexto que las reflexiones morales vinculadas con disidencia pueden convertirse en un factor relevante para su revitalización.

²⁰⁴ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 40.

²⁰⁵ J.R.R. Tolkien, *El señor de los anillos* (Barcelona: Minotauro, 1993).

En una democracia liberal, se espera que el ciudadano continúe siendo un miembro activo en la política, pero ya no desde el *ágora* —como ya hemos descrito que ocurría en la democracia clásica—, sino a través de las siguientes formas de participación, propias de la sociedad civil:

“a) la discusión política cotidiana y el seguimiento de la vida política; b) la participación en campañas electorales; c) el voto —elemento central y más obvio del sistema representativo—; d) la presión sobre los representantes políticos; e) la militancia en grupos y asociaciones; f) la participación en manifestaciones legales y g) las llamadas formas de “participación no convencional” que son la desobediencia civil y hasta las revueltas.”²⁰⁶

No perdamos de vista que el ciudadano de la democracia liberal recurre a la representatividad para hacerse presente en la vida política sin tener que hacerlo de forma directa. Es decir, no se dedica de tiempo completo a ella, sino que cede parte de sus facultades a representantes que se encargarán de llevar su voz a los foros de decisión designados por la comunidad.

No obstante —y esto es crucial para nuestro tema de estudio—, ello no implica que el ciudadano pueda o deba desentenderse de la responsabilidad de participar en el ejercicio del poder público, ni que por ello renuncie a la posibilidad de discordar con las decisiones tomadas por los representantes legítimos de la colectividad. Por el contrario, es su derecho y su obligación hacer uso de los mecanismos que Linz menciona para transmitir su punto de vista a los representantes y exigirles que éstos lo sornetan a discusión en los mencionados foros políticos. Naturalmente, puede ocurrir que el representante no comparta la opinión de sus representados; en tal caso, aquél podrá y deberá expresar su desacuerdo a título personal, haciendo uso de su derecho a una opinión, en tanto ciudadano, pero no podrá, en ningún momento, suplantar la voluntad general de sus representados con su voluntad particular. Esto

²⁰⁶ Ángel Rivero, “Representación Política y Participación,” 228.

sería abusar de la confianza que aquéllos le han brindado. Por su parte, los ciudadanos tienen la responsabilidad de supervisar a dicho servidor público, de nutrirle con sus opiniones, pero también de exigirle la rendición de cuentas, de modo que si su desempeño no ha sido digno de su oficio, pueda ser removido y privado de los poderes otorgados por ellos mismos.

Los mecanismos anteriormente enlistados por Linz son, por tanto, canales para el disenso que, de mantenerse abiertos y en uso, contribuyen a la sana relación entre gobernantes y gobernados, entre representantes y representados. Por desgracia, en la práctica puede ocurrir a) que los ciudadanos los desperdicien, recurriendo mínimamente a ellos y orillando al representante a adivinar sus intenciones o a suplantar la voluntad colectiva por la suya particular a falta de insumos con qué construir consensos, o bien, b) que los gobernantes proscriban definitivamente o inhiban de manera gradual el uso de los canales de participación a fin de suprimir opiniones disidentes que cuestionen su gestión del poder público, el cual cobrará tintes dictatoriales al llenar el vacío de poder que debiera ocupar la ciudadanía.

En el primer caso, estamos siendo testigos de un debilitamiento de la democracia que obliga a su revitalización a través de la participación ciudadana pues, de no atenderse en tiempo y forma, conducirá a la aniquilación de derechos arduamente obtenidos por quienes, a través de la historia, han defendido sus ideales. En el segundo, observamos este mismo fenómeno pero con matices aún más graves en tanto que, al ser suprimido el disenso se violenta la dignidad y libertad del individuo al impedirle regir su propio destino. El efecto se manifestará al inicio en la esfera pública, pero no tardará en repercutir en la escena privada para eventualmente transformarse en un acercamiento a la distopía. Por tanto, será imperante exigir la recuperación de los mecanismos y espacios de participación ya no a través del disenso —pues se han estrechado o eliminado los canales para éste— sino a través de la disidencia. Nos ocuparemos de la distinción entre ambos fenómenos —disenso y disidencia— en el siguiente capítulo pues la presencia de uno u otro será el síntoma que nos permitirá

diagnosticar qué tan grave es el riesgo que corre la democracia en un régimen dado o si no existe tal peligro por el momento.

En la década de 1940 —mientras buscaba una definición de la democracia acorde con sus manifestaciones contemporáneas— Joseph Alois Schumpeter se percató de la ocurrencia de fenómenos de disociación entre gobernantes y gobernados, como los que hemos descrito, que lo llevó a cuestionarse sobre la representatividad. A través de sus estudios, concluyó que las democracias ya no son el gobierno del pueblo sino el de un puñado de individuos, conocidos como políticos, encargados de las labores gubernamentales. Más aún, lo más importante de esta nueva democracia —a la que el autor denomina procedimental— no son las capacidades o cualidades de los políticos que representan al pueblo, sino el procedimiento por el cual acceden al poder político.²⁰⁷

Por su parte, Robert Dahl no llama democracia a esto, sino que designa como poliarquías a las sociedades pluralistas donde el funcionamiento democrático es posible a merced de la ausencia de concentración de poder. Así, las concibe como una notable regresión, a un solo paso de la aristocracia propuesta en la tipología platónica, la cual describe como un sistema en el que los políticos son seleccionados entre candidatos a través de procesos electorales tenidos por legítimos.²⁰⁸ De acuerdo con Dahl algo del espíritu democrático sobrevive en estas sociedades gracias a la articulación de dos elementos: la participación y la oposición.

El primero de éstos hace referencia a que los integrantes una nutrida proporción de la población adulta local sean considerados ciudadanos; el segundo se refiere a que los éstos deben tener la posibilidad de oponerse al gobierno —como ya hemos mencionado en páginas

²⁰⁷ Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York: Harper Torchbooks, 1942), 242-257. El concepto de democracia procedimental también será analizado a fondo por O'Donnell y Schmitter en *Transitions from Authoritarian Rule*, 8.

²⁰⁸ Robert A. Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989). Traducción propia.

anteriores— y cambiarlo mediante el voto. Tristemente, en este esquema la importancia de la representación incrementa pero la participación política queda restringida a una actividad de muy baja frecuencia que es la votación, y aunque los políticos tengan que representar en alguna medida —que lógicamente es cada vez menor— las preferencias de sus electores si pretenden seguir en sus puestos, el ejercicio de los derechos políticos destinados a influir sobre el gobierno se evaporan a pasos agigantados.²⁰⁹

Desde los puntos de vista de ambos autores cabe preguntarnos: ¿es acaso la democracia una más de las especies en peligro de extinción que necesita ser rescatada antes de que sea demasiado tarde? ¿Estamos viviendo una involución histórica, ya no hacia las formas “buenas” de la tipología platónica sino a las “malas,” como la tiranía, el despotismo y la oligarquía? Si Dahl tiene razón, entre la poliarquía y la oligarquía existe una diferencia mínima que las acerca peligrosamente a convertirse en regímenes claramente opuestos al ideal democrático, a menos que los ciudadanos hagan —hagamos— algo al respecto.

Para dar paso a la siguiente sección de este trabajo, es imperante volver a la diferenciación que Bobbio hace entre la democracia y los regímenes democráticos, para recordar que ningún régimen gubernamental ha seguido —ni seguirá— los criterios procedimentales de la primera al pie de la letra, sin embargo, se espera que aspiren a cumplir con la mayoría y busquen constantemente resarcir sus faltas. Sin embargo, ¿cuántos de estos rasgos pueden no estar presentes en el régimen para que, pese a ello podamos aún considerarlo como democrático? Según Bobbio, “no es posible establecer cuántas de estas reglas deben ser observadas para que un régimen pueda llamarse democrático; puede afirmarse solamente que un régimen que no observe ninguna no es por cierto un régimen democrático, al menos hasta que se mantenga firme el significado de procedimiento de

²⁰⁹ Ángel Rivero, “Representación Política y Participación,” 211.

democracia.”²¹⁰ No obstante, nosotros nos aventuramos a plantear en este momento que un régimen, en efecto, podrá llamarse democrático aunque haya violentado varias de las reglas ya mencionadas, pero hay una particularmente que simplemente no puede ser aniquilada: la facultad del ciudadano de disentir, es decir, de participar en la construcción del consenso para la toma de decisiones políticas aunque sus opiniones o propuestas sean diferentes a las de la mayoría y/o a las de quien gestiona el poder político en representación de sus ciudadanos, a los que concebimos como titulares de la soberanía. De violentarse esta norma a la que consideramos de vital importancia, estaremos ante un régimen no democrático y por tanto, los ciudadanos estarán sujetos a una forma de gobierno que, desde nuestro punto de vista, no es recomendable para preservar el equilibrio en la convivencia social ni para garantizar la dignidad y los derechos del ciudadano, particularmente, su libertad. A continuación exploraremos, precisamente, dicha articulación entre el consenso y el disenso.

1.5 El consenso y el disenso: dos caras de la misma moneda

Que ningún ciudadano se imponga y perpetúe en el ejercicio del poder y ésta será la última revolución.

—PORFIRIO DÍAZ, PLAN DE LA NORIA

La más vigorosa y efectiva fuerza para garantizar la conservación del poder en el largo plazo, no es la violencia en todas las formas desplegadas por los dominantes para controlar a los dominados, sino el consenso en todas las formas en que los dominados asumen su propia dominación.

—ROBERT FROST

Norberto Bobbio afirma que “un gobierno será fuerte si se funda en el consenso, mientras que ningún gobierno podrá subsistir a la larga si está constreñido a imponerse siempre por la fuerza.”²¹¹ El consenso al que el autor se refiere se caracteriza por estar

²¹⁰ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Democracia,” en *Diccionario de política*, 450.

²¹¹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Gobierno,” en *Diccionario de política*, 118.

constituido a partir del diálogo entre los diversos actores involucrados en la toma de decisiones, en condiciones de igualdad y libertad, de modo que sus opiniones y puntos de vista puedan ser tanto concurrentes como disidentes. Es decir, se trata de una creación nutrida, tanto por la coincidencia de intereses como por la diversidad de los mismos, en consideración de que ésta última enriquece la discusión y obliga a los dialogantes a hacer mejores propuestas y tomar mejores decisiones.

El consenso, por tanto, no puede ser de origen unidireccional ni puede considerarse como tal a la imposición de una sola perspectiva considerada como la única válida por quienes estén a cargo del ejercicio del poder, sino que es indispensable articularlo con el disenso. Recordemos que en las primeras páginas de esta investigación, cuando hablábamos de Leviatán, insistimos en que el poder conferido al Estado necesariamente debe provenir de la libre decisión y el consenso de los ciudadanos. Es precisamente por esto que Bobbio subraya que ningún régimen —sea o no considerado democrático— puede mantenerse en funciones prescindiendo del binomio consenso-disenso e instituyendo la voluntad de uno o de unos cuantos a través de la coerción. Si bien el uso de la fuerza pública es parte de las facultades gubernamentales, ésta no deberá ser puesta en contra de la ciudadanía si no es para defender sus propios intereses y no puede considerarse como tal nada que no surja del libre diálogo entre pares. Dicha coerción debe reservarse únicamente en caso de imperante necesidad, para la procuración del orden y la salvaguarda de los bienes morales y materiales de la comunidad. Debido a la inevitable dependencia que el Estado tiene para con el consenso, Hannah Arendt afirma que “las instituciones, [...] no son sino manifestaciones y materializaciones del poder, se petrifican y decaen tan pronto el poder del grupo deja de apoyarlas.”²¹² Con estas palabras, la autora nos convoca hacer una distinción entre la

²¹² Hannah Arendt, *Crisis de la República*, Madrid: Taurus, 1977, 27.

institucionalización de la violencia —que según Weber es la facultad defnitoria del Estado— y el poder.²¹³

En el sentido político, nos apegaremos a la definición de este último concepto acuñada por Max Weber, quien distingue entre poder, en su sentido sociológico, y el poder como dominación, que se refiere al plano político. La primera consiste en “la probabilidad de que un actor dentro de una relación social esté en una posición tal para llevar a cabo su propia voluntad pese a la resistencia y sin importar en qué se base tal probabilidad,”²¹⁴ mientras que la segunda “es la probabilidad de que una orden dada con un contenido específico sea obedecida por un grupo de personas.”²¹⁵ No obstante, como ya hemos dicho en el apartado sobre la autoridad y el ejercicio legítimo del poder, para que el Estado pueda instituirse deberá contar con la venia de los ciudadanos, quienes —como una misma entidad colectiva— delegan parte de su poder individual a favor de la autoridad estatal a fin de que ésta lo emplee a favor del bienestar de la colectividad y de todos los individuos que la conforman. El uso de la fuerza pública (nótese que no le llama violencia sino coerción) deberá darse única y exclusivamente en condiciones previamente estipuladas por un marco normativo que limita las facultades estatales.

Para Arendt, el poder, al cual concibe como capacidad humana de actuar en común y concertadamente, es enteramente consensual e inherente a toda comunidad política que pretende actuar en conjunto. En cambio, la violencia es su opuesto y aparece donde la legitimidad del poder estatal se erosiona.

El poder requiere del número mientras la violencia puede prescindir de él, ya que se apoya en sus instrumentos (armas o coerción). Estos instrumentos pueden ser, desde luego, muy eficientes en la consecución de la obediencia, ‘del cañón de un arma brotan las órdenes más

²¹³ Arendt, *Crisis de la República*, 30-32.

²¹⁴ Weber, *Economy and Society*, 53.

²¹⁵ Weber, *Economy and Society*, 53.

eficaces,' pero lo que nunca podrá surgir de ahí es el poder. La violencia en sí misma concluye en impotencia.²¹⁶

Es decir, el matiz sobre el que Arendt llama nuestra atención es que el Estado debe ejercer la coerción dentro del marco normativo creado por quienes le confieren voluntariamente la autoridad y, en consecuencia, le tienen por legítimo. Dicha coerción no debe jamás convertirse en violencia ni confundirse con ella. De llegar a ocurrir semejante aberración, será un síntoma de que la legitimidad ha desaparecido. Hablar de violencia supone que el Estado está haciendo uso de la fuerza pública en situaciones donde ello no está justificado ni permitido por la ley, lo cual significaría una violación al pacto social, un abuso de confianza por parte de la autoridad en contra de los ciudadanos, quienes tendrán todo el derecho de retirarle su apoyo.

Según el disidente Adam Michnik en sus *Cartas desde la prisión*, las prácticas empleadas por el Estado comunista polaco para lidiar con la emergencia del movimiento disidente de Solidaridad son ejemplo de este abuso. La impotencia política estatal para generar la obediencia por medio del consenso se hacía evidente a través de prácticas abiertamente violentas como la imposición de la llamada Declaración de Lealtad que todo ciudadano era obligado a firmar so pena de cárcel, el exilio impuesto a los supuestos enemigos del pueblo, la persecución contra los miembros de Solidaridad y otros movimientos disidentes, los cuales a su vez comenzaban a cobrar fuerza entre la comunidad obrera, pero carecían aún de mecanismos eficientes para hacer que el aparato gubernamental modificara y reconstruyera su relación con la ciudadanía. Al respecto, señalaba:

Al otro lado de la mesa [frente a Solidaridad], estaba su interlocutor, el cual no podía ser veraz, manejar la economía y ser fiel a su palabra; el cual sólo podía hacer una cosa: resquebrajar la solidaridad social. Este interlocutor había dominado este arte en los treinta y siete años de gobierno. Este interlocutor, la élite del poder, estaba en bancarrota moral y

²¹⁶ Arendt, *Crisis de la República*, 86.

financiera y era incapaz, dada su fragilidad política, de practicar cualquier tipo de política... El Estado polaco era un coloso con piernas de barro y manos de acero.²¹⁷

La metáfora acuñada por Michnik nos revela un gobierno carente de legitimidad, desvinculado de las necesidades y preocupaciones de sus gobernados, sordo a la voluntad general que ha perdido toda credibilidad para poder renegociar con sus interlocutores ciudadanos un nuevo pacto social. Se halla tan anquilosado que su único mecanismo para lidiar con el desacuerdo de sus gobernados es el uso de la violencia; el abuso de la fuerza coercitiva para silenciar a sus detractores y ocultar sus evidentes vicios y debilidades.

Un Estado así está condenado a perecer, pues simplemente no es sostenible forzar la obediencia de la población de manera permanente cuando ésta no obtiene ningún beneficio al abstenerse de hacer uso de su libertad, más allá de una irsufrible supervivencia y la falta de respeto a su dignidad. Este fue uno de los dilemas determinantes que nos llevó a elegir a la disidencia como tema de nuestra investigación. La nociva imitación de vida, privada de dignidad, de derechos y de libertades a la que hombres y mujeres de distintas latitudes y épocas han sido orillados, gracias a la emergencia de regímenes que han violentado el pacto social, no puede ni debe ser soportada por nadie.

Por tanto, es necesario que los ciudadanos, sabiéndose soberanos del poder político y haciendo uso de su inalienable libertad, acuerden que ha llegado el momento de exigir a sus gobernantes que devuelvan las facultades políticas que no son dignos de ejercer. Sin embargo, contra toda lógica, la historia nos ha demostrado que, antes de que los gobernados puedan unirse en el consenso sobre el que habrá de basarse esta exigencia, el gobierno buscará aferrarse al poder dejando atrás la coerción para ejercer una creciente violencia que pondrá a prueba la resistencia de los ciudadanos. De ahí que el propio Michnik señalara que, en el caso polaco, conforme más y más ciudadanos fueron uniéndose a Solidaridad ésta se convirtió en

²¹⁷ Michnik, *Letters from Prison*, 29. Traducción propia.

“un coloso con piernas de hierro y manos de barro.”²¹⁸ Tendría que pasar por un importante proceso de aprendizaje y reorganización para transformarse en una institución capaz de presentar un frente unido con propuestas y acciones claras para hacer frente al poderoso y estático gobierno totalitario.

Como eventualmente ocurrió en Polonia, lo ideal sería que toda la ciudadanía respondiera simultáneamente para exigir la restitución del poder político, la aplicación de sanciones contra los gobernantes que han incumplido en sus funciones y una reestructuración del pacto social. No obstante, esta toma de conciencia y su traducción en acciones requiere que unos cuantos se atrevan a convertirse en la punta de lanza que dé la primera estocada a la bestia estatal, a riesgo de convertirse en víctimas de la violencia que ésta volcará, como es de esperarse, contra cualquier amenaza al *status quo*.

Pese lo que pudiera suponerse, consideramos que dichos individuos no se caracterizarán por poseer cualidades sobrenaturales, sino simplemente por la clara conciencia sobre sí mismos y su relación con los demás y con la autoridad estatal que sólo brinda la reflexión ética. Nuevamente, coincidimos con Michnik cuando comenta: “no, esto no es heroísmo. Es mero sentido común. Bertolt Brecht decía, ‘Qué angustia para las naciones que necesiten tener sus héroes’ [...] El heroísmo supone excepcionalidad. [Se] necesita normalidad y ordinariez si se ha de resistir contra el imperio militar y policíaco [de un Estado totalitario].”²¹⁹ De tal modo, el saberse justo y digno merecedor de respeto, no debe ser cosa de hombres excepcionales y escasos, sino de todo ciudadano capaz de reconocerse como fin y no como medio del quehacer político; es menester de hombres y mujeres comunes no resignarse a vivir sin plenitud y con miedo a convertirse en víctimas, sino luchar apasionadamente por la libertad, puesto nadie puede ni tiene derecho a arrebatarlas.

²¹⁸ Michnik, *Letters from Prison*, 29. Traducción propia.

²¹⁹ Michnik, *Letters from Prison*, 11. Traducción propia.

Vale la pena hacer hincapié en que, por poco probable que parezca, cuando el Estado recurre a la violencia en contra de la ciudadanía, será sólo cuestión de tiempo para que la ciudadanía comience a cuestionar la pertinencia de continuar obedeciéndole. Es por esta razón que Habermas, por su parte, considera que, sin leyes e instituciones, convicciones, deliberaciones y consensos surgidos del grupo al que rige, ningún poder podrá mantenerse en el ejercicio de la política²²⁰. Y más que en ningún otro escenario, en un sistema democrático —donde se supone que los gobernantes están al servicio de los ciudadanos— el consenso creado a través del diálogo entre individuos libres debería erigirse como base indispensable de la legitimidad y la autoridad. ¿Pero ocurre realmente así?

Como ya hemos comentado cuando hablamos de la voluntad general, es relativamente sencillo caer en el error de imaginar que ésta ha sido conformada por el acuerdo unánime de todos los participantes, pero si bien esto pudiera alcanzarse en pequeñas agrupaciones sociales, es prácticamente imposible de lograr en el seno de las democracias modernas. Aun así, ello no significa que la toma de decisiones deba paralizarse o que los laudos generados por los representantes del pueblo carezcan de fundamento legal y moral. Por el contrario, el mecanismo que permite que la maquinaria de la democracia representativa siga funcionando es el consenso —articulado con el disenso—, el cual denota la construcción de un acuerdo en el seno de una sociedad política, a partir de los intereses propios de la colectividad y el libre diálogo entre sus integrantes.²²¹ En palabras de Bobbio, el funcionamiento del Estado dependerá de que se alcance un “consenso relativo a las cuestiones fundamentales que dirigen el funcionamiento del sistema,” al cual distingue del “consenso que tiene por objeto ciertos

²²⁰ Habermas, *La reconstrucción del materialismo histórico*, 266.

²²¹ Al inicio de este capítulo hemos ya hablado de la necesidad del consenso, particularmente cuando mencionábamos aquella cita donde Hobbes hacía referencia a la “pluralidad de votos” que posibilita la creación del Leviatán y la contención de las libertades del ser humano en estado natural, en aras de la evolución a un estado civil. No perdamos pues de vista que el consenso no debiera perder su naturaleza plural, en tanto que quienes le construyen son seres únicos e iguales ante la ley.

finés o instrumentos particulares.”²²² Esto significa que en cuanto exista un consenso en los fines, en lo esencial, una comunidad democrática podrá regirse armónicamente aunque no siempre obtenga el común acuerdo en los medios o mecanismos para alcanzarlos. Mas ¿cómo ha de distinguirse lo fundamental de lo que no lo es? ¿En qué aspectos será indispensable el consenso y en qué otros puede haber cabida para el desacuerdo? El propio Norberto Bobbio advierte que “puede haber cuestiones de dirección política tan controvertidas y con implicaciones tan generales como para acabar por comprometer las reglas fundamentales de funcionamiento del sistema, y transformar por lo tanto un conflicto político en una verdadera crisis de régimen.”²²³ En éstas, que tocan cuestiones de fondo, donde ceder ante el punto de vista de los otros, la obtención del consenso será más complicada que en situaciones donde las partes involucradas coinciden en los fines, pero no en los medios.

Sin duda, la unanimidad en todas las decisiones generaría menos preocupaciones, pero, debido a sus orígenes históricos, la democracia representativa “es pluralista, vive sobre la existencia, multiplicidad y vivacidad de las sociedades intermedias,”²²⁴ se trata de un modelo gubernamental que nació de la divergencia y la diversidad de opiniones y que, por tanto, en su deber ser, espera que exista diversidad de puntos de vista.²²⁵ Estos elementos hacen evidente el vínculo natural entre la democracia y el liberalismo, pues

el pensamiento liberal incorporó en su cuerpo doctrinal —caracterizado por la división de poderes como elemento constitutivo del orden político— el reconocimiento legítimo de la existencia de posiciones contrastantes, favoreciendo el desarrollo del disenso y el consenso [...] La doctrina de la política del liberalismo podría sintetizarse en la afirmación de que todo gobierno está limitado en sus poderes por el consenso de los gobernados.²²⁶

²²² Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Consenso,” en *Diccionario de política*, 315.

²²³ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Consenso,” en *Diccionario de política*, 316.

²²⁴ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 213.

²²⁵ Fieles a la promesa que hemos hecho en el apartado “Leviatán y la contención de la libertad” las siguientes líneas pretenden explorar en qué se transforma un Estado sin consenso.

²²⁶ Bastidas Colinas, Sabino, “Constitución” en Baca Olamendi, *Léxico de la política*, 100.

Ahora bien, dada la relevancia del consenso en este modelo, es fácil caer en el error de creer que todos los acuerdos deben ser unánimes para que la sociedad marche sobre ruedas, mientras que el desacuerdo —concebido incorrectamente como impedimento para el consenso y del que hablaremos más a fondo en un apartado posterior— ha de evitarse si se quiere lograr algo colectivamente. Sin embargo, a la luz de lo que hasta ahora hemos presentado en estas páginas, consideramos que pugnar por su desaparición es darle un “cheque en blanco” a los gestores del poder político, quienes poco a poco dejarán de considerar la opinión de los ciudadanos, a sabiendas de que éstos prefieren estar de acuerdo en todo, con tal de ahorrarse el debate y tener la sensación de vivir en una sociedad armónica. Esto es lo que el periodista español José Luis Cebrián llama “fundamentalismo democrático,” caracterizado por una dejadez política que adormece a la sociedad, allanando el terreno para el abuso del poder y que se concibe como

[...] una enfermedad de la democracia, pero también una amenaza para su continuidad. [...] Rodea de confortables convicciones a quienes lo practican, incapaces de cuestionarse la naturaleza última y el valor de sus actos, convencidos como están de que tienen la razón. Sus seguidores truecan con creencia la flexibilidad y el diálogo por el oportunismo y la logomaquia, con tal de obtener y conservar el poder, pues saben que fuera de él su fuerza y convicción es escasa y regalan a sus lacayos, como todas las doctrinas integristas, con el cielo de la felicidad y la satisfacción del deber cumplido.²²⁷

Es decir, el fundamentalismo democrático es un fenómeno que se presenta por la coincidencia de dos desafortunados comportamientos. Por un lado, una apatía y falta de responsabilidad de los ciudadanos que, con tal de no “perder su tiempo” en los asuntos públicos, se recluyen en la esfera privada, dejando aquéllos en las manos de funcionarios que no tendrán la presión de una colectividad que les exija rendir cuentas, siempre que se

²²⁷ José Luis Cebrián, “El Fundamentalismo Democrático,” *Nexos* (Ediciones Cal y Arena), no. 277 (Enero 2001), 47.

mantenga la apariencia de estabilidad. Por otra parte, dichos gobernantes se limitarán a fingir un cierto diálogo que no supondrá confrontaciones ni pondrá en riesgo la cómoda continuidad que brinda una sensación de certeza en los gobernados. Así pues, todos simulan: los ciudadanos aparentan estar conformes con la gestión estatal, y las autoridades actúan como si realmente trabajaran por y para ellos; y mientras la voluntad general se desmorona, cada quien da prioridad a sus intereses particulares para perjuicio de todos.

Al mismo tiempo, a través de este concepto, Cebrián nos alerta sobre la existencia de agentes mesiánicos prometen la materialización de la utopía a la población que —como si se tratase de una transacción entre narcotraficantes y un adicto a alguna sustancia psicotrópica—, cede su voluntad, sin importarle que eventualmente habrá de pagar un precio muy alto a cambio de la droga que acaba de consumir. A cambio de total sumisión, el régimen se comprometerá a resolver todos y cada uno de los problemas que pudieran angustiar a la ciudadanía. Poco a poco, la democracia terminará por erosionarse y los derechos y libertades por perderse hasta que un buen día, como en la novela de Saramago,²²⁸ los ciudadanos se percaten de su propia ceguera; lamentablemente, tal vez entonces ya sea demasiado tarde para salvar lo que antes daban por sentado.

El problema radica en que una vez cedido el poder político en su totalidad, no quedarán caminos para exigir la rendición de cuentas, ni para la imposición de sanciones a los servidores públicos que incumplan sus compromisos o abusen del poder. Eventualmente, los ciudadanos acabarán por ser víctimas de su propia indiferencia. De ahí que, como dice Bobbio, la posibilidad de disentir —que es mermada o eliminada por fenómenos como el fundamentalismo democrático— es el oxígeno que respira la democracia; sin él, morirá de asfixia dando lugar a la creación de regímenes de tipo autoritario donde “la disensión sobrevive sólo clandestinamente, tiene poquísima importancia exterior y conduce al

²²⁸ José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera* (Barcelona: Suma de Letras, 2011).

observador a sobrevaluar el éxito del sistema en la obtención de la adhesión de amplísimos estratos sociales.²²⁹

A propósito, es menester dedicar algunas líneas al artículo de Franco Alberoni, *Democracia quiere decir disenso*, donde el autor señala que “la democracia es un sistema político que presupone el disenso. Ella requiere del consenso en un solo punto, sobre las reglas de la contienda,” en tanto que en Occidente, por democracia “se entiende un sistema político en el que no hay consenso, sino disenso, competencia, concurrencia.”²³⁰ A partir de estas palabras, Bobbio se pregunta: “¿qué es lo que se debe hacer con las personas que disienten una vez que se ha admitido que el consenso unánime es imposible y que ahí donde se dice que [éste] existe es un consenso manipulado, maniobrado y, por tanto, ficticio? ¿Es el consenso de quien —para repetir la famosa frase de Rousseau— es obligado a ser libre? ¿Qué valor tiene el consenso donde el disenso está prohibido?”²³¹ Si bien abordaremos la respuesta a estas preguntas posteriormente, es importante adelantar que, en la opinión de dicho autor —la cual compartimos—, en un sistema basado en el consenso no puede dejar de haber disenso y que lo que un régimen decida hacer con sus disidentes —aniquilarlos, silenciarlos, escucharlos o dejarlos en libertad conviviendo con los demás— “es la prueba de fuego de un régimen democrático.”²³²

La absoluta cohesión lograda gracias a que nadie puede opinar en contra del sistema no es un consenso, sino una mera imposición. Por ello, el disenso no debe ser despreciado como la “piedra en el zapato” que empobrece la toma de decisiones unánimes y por tanto debe erradicarse, sino como un elemento valioso que nutre y hace aún más sólido el consenso, contribuyendo al mantenimiento del régimen, al ofrecerle la “oportunidad de desahogar los

²²⁹ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Consenso,” en *Diccionario de política*, 316.

²³⁰ Franco Alberoni, “Democracia vuol dire dissenso.” *Corriere della Sera*. 9 de Enero de 1977, s/n.

²³¹ Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia* (México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2001), 71.

²³² Bobbio, *El futuro de la democracia*, 71.

motivos de descontento existentes entre los miembros de la sociedad”²³³ y/o de señalarle aquello que requiera apuntalarse, en beneficio de la estabilidad y mejora del sistema. Así pues, en la medida en que el disenso haga su aparición en los foros de debate público, contribuirá a identificar posibles desventajas en los acuerdos propuestos por la mayoría y/o por los gestores del poder público, a anticipar retos futuros, a la toma de decisiones más asertivas y mejor informadas que, además reflejen puntos de vista diversos y diferentes. Así, la voluntad general tendrá un tejido más consistente y se velará de manera más efectiva por el bien común.

De esta manera, tanto Cebrián como Bobbio hacen hincapié en la relevancia de la libertad como fin último de la divergencia de opiniones, pues la desaparición de ésta implica que aquélla no pueda ser ejercitada. Estaremos entonces ante una violación a los derechos civiles que le son propios a todo ciudadano en tanto partícipe de la organización que da vida al Estado; pero más grave aún, al coartar la libertad, también hallaremos que se violentan los derechos naturales, propios de todo individuo en tanto ser humano. Es por esta razón que la noción de libertad goza de tal relevancia en el título de este trabajo, ya que

la democracia [...] denota un sistema político caracterizado por la ausencia de todo poder “adscrito,” y más exactamente por un sistema que gira en torno a este principio: que nadie puede detentar a título propio e irrevocable el poder. Precisamente porque se repudia el principio autocrático, el axioma democrático es que el poder del hombre sólo puede ser atribuido únicamente por el reconocimiento y la investidura de los demás.²³⁴

A través de estas líneas pretendemos subrayar la importancia que tiene el consenso en el seno de una sociedad democrática, pero también a recalcar que es igualmente vital la existencia del disenso, en tanto expresión del libre albedrío, al cual bien pudiéramos concebir como el combustible que reaviva la flama del diálogo político. Ambos elementos son dos

²³³ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Disensión,” en *Diccionario de política*, 507.

²³⁴ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 159.

caras de la misma moneda en el sentido de que no hay consenso si quien tiene que darlo no es libre para disentir —haciendo uso responsable de tal libertad—, por ello el consenso pierde también todo valor democrático si no produce de un abanico de alternativas entre las que ejercer una opción.

Cabe destacar la importancia de identificar y evitar el desarrollo de las llamadas “democracias por deficiencia, democracias delgadas o democracias de baja intensidad, [en las que] los gobiernos que derivan su mandato inicial de elecciones populares se ven tentados a gobernar ‘por encima’ de los partidos, las legislaturas, los tribunales, los grupos de interés o las organizaciones de la sociedad civil”²³⁵ pues, pese a ser legítimas en principio, las altas expectativas de los electores puestas sobre los hombros de sus gobernantes a iniciativa suya, “plantea[n] el peligro de un desplazamiento hacia la renovación de gobiernos autoritarios.”²³⁶ Como ya hemos discutido, no por el hecho de hacerse llamar democráticos los regímenes son tales; por el contrario, tal declaración debe tomarse más como un punto de partida que como uno de llegada, pues será indispensable conformar una cultura democrática basada en valores (responsabilidad, honestidad, respeto por la diversidad, etc.) generando las instituciones necesarias para velar por ellos (como partidos políticos, organizaciones civiles, asambleas y consejos ciudadanos, sindicatos, fundaciones, empresas) y ejercitar diariamente acciones (participación ciudadana, diálogo, rendición de cuentas, entre otras) coherentes con ella.

Dado lo anterior, la conformación de una cultura de la democracia requiere de constantes y bien orientados esfuerzos. Como todo proceso que apunta a un objetivo tan ambicioso, experimentará altibajos y siempre tendrá presente la incertidumbre, tanto del éxito como del fracaso, pero no por ello debe pensarse que la lucha carece de sentido. Así, siguiendo la teoría etimológica de Platón, la democracia está en el mundo de las ideas,

²³⁵ Silvestre Cortés Guzmán, *Democracia y Gobernabilidad* (México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México - Facultad de Estudios Superiores Acatlán, 2005), 208.

²³⁶ Cortés Guzmán, *Democracia y Gobernabilidad*, 209.

mientras que en el mundo sensible sólo se puede dar cuenta de los regímenes democráticos o las democracias, las cuales, distan mucho de la perfección. Tristemente, “en su gris funcionamiento cotidiano, a menudo merecen poco crédito. Pero una cosa es quejarse de su actuación cotidiana y otra desacreditarlas por principio [...]. La ingratitud que parece caracterizar al hombre contemporáneo y la desilusión que acompaña con frecuencia a los experimentos democráticos son también el culatazo de una promesa demasiado inalcanzable para mantenerse.”²³⁷ De tal modo, como ya hemos analizado en este capítulo, dar vida práctica a la democracia ideal es imposible, pero su naturaleza ideal no debe desanimarnos de pretenderla, pues cejar en el intento es un paso más rumbo a la perdición; rendirse en la búsqueda del sueño puede ser la ruta más corta a la pesadilla; es ahí donde damos inicio al siguiente apartado de esta investigación.

²³⁷ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 67-68.

CAPÍTULO 2. HOMBRES DE LUZ EN TIEMPOS DE OSCURIDAD

Vosotros, que surgiréis del marasmo en el que nosotros nos hemos hundido, cuando habléis de vuestras debilidades, pensad también en los tiempos de oscuridad de los que os habéis escapado. Cambiábamos de país como de zapatos a través de las guerras de clases, y nos desesperábamos donde sólo había injusticia y nadie se alzaba contra ella. Y, sin embargo, sabíamos que también el odio contra la bajeza desfigura la cara. [...] Pero vosotros, cuando lleguen los tiempos en que el hombre sea amigo del hombre, pensad en nosotros con indulgencia.

—BERTOLT BRECHT, A LOS HOMBRES FUTUROS.

En enero de 1968 Hannah Arendt publicó una colección de ensayos sobre once personajes (una mujer y diez hombres)²³⁸ que, como mariposas atrapadas en los engranes de una maquinaria, “lucharon, se tambalearon y tropezaron debido a sus circunstancias y su demonio particular, para ser después de todo y a veces a pesar de ellos, fieles a sí mismos y a sus aspiraciones más profundas.”²³⁹ Su común denominador es haber vivido en un tiempo histórico brutal —la primera mitad del siglo XX—, caracterizada por dos guerras mundiales, una grave crisis económica que estalló en 1929 y el ascenso al poder de regímenes no democráticos en diversos países del orbe. En ese contexto, cada uno de los personajes sobre quienes Arendt escribe fueron puestos a prueba, a asumir una postura coherente con sus orígenes, sus convicciones políticas, su vocación como intelectuales o su responsabilidad como líderes de opinión, aunque ello significara congraciarse o, por el contrario, convertirse en disidentes al declararse abiertamente en contra de las ideologías de turno y sus representantes.

A lo largo de las páginas escritas por Arendt descubrimos que, obligados a pasar por intensos dilemas morales a causa de sus circunstancias históricas, estos personajes tuvieron

²³⁸ Destacan entre ellos Rosa Luxemburgo, Bertolt Brecht, el Papa Juan XXIII, Hermann Broch, Karl Jaspers, Isak Dinesen (pseudónimo de Karen Christence Blixen-Finecke) y Walter Benjamin. Hannah Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Barcelona, Cataluña: Gedisa, 1990).

²³⁹ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 4.

que poner a prueba su entereza moral y lamentablemente, no todos salieron airosos. Algunos de ellos prefirieron sufrir terribles consecuencias con tal de mantenerse fieles a sus principios, mientras que otros se vieron obligados a hacerlos a un lado y, gracias a ello, salvar la vida o tal vez evitar severos castigos. Al respecto llama nuestra atención que, para Arendt, quienes optaron por pactar con el régimen de turno, en realidad infligieron contra sí mismos castigos más terribles y dolorosos que el exilio,²⁴⁰ el encarcelamiento, la tortura o el asesinato, pues desde su punto de vista —el cual compartimos— sacrificar la libertad creativa y la dignidad en que ésta se rige, es peor que la misma muerte. No obstante, la autora no reflexiona sobre las decisiones de estos personajes con tono acusador, sino pidiendo al lector prudencia al admirar los aciertos y benevolencia al juzgar los yerros de éstos que no son más que hombres (y mujeres) en “tiempos de oscuridad,” preguntándonos qué hubiéramos hecho nosotros en su lugar e instándonos a reflexionar y decidir con sabiduría.

Es precisamente con base en esta interrogación que nace nuestro interés por la disidencia y los disidentes, en tanto que disidir, particularmente en el contexto en que estos personajes se atreven a hacerlo, pudiera resultar enormemente riesgoso para la integridad física y moral de cualquier persona. Y sin embargo, pese a la adversidad han existido hombres y mujeres como Alexander Solzhenitzyn, Andrei Sakharov, Jan Patocka, Václav Havel, Lech Walesa, Dionisio Ridruejo, José Luis Aranguren, Sophie y Hans Scholl, Martin Niemöller, Giacomo Matteotti y muchos más que se han vuelto disidentes a sabiendas del precio que tal vez habrían de pagar por atreverse a defender la libertad y la dignidad, tanto propia como ajena, de cara al abuso del poder político. ¿Qué circunstancias tendrían que haber reinado en su entorno como para hacerles ver, a éstos y otros individuos, que era necesario denunciar al régimen de turno en nombre de la dignidad, los derechos humanos y la libertad política? ¿Qué

²⁴⁰ El exilio como pérdida será también un elemento que analizaremos con más detalle en el siguiente capítulo a la luz de que ésta es una consecuencia común experimentada por los disidentes, ya sea por elección propia o porque han sido expulsados por los gobiernos contra los que osan levantarse.

elementos comparten aquéllos regímenes que, durante el siglo XX, ocasionaron la emergencia de movimientos disidentes como los encabezados por estos y otros personajes?

Tomando prestada una frase de Bertolt Brecht, en su poema *A los hombres futuros* — del que rescatamos algunas líneas a modo de epígrafe para este capítulo— Arendt llama “oscura” a una controvertida etapa de la historia contemporánea, pues en ella reinó “el desorden, el hambre, las masacres y asesinatos, el ultraje por encima de la injusticia y la desesperación.”²⁴¹ No obstante, esto no ocurrió de manera generalizada en todo el mundo, sino que se concentró en algunos países en los cuales se establecieron determinados regímenes no democráticos a los que dedicaremos en este capítulo, pues consideramos que en su seno hemos de encontrar a disidentes cuyas ideas y acciones nos sirvan como aprendizajes para revitalizar a la democracia y prevenir que la oscuridad a la que Arendt se refiere se adueñe de cualquier otra comunidad en el futuro.

Todos estos gobiernos son distintos entre sí pero comparten algunos rasgos en común, entre los que destaca una innegable brutalidad que

no era en absoluto visible a todos y además no era nada fácil [de percibir]; porque hasta el momento mismo en que la catástrofe se echó encima de todo y de todos, permaneció encubierta, no por las realidades sino por la gran eficiencia del discurso y el lenguaje ambiguo de casi todos los representantes oficiales, quienes continuamente y en muchas variaciones ingeniosas hacían desaparecer con sus explicaciones los hechos desagradables y la legítima preocupación.²⁴²

Con estas líneas, la pensadora nos deja entrever que bajo un manto de falsa estabilidad política y disfrazada de una aparente armonía proclamada por el discurso oficial, aquellos regímenes encubrían una tenebrosa realidad que corrompió gravemente la relación entre gobernantes y gobernados. La brutalidad ejercida por tales aparatos gubernamentales, se

²⁴¹ Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 9.

²⁴² Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, 10.

convirtió en el caldo de cultivo para los dilemas discutidos por Arendt. La naturaleza de dichos regímenes tiene relevancia para nosotros, pues, como ya hemos declarado anteriormente, nuestra tesis versa sobre los disidentes, aquéllos que —como algunos de los personajes estudiados por Arendt y como los que hemos mencionado hace algunas líneas—, en vez de someterse y guardar silencio, decidieron encender la luz de la verdad, de la vida, de la creatividad y la esperanza aun cuando a su alrededor imperaran las tinieblas de la opresión.

Arendt no es la única que habla de penumbras para referirse a la era de los regímenes autocráticos del siglo XX, pues el disidente checoslovaco Václav Havel parece haber tenido en mente una imagen similar cuando, haciendo eco a una famosa frase de Karl Marx, escribió: “Un espectro recorre Europa Oriental: el espectro de lo que en Occidente llaman ‘disidencia.’”²⁴³ No obstante, como él mismo afirma, para comprender en qué consiste este fenómeno, es vital percatarnos que “no apareció de la nada. Es una natural e inevitable consecuencia de [una particular] fase histórica y del sistema que ronda.”²⁴⁴ Por ello, antes de entrar de lleno en el estudio de la disidencia, los disidentes, y el potencial de ambos como catalizadores una cultura democrática “es fundamental examinar la naturaleza del poder en las circunstancias en que éstos operan.”²⁴⁵ Así pues, siguiendo la sugerencia de Havel e inspirados por Arendt, en este segundo capítulo de nuestra investigación atenderemos dos problemáticas.

En primer término nos ocuparemos de los sistemas en cuyo seno se gestó la ya mencionada oscuridad que cubrió a Europa durante buena parte del siglo pasado. Concretamente nos ocuparemos del fascismo italiano, el nacionalsocialismo alemán, el franquismo español, y el comunismo soviético —todos ellos surgidos entre 1918 y 1939—, pero también incluiremos aquellos regímenes que, auspiciados por la URSS, se impusieron en

²⁴³ Havel, *The Power of the Powerless*, 23.

²⁴⁴ Havel, *The Power of the Powerless*, 23.

²⁴⁵ Havel, *The Power of the Powerless*, 23.

sus países satélite desde 1945 hasta 1991.²⁴⁶ Hemos elegido estos regímenes pues, a nuestro juicio, todos ellos comparten elementos similares que les convierten en ejemplos opuestos a lo que ya hemos presentado como el modelo gubernamental más adecuado para el cuidado de la libertad y la dignidad humana. Identificaremos cuál es su relación con el ideal de la democracia liberal, a partir de su cercanía y/o su lejanía con respecto a ella y, sobre todo, intentaremos detectar qué comunes denominadores les convierten en regímenes no democráticos —como hasta ahora les hemos llamado— y si acaso éste es el nombre más adecuado para ellos.

En segunda instancia elaboraremos una tipología de dichos regímenes, a fin de reconocerles en sus características principales y diferenciarles entre sí. Debido a lo anterior este capítulo será de crucial importancia para nuestra investigación pues, una vez situados en estos tiempos y lugares concretos, en el capítulo tercero nos daremos a la tarea de definir y examinar a profundidad a nuestro objeto de estudio: aquellos hombres y mujeres que, en tiempos de oscuridad, se hacen acreedores al nombre de disidentes. ¿Qué rasgos comparten? ¿Qué objetivos persiguen? ¿Qué les motiva a la disidencia? ¿Qué relevancia histórica tienen y cómo se les conserva en los anales de la memoria colectiva? ¿Acaso podemos encontrar disidentes también en el seno de regímenes que buscan ser democráticos y se reconocen como tales? Pero aunque estas sean preguntas cruciales para nuestra tesis, su respuesta se volvería imposible a menos que, a través de las siguientes páginas, logremos comprender la naturaleza de los regímenes en los que la disidencia emerge y actúa.

A la luz de lo anterior, es pertinente explicar por qué buscamos a los disidentes —y por tanto sus propuestas éticas de cara a la democracia— remitiéndonos a dichos regímenes

²⁴⁶ Nos referimos a Hungría, Checoslovaquia, Polonia, Rumania, Bulgaria, Cuba e incluso Yugoslavia, que si bien no se contaba como miembro del Pacto de Varsovia, sí detentó un régimen de corte comunista con tendencias antidemocráticas. De este grupo hemos excluido a dos miembros del Pacto de Varsovia: Mongolia y Vietnam, por tratarse de culturas no occidentales y con procesos históricos sumamente diferentes a los del resto de los países estudiados.

no democráticos, y no a contextos donde la democracia no sólo es deseable sino hasta cierto punto una realidad. Sirva la siguiente analogía para esclarecer este punto: es como si un biólogo estudiara el ecosistema del desierto para poder reconocer la vital importancia del agua, en vez de hacerlo en la selva. Es decir, consideramos que idealmente los regímenes democráticos dan la bienvenida y fomentan el disenso, de modo que la disidencia se vuelva innecesaria; y viceversa: la extinción del disenso es síntoma de anti-democratización, y con ello, emerge la necesidad de recurrir a la disidencia. De hecho, Barbara Falk coincide con nosotros en la elección del terreno a explorar cuando señala que “Europa Central y Oriental han sido el laboratorio político del siglo XX por excelencia, la pista de pruebas del fascismo y el comunismo autoritario. [De modo que] si existe una conexión intrínseca entre los eventos políticos y las ideas que los inspiran, resulta razonable que éste sea el lugar de nacimiento de teorías políticas endémicas,” entre las que, en opinión de la autora, figura el pensamiento propio de la disidencia.²⁴⁷

Lamentablemente, la frontera entre los regímenes democráticos y los anti-democráticos es un hondo precipicio que por momentos pudiera parecer lejano y poco peligroso, pero en el que pudiésemos caer si no tenemos la precaución de mantenernos a distancia. Por ello, si hemos de ir en pos de la disidencia y los disidentes, y de las lecciones que de su estudio puedan desprenderse para acercarnos, lo más posible al ideal democrático a partir de la reflexión ética, el mejor lugar para hallarlos será a la sombra de la “no democracia.”²⁴⁸ Hacia ese mundo de tinieblas nos dirigimos en nuestra búsqueda por la luz.

²⁴⁷ Barbara J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence*, 18.

²⁴⁸ Recordemos que, finalmente, la razón por la que nos interesa rescatar las enseñanzas éticas de la disidencia es para poder aplicarlas en una sociedad que se dice democrática, a fin de evitar –mediante la construcción de una “cultura de la democracia”- que ésta se desvirtúe y se transforme en una autocracia. De ahí la importancia de conocer los síntomas que evidencian la emergencia de un régimen autocrático en una comunidad.

2.1 Cuando la utopía se transforma en distopía

La utopía está en el horizonte. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine nunca la alcanzaré ¿Para que sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar.

—EDUARDO GALEANO

Pocas palabras hay en el vocabulario de la política que estimulen la imaginación y la creatividad con tanta fuerza como el término *utopía* —acuñado en 1516 por el humanista inglés Tomás Moro— con el cual frecuentemente se vincula a la democracia. Originalmente, el vocablo de extracción latina, que se traduce como “ningún lugar,” fue inventado para dar nombre a una isla imaginaria en la que, gracias a la magia de la literatura, el autor dio vida a una sociedad ideal, conformada por los *alaopolitas* (“ciudadanos sin ciudad”) y gobernada por el príncipe Ademo (“sin pueblo”) desde la ciudad capital de Amaurota (“entre nieblas”), a orillas del río Anhidro (“sin agua”).²⁴⁹

Se trataba del lugar donde era posible la igualdad, la justicia, el orden, la libertad, la concordia y la fraternidad, y donde la corrupción, la pobreza, la intolerancia y la traición no tenían cabida. Ahí, lejos de las cuitas que asolaban a cualquier sociedad de ayer, hoy y mañana, *Utopía* se erigía con cada trazo de la pluma de Moro como una crítica a la política real y como la representación de lo que “ojalá pudiera ser.” El ingenioso humanista sólo llamó a su maravillosa ínsula *Utopía* para denotar que no hablaba de ningún país en particular, aunque abundan en el texto pistas que aluden a la Inglaterra de los Tudor.

Sin embargo, con el tiempo, el adjetivo “utópico” comenzó a emplearse para designar a cualquier plan, proyecto, doctrina o sistema que, aunque apetecible, resulta irrealizable

²⁴⁹ J. Aurelio Herrera, “Prólogo,” en Tomás Moro, *Utopía* (Buenos Aires: Longseller, 2004), Hernández, *Vértigo comunicacional*, 16.

desde el momento de su formulación.²⁵⁰ Moro no fue el primero en proponer una sociedad ideal ni tampoco sería el último; ya Platón lo había hecho muchos siglos atrás con *La República* y San Agustín también había propuesto *La Ciudad de Dios*, antes de que *Utopía* fuese publicada. Posteriormente, el ejercicio ha sido emulado por autores tan diversos como Tommaso Campanella en *La Ciudad del Sol*, Jonathan Swift en *Los Viajes de Gulliver* o Lois Lowry en *El Dador*,²⁵¹ no obstante, fue a través de la literatura que éstos y muchos más autores comenzaron a preguntarse sobre la pertinencia de construir una sociedad ideal sin conflictos y sin diferencias que generaran tensión entre sus integrantes. Bajo esta duda nacieron obras como *Un Mundo Feliz* de Aldous Huxley, *1984* de George Orwell, *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury²⁵² y expresiones más recientes plasmadas en celuloide como *Metrópolis* de Fritz Lang y su esposa Thea von Harbou o *V de Venganza* de los Hermanos Wachowski²⁵³ que nos muestran el lado oscuro de estas inmaculadas sociedades.

Entre estas obras y autores hay que incluir y destacar, *The Captive Mind*²⁵⁴ del poeta polaco Cezlaw Milosz, la cual a su vez se convirtió en una de las obras icónicas de la crítica al estalinismo y cuya importancia es de proporciones “bíblicas”²⁵⁵ para la construcción del pensamiento disidente en Europa Central y su reconocimiento por parte de Occidente. Desde

²⁵⁰ Real Academia Española, “Utopía.”

²⁵¹ Juan Manuel Herreros López, “San Agustín: La ciudad de Dios,” en *Filosofía política: las grandes obras*, 281-296 (Madrid: Librería-Editorial Dykinson, 2006); Tommaso Campanella, *La ciudad del sol* (Madrid: Akal, 2006); Jonathan Swift, *Los viajes de Gulliver* (Londres: Ladybird Books, 1990); Lois Lowry, *El dador* (Charlotte: Baker & Taylor - CATS, 2009).

²⁵² Aldous Huxley, *Un mundo feliz* (Madrid: Debolsillo, 2004); George Orwell, *1984* (Barcelona: Destino, 2004); Ray Bradbury, *Fahrenheit 451* (Barcelona: Planeta/Minotauro, 2005).

²⁵³ Thea Von Harbou, *Metrópolis*, dirigida por Fritz Lang, 1927; Andy Wachowski, Lana Wachowski y David Lloyd, *V de Venganza*, dirigida por James McTeigue, 2006.

²⁵⁴ Cezlaw Milosz, *The Captive Mind* (Nueva York, NY: Vintage Books / Random House, 1951). Es importante señalar que *The Captive Mind* escrito y publicado por Milosz tras su defección a Francia, país al que solicitó asilo político mientras se desempeñaba como agregado cultural del gobierno comunista polaco en París. En un discurso ante el Congreso para la Libertad Cultural —citado por James Atlas del New York Times—, Milosz declaró: “He rechazado la nueva fe porque la práctica de la mentira es uno de sus principales mandamientos y el realismo socialista no es otra cosa que un nombre distinto para una mentira.” En 1960 Milosz aceptó una posición en la Universidad de California en Berkeley y se nacionalizó estadounidense en 1970. Diez años más tarde fue galardonado con el Premio Nobel a la Literatura. The Poetry Foundation, *Cezlaw Milosz: Biography*, 3 de Enero de 2011, <http://www.poetryfoundation.org/bio/cezslaw-milosz> (acceso 9 de Febrero de 2012). Traducción propia.

²⁵⁵ Barbara J. Falk, *The Dilemmas of Dissidence*, 18.

el primer capítulo de *The Captive Mind* se aprecia la relevancia que Milosz otorga al pensamiento independiente; en éste, el autor narra la historia de la “píldora de Murti-Bing,” un mágico remedio, elaborado por un filósofo mongol del mismo nombre, que al ser ingerido provoca la completa felicidad de las personas, pues es capaz de modificar, de manera instantánea e indolora, su “filosofía de vida,” de modo que

un hombre que usara estas píldoras cambiaría completamente. Se vería sereno y feliz. Los problemas con los que habría lidiado hasta entonces, de pronto parecerían superficiales y sin importancia. Sonreiría indulgentemente a aquéllos que continuaran preocupándose por ellos. [...] Un hombre que tragara píldoras de Murti-Bing se volvería inmune a cualquier inquietud metafísica.²⁵⁶

Las píldoras de Murti-Bing originalmente son parte de la trama de la novela futurista *Insatiability* de Stanislaw Ignacy Witkiewicz²⁵⁷ pero Milosz las retoma como una metáfora de la ideología y su nocivo efecto en la capacidad creativa de los intelectuales. Según el análisis del poeta polaco, al caer bajo el influjo de la ideología, el intelectual pierde la curiosidad, la insaciabilidad de conocimiento que ha de motivar su pensamiento, la creatividad y, finalmente, la capacidad de captar y expresar la verdad a través de sus ideas, pues éstas ya no le son propias. Aunque esta obra de Milosz no es una ficción sino un análisis filosófico y ético sobre el comportamiento de los intelectuales bajo un régimen opresivo, él también —con Witkiewicz y los demás literatos que hemos mencionado— nos advierte del peligro de dejarse seducir por la utopía.

²⁵⁶ Milosz, *The Captive Mind*, 4. Traducción propia.

²⁵⁷ Stanislaw Ignacy Witkiewicz, *Insatiability* (Chicago: Northwestern University Press, 1996). El poeta, pintor, filósofo, fotógrafo, dramaturgo y novelista Stanislaw I. Witkiewicz forjó su polifacética carrera entre la Revolución Rusa y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. Poco después de que Polonia fuera invadida por los nazis, el autor escapó con su amante a la zona oriental de su país; no obstante, cuando el ejército soviético invadió el resto del territorio polaco, Witkiewicz optó por suicidarse. Stanislaw Ignacy Witkiewicz y Daniel Charles Gerould, *The Witkiewicz reader* (Chicago, IL: Northwestern University Press, 1992), 274 y 275.

En 1898, mientras hablaba ante el Parlamento británico, John Stuart Mill dio vida al vocablo con que se designa al opuesto de la utopía: la distopía.²⁵⁸ Al respecto, explica Ciro

Flamarion:

Así como la utopía correspondió al deseo de construir una sociedad cuyo diseño librara de males, de acuerdo con patrones ideológicos, burocráticos, religiosos o éticos que han variado con las épocas y con los proponentes, la distopía es lo mismo pero visto desde el reverso.²⁵⁹ Es la utopía que marcha a contramano y nos anuncia un mundo tenebroso, contrahecho, con máquinas que esclavizan a los hombres, los ponen de rodillas, o que hablan de sociedades devoradas por la miseria y destruidas por la guerra.²⁶⁰

A primera vista, podría parecer que de pronto la utopía comienza a experimentar ciertos cambios que no habían sido previstos y cuya emergencia provoca la descomposición de aquélla hasta tornarla malévol. En consecuencia, utopía y distopía aparentan ser entidades distintas, que ocurren en tiempos y espacios diferentes, la segunda como consecuencia de la primera. Sin embargo, cabe la posibilidad de que no sea así, sino que la distopía sea la misma utopía, “[vista] desde el reverso,” como dice Flamarion, es decir, que, como el personaje de Robert Louis Stevenson en *El Extraño Caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde*,²⁶¹ se trate de las dos caras de la misma moneda, una hermosa y buena, la otra terrible y malvada, que coexisten simultáneamente en el mismo espacio. Jekyll y Hyde eran, después de todo, la misma persona y bien podemos considerar que la moraleja de la historia es que, al tratar de ir contra la

²⁵⁸ Se trata de un concepto proveniente de la cultura anglosajona, construido de las raíces griegas *dis* (mal) y *topos* (lugar) que se refiere a un lugar imaginario donde que la condición de vida es extremadamente mala, en términos de privación, opresión o terror (“Dystopia,” *American Heritage Dictionary of English Language*, 4th Ed. Boston: Houghton-Mifflin Company, 2000). Pese a que esta palabra no es recogida en el *Diccionario de la Real Academia Española*, su uso es frecuente y aparece registrada en importantes obras lexicográficas como Manuel Seco, Olimpia Andrés, Gabino Ramos *Diccionario del español actual* (Aguilar: Madrid, 1999) y, en inglés, en *Collins English Dictionary-Complete and Unabridged* (Londres: Harper Collins Publishers, 1991, 1994, 1998, 2000 y 2003).

²⁵⁹ Al contrario de la utopía que es ajena a todo mal, la distopía es una sociedad plagada con un exceso de males.

²⁶⁰ Hernández, *Vértigo comunicacional*, 163.

²⁶¹ Robert Louis Stevenson, *El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde* (Mankato, MN: Capstone Press, 2010).

naturaleza dual e imperfecta del ser humano²⁶² —capaz de hacer tanto el bien como el mal— el protagonista creó una abominación tan terrible que acabó por minar su existencia y destruir todo lo bueno que en él había.

¿No será que —hablando de política— cuando pretendemos crear una sociedad libre de problemas estemos creando al mismo monstruo que acabará por acecharnos y destruirnos, como ocurrió con el Dr. Frankenstein de la novela de Mary Shelley?²⁶³ Imaginarnos una sociedad sin conflictos es lógicamente deseable. No obstante, hay que cuestionarse si esto es, en verdad, el camino a seguir cuando el costo ha de ser la extinción de las diferencias y, por tanto, de la individualidad humana, el agotamiento de todo tipo de discusión y la imposición de un solo punto de vista para no tener que esforzarse por construir un consenso con base en el respeto entre semejantes con puntos de vista distintos y opuestos, pero igualmente valiosos.

En ese sentido, tal vez valdría la pena plantearnos que los conflictos en sí mismos —entendidos como la contradicción, oposición o lucha de principios, proposiciones o actitudes que naturalmente existen en las colectividades humanas—²⁶⁴ no tienen que ser necesariamente nocivos para la sociedad humana, sino que “pueden ser dominados en una perspectiva ordenada y civilizatoria (sic). Esta última es representativa de la concepción consensual de la política [propia del] ‘conflicto moderado,’ el cual es un típico conflicto democrático. En otras palabras el conflicto institucionalizado será consenso, ya que el conflicto no institucionalizado tiende a expandirse hacia una gran variedad de arenas políticas, económicas y territoriales, diferenciando guerra y coerción, competencia y cooperación, organización y relaciones sociales.”²⁶⁵ De tal modo, la construcción de consensos no tiene atajos, pues requiere como condición *sine que non* la atenta escucha de las distintas posturas de aquéllos que deseen y

²⁶² Dicha dualidad nos recuerda la necesaria articulación entre el disenso y el consenso que debería existir en una democracia.

²⁶³ Mary Wollstonecraft Shelley, *Frankenstein o el moderno Prometeo* (Barcelona: Editorial Montesinos, 1994).

²⁶⁴ Isidro H. Cisneros, “Conflicto,” en Baca Olamendi, *Léxico de la política*, 82.

²⁶⁵ Cisneros, “Conflicto,” 83.

deban participar del ejercicio, por divergentes que pudieran ser en un inicio y por difícil que sea comprender por qué el otro favorece un punto de vista que para uno raya en el absurdo.

En palabras de Dora Elvira García, la manera de superar las consecuencias negativas del conflicto y la violencia “no es expulsándolos del ámbito político [...] sino enfrentándolos, buscando el consenso a través del diálogo.”²⁶⁶ Pretender, en cambio, extinguir los problemas a partir de la imposición del silencio a aquellas voces que no concuerdan con los demás, es trazar una ruta directa a una distopía oculta bajo el albeo disfraz de la paz social, el acuerdo y la concordia. Debido a lo anterior, “para Hegel, el conflicto es un elemento intrínsecamente creativo de la vida espiritual y social, pero cuyos límites son impuestos por el Estado,”²⁶⁷ ya que así como el agua del mar se pudre sin movilidad, la tensión creadora por antonomasia radica en el enfrentamiento entre adversarios —mas no enemigos—y no debe desaparecer de la dinámica social.

Este mismo espíritu dialéctico, es retomado por Marx quien visualiza a la lucha entre clases como el motor mismo de la historia,²⁶⁸ la cual llegaría a su término “sólo cuando se alcanzase la utopía comunista que finalmente resolvería todas las anteriores contradicciones,”²⁶⁹ una vez eliminada la propiedad privada y con ello las clases sociales. No obstante, la desaparición de los desacuerdos que anuncia la utopía —ya sea la comunista a la que hace referencia Marx o la democrática que nos ocupa en esta investigación— se antoja buena y deseable en tanto que al no haber conflicto también desaparecería la discordia, la intolerancia, el miedo y la violencia en que a veces desembocan las divergencias de opinión entre dos o más agentes políticos. Todo pacifista encontraría sus sueños hechos realidad, pues no habría razón para la guerra, las armas, la muerte y la devastación que han asolado por

²⁶⁶ Dora Elvira García González, *Del poder político al amor al mundo* (México: Porrúa / Tecnológico de Monterrey, 2005), 206.

²⁶⁷ Cisneros, “Conflicto,” 83.

²⁶⁸ Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana* (Valencia: Univesitat de València, 1994), 73.

²⁶⁹ Ricardo Forster, “La política como barbarie: una lectura de *Homo sacer* de Giorgio Agamben,” *Sociedad* (17), Febrero 2002.

siglos a la humanidad, pero ¿qué costo habría que pagar para alcanzar semejante recompensa? Así como Fausto²⁷⁰ vendió su alma al diablo a cambio de conocimiento y placeres mundanos, una sociedad que desee la eterna desaparición del conflicto deberá pagar con lo más preciado: la libertad, y con ello la posibilidad de ser artífice de su propio destino.

En palabras del disidente checo Václav Havel, la aceptación de la utopía y la anulación de tales conflictos,

ofrecen un acogedor hogar listo para ser ocupado: todo lo que uno debe hacer es aceptarlo, y de pronto todo se vuelve claro, la vida cobra nuevo sentido y los misterios, las preguntas sin respuesta, la ansiedad y la soledad se desvanecen. Pero por supuesto, uno paga un alto precio por esta “casa de renta congelada:” el precio es la abdicación de la propia razón, de la conciencia, de la responsabilidad, pues un aspecto esencial de la ideología que conlleva es la consignación de la razón y la conciencia a una autoridad superior.²⁷¹

A cambio de no volver discutir con sus semejantes, cada individuo perdería la posibilidad de pensar, decir y hacer algo distinto de lo que el sistema determinara como aceptable. No podemos perder de vista que, cualquiera cosa que sea “lo aceptable,” en tanto que sería designado por seres humanos tan imperfectos y falibles como todos, cabe la posibilidad de que la decisión —por bienintencionada y cuidadosamente planeada que fuera— no sea la más acertada. Peor aún, aunque la decisión fuera irrepochablemente adecuada en un momento dado, la naturaleza dinámica propia del género humano la convertiría en anacrónica u obsoleta más temprano que tarde. ¿Quién entonces podrá señalar que ha llegado el momento de cambiar si nadie debe ni puede expresar puntos de vista disidentes? De tal modo, lo que desde un lado del espejo aparece como utópico, desde su reverso nos muestra el terrible rostro de un grave error del que estaremos condenados a arrepentirnos por siempre. El problema,

²⁷⁰ Johan Wolfgang von Goethe, *Fausto* (San Juan: La Editorial UPR (Universidad de Puerto Rico)), 92.

²⁷¹ Havel, *The Power of the Powerless*, 25.

entonces, no es la existencia del conflicto sino cómo lidiemos con él para conformar decisiones en comunidad, sin tener que recurrir a la violencia.

Idealmente, ninguna comunidad debiera llegar al extremo de desterrar el conflicto, pues ello significaría que desapareciera también la diversidad de opiniones. Ello puede evitarse generando una cultura del disenso que consiste en encausar las divergencias a mecanismos institucionales, los cuales que impulsen el libre diálogo como mecanismo para la consolidación de consensos basados en la razón y la argumentación, siempre con miras al bien común y a través de la participación ciudadana activa para la formación de consensos que, a su vez, den la bienvenida a puntos de vista disidentes para el enriquecimiento de la toma de decisiones. De ahí que, para nosotros, la aparición de la disidencia sea un síntoma de la ausencia de dicha cultura del disenso, la cual se hace evidente a) mediante de la falta de mecanismos eficientes para la resolución de desavenencias dentro de un marco legal e institucional, y b) a través de la sustitución del ya mencionado disenso y la libertad de acción, palabra y pensamiento, propios de la democracia, por la imposición de una ideología unilateral de dimensiones mesiánicas. Entonces, la disidencia aparecerá en el seno de una aparente utopía bajo cuyo manto de perfección se oculta una distopía, la cual habrá de ser desenmascarada por los disidentes.

Vale la pena detenernos un momento para establecer un importante vínculo con nuestro primer capítulo, en el que ya hemos dibujado los perfiles de la democracia como el régimen ideal: no podemos olvidar que ésta no existe, es decir, no se ha consolidado o materializado totalmente en ningún territorio, de modo que es una utopía en toda forma, a la que numerosos gobiernos del mundo quisieran parecerse. Es por esta razón que hemos hecho la diferenciación entre democracia —en tanto sustantivo— y regímenes democráticos —en tanto adjetivo—. Pero, en vista de las reflexiones que hemos planteado en los últimos párrafos, hay que preguntarse si es válido y recomendable pretender a alcanzar dicho ideal; no

sea que nuestro deseo se convierta en realidad y quedemos atrapados en la distopía de creer que el fortalecimiento de la vida civil es un objetivo final y estático, en vez de una construcción constante que requiere del involucramiento activo de todos quienes forman parte de una comunidad. De otra manera, si se cree que se ha alcanzado ya la perfecta utopía — incluso la del ideal democrático— como un proceso acabado, se corre el peligro de que la ciudadanía quede excluida del proceso político a fin de no alterar el orden alcanzado. En ello radica el atractivo y el poder de la democracia, en su capacidad de inclusión de la diversidad, en su capacidad de adaptarse a la dinámica vital de los ciudadanos que le dan vida, en la posibilidad que brinda de cambiar de rumbo si así lo requiere la comunidad.

El antónimo de esa flexibilidad para cambiar, o bien, la ilusión de perfección que impide el cambio futuro con base en las necesidades dinámicas de una sociedad es lo que Sartori llama perfeccionismo:

El perfeccionismo del siglo XX es un animal inédito. [...] La ciudad ideal ya no es un parámetro, un término de comparación: se convierte en un paraíso a realizar en la tierra. ¿Posible? Sí, es posible, porque lo imposible ha sido descalificado, la utopía ya no existe [...].²⁷²

El fenómeno al que se refiere el autor en estas líneas consiste en la transgresión de la imposibilidad propia de la utopía; en el error de desacralizar lo ideal, al traerlo al plano de lo contingente. Quien apuesta por el perfeccionismo se rehúsa a aceptar que la utopía es inalcanzable y pretende demostrar en el terreno de lo empírico que lo ideal puede materializarse en la práctica, a toda costa. Por eso, continúa Sartori, “en el perfeccionismo de nuestro siglo confluyen dos características: la contemplación (de lo perfecto) que se hace acción y, como refuerzo, la desaparición del ‘sentido de lo imposible.’”²⁷³

²⁷² Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 58.

²⁷³ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 58.

Gracias al perfeccionismo —entre otros factores— la democracia se ha convertido en un concepto tan elusivo, que lo mismo aparece en los discursos de académicos, de líderes carismáticos, de autoridades gubernamentales tenidas por legítimas, de revolucionarios contrarrevolucionarios, de terroristas, de regímenes unipartidistas y pluripartidistas, de dictadores y de gobernantes totalitarios sin distinción, prácticamente vaciándola de su significado. Es decir, el problema deviene cuando un agente o grupo de agentes del perfeccionismo afirma que sus valores, sus prácticas y sus instituciones son la democracia materializada en un *topos* determinado en el tiempo y el espacio; cuando se niegan a reconocer su carácter ideal y la arrancan del terreno de lo contemplativo y aspiracional.

En otras palabras, cuando dichos agentes de un régimen político creen que han encontrado una metodología infalible para llegar al paraíso, y que pueden alcanzar perfección, —con sólo cederles algo de tiempo y un amplio margen de acción para consolidar sus estrategias— su ambición por semejante logro les motivará a luchar por todos los medios, a derribar cualquier obstáculo y a exterminar a cualquier enemigo que pretenda frenar o destruir tan grandiosa obra. ¿Qué mortal, que crea tener el poder de materializar una utopía y resolver todos los problemas de su comunidad, estará dispuesto a ceder el poder a los demás, a riesgo de que echen todo a perder? La respuesta es sencilla: ninguno.

El problema radica en que el resultado que obtendrán no es la utopía que se han planteado —recordemos que ésta es por principio inaccesible—, pues no hay una metodología para ello. Lo que generarán en cambio será una oscura versión del ideal planteado, es decir, una distopía; no será un sueño hecho realidad sino una horrorosa alucinación de la que resulta imposible despertar, pues ha abandonado el mundo de la fantasía para materializarse en el real. En palabras de Estrella López Keller, la distopía “no se trata de una forma de vida justa y verdadera, sino, por el contrario, de una existencia injusta y falsa. Ya no es el ideal que se propone como modelo a alcanzar, sino la realidad indeseable que se ve como posible o,

incluso, probable. El optimismo ha cedido el paso al pesimismo. Se trata pues de una pesadilla hecha realidad; la manifestación de todo aquello que una sociedad busca evitar a través de mecanismos consensuales.”²⁷⁴ Se trata de Leviatán transformado en Behemoth.²⁷⁵

En opinión de Sartori, los regímenes no-democráticos gestados en el siglo XX en Europa, son precisamente intentos por “*desutopizar las utopías*.”²⁷⁶ Todos ellos con funestos resultados, se han caracterizado por un ánimo perfeccionista que aspira a resolver de una vez por todas los más acuciantes problemas de una sociedad y, además, pretende asegurarse de que nunca más vuelvan a gestarse, eliminando toda posibilidad de nuevas diferencias de opinión, discusiones y, por tanto, conflictos. Es decir, se trata de regímenes fallidos desde su origen que, pese a todo, nacieron erigiéndose sobre cimientos de arena, para luego extinguirse en medio del caos cumpliendo con la advertencia que Rosa Luxemburgo hacía pocos días antes de su muerte a manos de los *Freikorps*: “¡El orden reina en Berlín! ¡Ah! ¡Estúpidos e insensatos verdugos! No os dais cuenta de que vuestro orden está levantado sobre arena. La revolución se erguirá mañana con su victoria y el terror asomará en vuestros rostros al oírle anunciar con sus trompetas: ¡Yo fui, yo soy, yo seré!”²⁷⁷ La inminencia del desastre que

²⁷⁴ Estrella López Keller, “Distopía: otro final de la utopía,” *REIS (Revista Española de Investigaciones Sociológicas)* (Centro de Investigaciones Sociológicas), Julio-Septiembre 1999: 7-23, 13.

²⁷⁵ *Behemoth* es el nombre del mítico monstruo del folklore hebreo que da título al libro de Thomas Hobbes escrito en 1668 como la continuación de *Leviatán* (1651). Mientras que éste representa el sistema político ideal – constituido por los individuos para salir del estado de naturaleza al estado civil por su propia voluntad y por propio bien-, *Behemoth* explora las consecuencias del abuso de poder por parte del gobierno, cuando la potestad política es arrebatada a los gobernados y la fuerza gubernamental volcada contra ellos. Thomas Hobbes, *Behemoth or the Long Parliament* (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

²⁷⁶ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 58.

²⁷⁷ Apologista de la desobediencia civil en tiempos de guerra (noción fundamental para el metaconcepto de “cultura de la disidencia” de la que hablaremos más adelante) y crítica preclara de la revolución bolchevique de 1917, Rosa Luxemburgo fue una mujer alemana de origen judío, teórica del marxismo y miembro de la Liga Espartaquista y del Partido Comunista Alemán. Su ferviente comunismo y la abierta crítica al ultraderechismo de la década de 1930 en su país natal le costaron varios periodos en la cárcel y una muerte violenta a manos de los grupos paramilitares liderados por Erich Rohm que eventualmente se convertirían en las tropas de asalto del partido nazi. El 15 de enero de 1919, al cuestionar las circunstancias por las que se llevó a cabo el sofocamiento del movimiento obrero de la *Räterepublik* y los medios violentos por el que los *Freikorps* se impusieron sin dar paso al diálogo, Luxemburgo fue arrestada en el Hotel Eden, asesinada el mismo día de su detención y su cuerpo arrojado al río. Por lo anterior, ella es uno de los personajes que Arendt analiza en su libro *Hombres en tiempos de oscuridad*, del cual ya hemos hablado previamente y es considerada por nosotros como una disidente. Paul Frölich, *Rosa Luxemburgo: vida y obra* (Madrid: Fundamentos, 1976), 416.

ocasionaría el régimen nazi en Alemania, aunado a la derrota en una guerra de dimensiones globales ya podía percibirse desde sus inicios y Luxemburgo no fue la única en notarlo. Desde los albores del nacionalsocialismo, grupos eclesiásticos tanto católicos como protestantes, agrupaciones obreras, grupos juveniles, partidos políticos y por supuesto comunidades judías, no sólo percibieron la tormenta que se aproximaba sino que le hicieron frente a través de diversos medios: publicaciones clandestinas, manifestaciones en plazas públicas, intentos de diálogo con el régimen, entre otros.²⁷⁸ No obstante, no fue suficiente para hacer frente al régimen nacionalsocialista, sus tropas paramilitares, policía secreta y demás corporaciones, propias del totalitarismo nazi. Refiriéndose al régimen comunista soviético, y no al ultraderechismo alemán de 1919 al que alude Luxemburgo, Sartori parece coincidir con ella cuando, a décadas de distancia, propone:

Nos dimos cuenta [de su fracaso] cuando la promesa del paraíso comunista²⁷⁹ se derrumbó de golpe demostrando ser una estafa. [...] No hacían falta —para demostrar que el comunismo era un imposible— decenas de millones de muertos y más de medio siglo de inauditos sufrimientos y crueldades. Es importante que conste y permanezca en el recuerdo.

Es crucial destacar la recomendación que Sartori nos hace en estas líneas: es fundamental mantener vivas en la memoria histórica colectiva las consecuencias que los regímenes perfeccionistas acarrearán tarde o temprano, pues la violación sistemática de derechos humanos, el uso de la violencia y el terror como herramientas de poder estatal, la supresión de los mecanismos de participación cívica, la instauración de policías secretas y el exterminio de grupos humanos a modo de limpieza étnica, racial o purga política deben ser evitados a toda costa. Esa es precisamente la labor que Hannah Arendt asigna a los poetas,

²⁷⁸ Barbara Koehn, *La resistencia alemana contra Hitler 1933-1945* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 14 y 15.

²⁷⁹ Lo mismo podemos decir de los resultados del nacionalsocialismo, del fascismo y el franquismo y de tantos otros regímenes lejanos al ideal democrático, cuyas víctimas fatales también se cuentan por millones.

que Julien Benda²⁸⁰ y Edward Said encomiendan a los intelectuales²⁸¹ y que Václav Havel encarga a todo ciudadano que desee vivir en la verdad. Es también la función que, a nuestro juicio, tienen los disidentes en el seno de una comunidad. De tal modo, es fundamental que exista el disenso para evitar que vuelvan a gestarse —en cualquier latitud del mundo y cualquier época— regímenes perfeccionistas y distópicos, como los que dieron forma a buena parte de la historia occidental en el siglo XX; para que en cada sociedad exista la libertad de pensar diferente a los demás y de compartir el producto de nuestras reflexiones con el resto de la comunidad; pero sobre todo, para que sea posible gestar acuerdos y consensos justos y afines a la voluntad general. Y en caso de el disenso sean extinto por el perfeccionismo, es imperante que surjan individuos que se atrevan a expresar su desacuerdo, pues

más vale arrojarse a las cataratas del Rin y hundirse en ellas como una cáscara de nuez que asentir prudentemente y dejar que siga rugiendo como hacía en tiempos de nuestros antepasados y seguirá rugiendo cuando nosotros hayamos desaparecido.²⁸²

Es decir, la misión del disidente es convertirse en el vigía que mantiene abiertos los ojos “en tiempos de oscuridad” para alertar a sus conciudadanos del peligro en que se encuentran e instarlos a demandar la deposición de quienes estén posibilitando la distopía, aunque ello conlleve un riesgo terrible que bien vale la pena correr. Por lo anterior, para Adam Michnik, los disidentes llevan a hombros una enorme responsabilidad: “somos un

²⁸⁰ Para Benda, lejos han quedado los días en que el filósofo platónico debía retirarse a la vida contemplativa, alejándose de los menesteres del Estado, el nuevo intelectual se interesa por participar en la toma de decisiones políticas, “está decidido a tener alma de ciudadano y a hacer uso vigoroso de este perfil; está orgulloso de esta alma ciudadana; su literatura está llena de desprecio por el hombre que se encierra en el arte y la ciencia y no se interesa por las pasiones del Estado.” Julien Benda, *La Trahison des Clercs (The Great Betrayal)* (Londres: George Routledge and Sons, 1928), 32 y 33. Traducción propia.

²⁸¹ Al respecto, dice Said: “Los intelectuales deberían ser los primeros en cuestionar el nacionalismo patriótico, el pensamiento corporativo, y el sentimiento de superioridad clasista, racial o sexual. [...] En torno a los intelectuales que no tienen prebendas que proteger ni territorio que consolidar o guardar hay algo fundamentalmente perturbador; de ahí que en ellos la autoironía abunde más que la pomposidad, la franqueza más que los rodeos y los titubeos. No se debe pasar por alto en todo caso la ineludible realidad de que tales representaciones no les van a ganar a los intelectuales ni amigos en las altas instancias ni tampoco honores oficiales. La condición de estos intelectuales es la soledad, sin duda, aunque siempre será preferible este destino a dejar gregariamente que las cosas sigan su curso habitual.” Edward Said, *Representaciones del Intelectual* (Barcelona: Paidós, 1996), 15 y 18.

²⁸² Rosa Luxemburgo, “Carta a Karl y Louise Kautsky (13 de Julio de 1900)” en Frölich, *Rosa Luxemburgo*, 141.

símbolo de la resistencia. No porque seamos magníficos, sino porque al privarnos de nuestra libertad, los poderes fácticos nos otorgan un papel en una obra titulada *El estado de guerra*, en el que tenemos que actuar en contra de nuestra voluntad [...] se nos considera personas en las que ‘la sociedad confía’ y lo que quieren las autoridades es probar que no merecemos su confianza.”²⁸³ Así pues, huir del país, firmar declaraciones de lealtad al régimen, aceptar la censura o simplemente rendirse aceptando la imposición estatal no sólo supondría la renuncia a la propia dignidad, sino el abandono de dicha responsabilidad civil.

Tristemente, la emergencia de gobernantes y gobiernos con aspiraciones perfeccionistas no ha quedado relegada a la mitología o la literatura. Los regímenes que nosotros proponemos como escenarios para la búsqueda de disidentes son la demostración de su existencia en el mundo real. Ésta es precisamente una de las causas por las que los hemos elegido; porque cuando un gobierno pierde los estribos, olvida su función y sus limitaciones —pero, sobre todo, cuando la comunidad es reducida a un simple medio para tales fines— es menester que existan disidentes, ciudadanos capaces de salir su propio letargo²⁸⁴ para desenmascarar la mentira y recordar a sus conciudadanos —como recomienda Sartori— que semejante propósito no sólo es falso, sino que es el camino directo a la corrupción, a la descomposición del sistema político y a la fractura de la relación entre gobernantes y gobernados.

²⁸³ Michnik, *Letters from Prison*, 22.

²⁸⁴ Si bien uno podría esperar que el disidente fuese una persona especial, diferente al resto de la comunidad, en realidad no lo es. Es un individuo más que al igual que sus vecinos, se preocupa por su propia vida privada, por preservar la integridad de su familia y cuando la situación así lo amerita, se retira de la esfera pública a la privada para protegerse. No obstante, como veremos más adelante, se caracterizan por su capacidad para valorar su propia dignidad, por su capacidad para pensar por sí mismos, asumir la responsabilidad que ello conlleva y estar dispuestos a arriesgarse, a organizarse con otros ciudadanos como ellos. Aparentemente son casos contados, pero no es así, hay miles en cada comunidad (aunque unos cuantos llegan a destacar individualmente dadas diferentes circunstancias.) Cada uno actúa desde su propia “trinchera,” casi siempre desde oficios y profesiones distintos a la política. Suelen ser “matemáticos, filósofos, médicos, escritores, historiadores, obreros, etc.” y es desde ahí que debilitan la mentira por distintos medios que analizaremos en el tercer capítulo. Havel, *The Power of the Powerless*, 51.

2.2 Los regímenes no democráticos: entre la democracia y la autocracia

“Winston: -¿Existe el Gran Hermano?
O’Brien: -Claro que existe. El Partido existe. El Gran Hermano es la encarnación del partido.
Winston: -¿Existe en el mismo sentido en que yo existo?
O’Brien: -Tú no existes.”

—GEORGE ORWELL, 1984

Autores como Hannah Arendt, Juan José Linz, Giovanni Sartori, Paul Brooker, Carl Joachim Friedrich y Zbigniew Brzezinski, Carl Schmitt, Guillermo O’Donnell y Philippe Schmitter,²⁸⁵ entre otros, han dedicado buena parte de su obra al análisis y clasificación de los regímenes que hasta ahora hemos llamado “no democráticos.” Es con base en sus obras que, a continuación, procederemos a describirlos en tanto categorías o tipos de gobiernos, no con el propósito de profundizar en cada una de sus peculiaridades, sino de identificar cómo se les ha llamado a través del tiempo, cuáles son sus rasgos en común y su relación con los disidentes y la democracia.

En este apartado pretendemos hacernos de un panorama general que oriente nuestras pesquisas sobre la disidencia, basándonos en la obra de los mencionados autores. Sin duda, quien desee conocer más a fondo la naturaleza de uno u otro de estos sistemas y sus circunstancia en un *topos* determinado, bajo el liderazgo de personajes como Mussolini, Hitler, Stalin, Brezhnev, Franco, etc., hallará abundante literatura al respecto, tanto desde la óptica teórica como de la histórica. Dada la existencia de numerosas fuentes dónde consultar tales hechos, a lo largo de las siguientes páginas no realizaremos un recuento historiográfico del ascenso y caída de cada uno de los regímenes antidemocráticos surgidos en Occidente

²⁸⁵ Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*; Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes* y Juan José Linz, *La quiebra de las democracias* (Madrid: Alianza Editorial Mexicana / CONACULTA, 1990); Sartori, *¿Qué es la Democracia?*; Paul Brooker, *Non-Democratic Regimes* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2009); Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski, *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1956); Carl Schmitt, *La dictadura: desde los comienzos del pensamiento moderno de la soberanía hasta la lucha de clases proletaria* (Madrid: Alianza Editorial, 1999); Guillermo O’Donnell y Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press, 1986).

durante el siglo XX, pues ello nos desviaría de nuestros objetivos. En cambio, buscamos identificar cómo se les clasifica y por qué.

Así pues, nuestro propósito es identificar los síntomas que comparten los regímenes antidemocráticos de modo que podamos reconocerlos como tales, aunque en el discurso se designen como democráticos. Entonces, a sabiendas de que la disidencia suele manifestarse ante la ausencia de democracia y, por tanto, ante desaparición de los mecanismos institucionales para la construcción de consensos basados en la libertad de los ciudadanos, sabremos si estamos en presencia de un régimen en el que potencialmente podamos localizar a los protagonistas de esta investigación o no. Esto se deberá a que, si el disenso es suprimido en mayor o menor grado, cualquier pensamiento, expresión o comportamiento en desacuerdo con lo permitido por el régimen, tendrá que hacerse desde la clandestinidad, convirtiéndose así en disidencia. Recordemos que la disidencia consiste en separarse de la común doctrina, creencia o conducta,²⁸⁶ lo cual resulta legal y esperado en una democracia basada en la participación abierta, igualitaria y libre de todos los ciudadanos; pero, en regímenes donde sólo se escucha la voz de quienquiera que detente el poder y cualquier desacuerdo se considera traición, quien se atreva a disidir —el disidente— tendrá que hacerlo bajo grandes riesgos, en tanto que la estructura estatal habrá labrado mecanismos institucionales para inhibir y sancionar todo comportamiento que atente contra su prevalencia.

El reto que entraña estudiar los regímenes no democráticos reside en la diversidad de los mismos —producto de sus orígenes, contextos, personajes, marco axiológico, instituciones y prácticas particulares—, la cual los convierten en casos de estudio únicos e irrepetibles. Agruparlos en categorías resulta complejo, sin embargo, los autores que nos guiarán en la exploración de estos regímenes han identificado características que hacen posible su estudio y que les colocan en posiciones particulares dentro de un espectro el cual va, desde la utopía de

²⁸⁶ Real Academia Española, “Disidencia” y “Disidir.”

la democracia, a la distopía que significa la ausencia total de la democracia. Pero, ¿cómo hemos de nombrar al modelo gubernamental enteramente opuesto al régimen que ya hemos presentado como idóneo? Siguiendo a Sartori, le llamaremos autocracia.

Entendemos como tal un modelo gubernamental que se caracteriza por ser enteramente ajeno a lo que propone la democracia. Si el principio de esta última es que “nadie puede investirse del poder por sí solo, que nadie puede autoproclamarse jefe y que nadie puede heredar el poder,”²⁸⁷ la autocracia es el escenario donde todo esto es posible. Derivado de los vocablos griegos *autos* (uno mismo) y *kratos* (gobierno o poder), se caracteriza por la validez de la “autoinvestidura, [de] proclamarse jefe uno mismo o adquirir la condición de jefe por derecho autoritario”²⁸⁸ y de ejercer el poder político de manera ilimitada. Recordemos que la democracia se basa en una serie de universales de procedimiento por los que la ciudadanía, detentora colectiva del poder, dota a sus gobernantes de autoridad por su libre voluntad. En cambio, en la autocracia, dado que es el completo antónimo de la democracia, no existe tal procedimiento. Simplemente el autócrata asume el poder sin detenerse a considerar si acaso cuenta con la venia —o no— de los gobernados. Es decir,

entre democracia y autocracia, el principio de investidura es diametralmente opuesto. Y la prueba en el terreno es fácil: son las elecciones. Cualquier régimen cuyo personal político “controlador” es elegido mediante elecciones libres, competitivas y no fraudulentas, debe clasificarse como democracia.²⁸⁹

Nótese que Sartori enumera tres características que ineludiblemente deberá tener un proceso electoral para que un régimen sea considerado democracia. Si no cumple con los tres, dicho sistema deberá considerarse, en mayor o menor grado, como antidemocrático. No obstante, aún no podríamos llamarle autocracia, pues como ya hemos mencionado, en ésta no

²⁸⁷ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 158.

²⁸⁸ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 158.

²⁸⁹ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 159. (Énfasis en el original)

hay siquiera una charada procedimental para legitimar el ejercicio del poder. El gobernante se designa a sí mismo como tal, y su investidura no está sujeta a discusión. No hay mecanismos para el diálogo, de modo que ni siquiera las opiniones concurrentes son tomadas en cuenta como elemento de justificación y, por tanto, las opiniones disidentes tendrán aún menos relevancia o significado para el autócrata.

El ejercicio irrestricto del poder es tal que nos lleva a relacionar a la autocracia con el absolutismo. Sin embargo, los monarcas —aunque se hallen por encima de la ley y no estén vinculados a nada ni nadie para ejercer el poder— fundan su autoridad en el derecho divino y el derecho natural para comandar la obediencia de sus gobernados. Para el autócrata, en cambio, la “sangre azul” no es requisito para hacerse con el poder. Semejante exageración en la irrelevancia de la legitimidad es síntoma de que la autocracia —afortunadamente— no existe más que como un recurso teórico para esbozar la ausencia total de la democracia. Así pues, la diferencia entre absolutismo y autocracia radica en que ésta última “no tiene una connotación histórica precisa: no fue acuñada para denominar un tipo particular de sistema político concreto —aun cuando ‘autócrata’ era el nombre que se le daba especialmente al zar de Rusia—. Es un término abstracto [que] denota un grado máximo de absolutismo.”²⁹⁰ De tal modo, así como no existe un régimen que pueda entenderse como la prueba empírica del ideal democrático, tampoco ha existido en la historia una autocracia como tal.

Hemos hablado de regímenes democráticos entendiéndolos como aquéllos que aspiran a dicho modelo utópico, pero que fallan en presentar todas sus características. Del mismo modo, nos referiremos a los regímenes autocráticos —como sinónimo de no democráticos— para referirnos a aquéllos que se acerquen a este modelo distópico basado en la autoinvestidura de los gobernantes, eliminando —en mayor o menor grado— los universales de procedimiento electoral que interesan en una democracia. Por su parte, el absolutismo,

²⁹⁰ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Disensión,” en *Diccionario de política*, 495.

como ya hemos comentado, no es el antónimo de democracia, ni es sinónimo de autocracia, sino un régimen concreto de una época pasada que queda fuera de nuestro marco temporal, por lo cual no ahondaremos en su estudio. Sin embargo, no descartamos que también en el absolutismo hayan existido disidentes que cuestionaran la autoridad monárquica desde la población civil, aunque muy probablemente no se les habrá designado como tales, sino con nombres como traidores, apátridas, herejes, etc. Es por lo anterior que no buscaremos a nuestro objeto de estudio en este régimen. difícilmente habrá literatura sobre ellos en tanto que el término disidente comenzó a usarse hasta el siglo XX por los periodistas que hacían referencia a un peculiar fenómeno de oposición política, en el contexto de la Guerra Fría, dentro de los países del bloque socialista.²⁹¹

Recordemos que el disidente que nos ocupa reclama —sin valerse de la violencia— el poder soberano que emana de la ciudadanía, para retirarlo de manos del gobernante y devolverlo a su legítimo dueño. En el absolutismo, en cambio, la soberanía reside en el monarca quien sólo responde a la autoridad divina en lo que a la rendición de cuentas se refiere, por tanto, el objetivo de un disidente en este contexto sería acaso una crítica al desempeño del monarca, a la luz de su negligencia en velar por el bien de la población que Dios le ha encomendado, el cuestionamiento de su vínculo con la divinidad y un recordatorio de que, aun en el contexto absolutista, la obediencia y la autoridad dependen de la legitimidad. Si los súbditos, entonces, ponen en tela de juicio aquello que los haga considerarle como su legítimo gobernante, no deberá extrañarle al monarca que éstos dejen de obedecerle y que su real mandato se vea envuelto en una crisis que será aprovechada por potenciales sucesores en el trono o —ya cerca de los siglos XVII y XVIII, con el triunfo de la Revolución Inglesa y la Francesa respectivamente— en golpes de Estado impulsados por el pueblo y dirigidos por aristócratas y burgueses inconformes.

²⁹¹ Havel, *The Power of the Powerless*, 57.

Podemos observar ejemplos de rechazo a la autoridad monárquica tanto en la historia —en episodios como la revuelta de los escoceses encabezada por William Wallace en contra la corona británica²⁹² o la rebelión de la Fronda durante la infancia de Luis XIV, bajo la regencia de Ana de Austria y el incuestionable control del cardenal Mazarino—,²⁹³ como en la ficción —particularmente en la leyenda de Robin Hood, defensor de los pobres y azote del Príncipe John y su desalmado Sheriff de Nottingham,²⁹⁴ o en el mito del hombre de la máscara de hierro que Alexandre Dumas recupera en *El vizconde de Bragelonne*—,²⁹⁵ entre muchos otros escenarios reales y ficticios que, dados los límites de nuestra investigación, no desarrollaremos más a fondo. Con todo, es importante señalar que, contrario a los disidentes que nos interesa estudiar, algunos de los rebeldes que aquí hemos puesto como ejemplos han recurrido a la fuerza para hacer oír sus demandas, tal vez a razón de que la institución monárquica no está diseñada por y para la construcción de consensos. La toma de decisiones en este ámbito no se realiza con base en el diálogo entre ciudadanos iguales, sino de manera unilateral desde la figura del rey.

En los regímenes que interesan a nuestra tesis, en cambio, la titularidad de la soberanía reside en los ciudadanos, quienes han de expresar su acuerdo para que un gobernante ejerza el poder. Siendo así, no debería ser indispensable recurrir a la fuerza para hacer valer sus derechos; la misma conformación del Estado requiere del consenso de los gobernados. Es por lo anterior que consideraremos particularmente valiosos los casos en que la disidencia ha actuado sin valerse de la violencia, mientras que miraremos con recelo aquellos movimientos

²⁹² Alexander Falconer Murison, *William Wallace: Guardian of Scotland* (Dover: Courier Dover Publications, 2003), 89-111.

²⁹³ Michael S. Kimmel, *Absolutism and its discontents: state and society in seventeenth century* (Piscataway, NJ: Transaction Publishers, 1988), 103 y 205.

²⁹⁴ Stephen Thomas Knight, *Robin Hood: A Mythic Biography* (Nueva York: Cornell University Pres, 2003), 3-8.

²⁹⁵ Alexandre Dumas (padre), *The Vicomte de Bragelonne or Ten Years Later* (Whitefish, MT: Kessinger Publishing, 2004), 18.

que, haciendo gala de incoherencia, buscan el respeto a la paz, la libertad y la vida mediante la agresión.

Volviendo a la autocracia, es menester destacar que si representáramos gráficamente el espectro de los regímenes gubernamentales sobre una línea recta —tal como sugiere Sartori—,²⁹⁶ ésta se encontraría en el extremo opuesto a la democracia. Una y otra estarían, literalmente, en los puntos donde inicia y termina la gráfica, denotando así que ambos son espacios teóricos ideales, después de los cuales no hay nada más perfectible: la utopía —representada por la democracia— y la distopía —caracterizada por la autocracia— y que, en tanto tales, ninguna de las dos han existido en un momento y lugar históricos. Pensemos en dicha gráfica como una línea horizontal: dado que la izquierda se vincula con lo liberal, con el progreso y el cambio en este extremo colocaríamos a la democracia; mientras tanto, en el límite derecho representaríamos a la autocracia, vinculándola con la preservación del *status quo* y la reticencia al cambio.

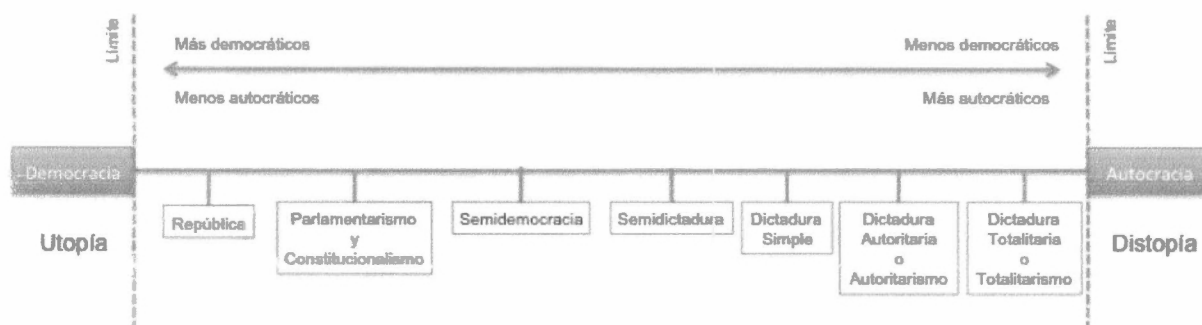


Figura 1. Regímenes gubernamentales en relación con la democracia y la autocracia

De tal modo, como podemos observar en la Figura 1, los regímenes democráticos (las repúblicas, los gobiernos constitucionalistas y parlamentarios) se localizarían del centro hacia la izquierda y los regímenes autocráticos del centro a la derecha, pero ¿cuáles serían esos regímenes, en el contexto del siglo XX, que nos ocupan? Aunque el término técnicamente correcto para referirse “a todos los gobiernos que no son democracias y que generalmente

²⁹⁶ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 162.

surgieron abatiendo a las democracias anteriores”²⁹⁷ sea precisamente el de autocracia, autores contemporáneos como Collier y Levitzky utilizan la noción de dictadura, englobando en él a otros conceptos “valorativamente negativos” como despotismo, tiranía y autoritarismo²⁹⁸.

Siguiendo a los autores ya mencionados, nosotros descartaremos al despotismo y a la tiranía por su distancia histórica con la época que nos ocupa y consideraremos en esta clasificación a tres tipos de regímenes principales: la dictadura, el totalitarismo y el autoritarismo, dentro del cual se consideran diversas subdivisiones que a su debido tiempo exploraremos. Estos regímenes tienen como comunes denominadores la sistemática violación de derechos humanos, la permanencia ilimitada en el gobierno,²⁹⁹ la supresión de la oposición, el uso de la violencia estatal en contra de la propia sociedad y la alteración del marco legal (constitución) para su conveniencia, entre otros.³⁰⁰ Dependiendo de qué tanto incurran en estos comportamientos, los colocaremos más cerca de la democracia si lo hacen mínimamente, reconocen abiertamente tales faltas y se proponen genuinamente a enmendarlas; o de la autocracia si niegan su existencia, aunque existan evidencias de que, en efecto, se incurre en ellas y si pretenden justificarlas a través de la criminalización de sus víctimas y la exaltación de fines superiores cuyos beneficios hacen necesario el uso de medidas extremas por el supuesto bien de la comunidad.

Remover estos regímenes del poder tuvo y sigue teniendo costos humanos imposibles de calcular en términos del sufrimiento, de la humillación, las secuelas psicológicas y sus derivaciones, aunque, en efecto, existan documentos y estadísticas que hablen de millones de

²⁹⁷ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 204

²⁹⁸ David Collier y Steven Levitzky, “Democracy with Adjectives: Conceptual Innovation,” *Comparative Research*, Abril de 1997: 430-451.

²⁹⁹ Por ello Linz afirma sobre que “el requisito de intervalos regulares excluye de la definición [de un sistema político democrático] a cualquier sistema en que los gobernantes en algún momento, hayan derivado su legitimidad del apoyo en un concurso libre, pero se rehúsen a comparecer posteriormente.” Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 58. Traducción propia.

³⁰⁰ Fernández, “La Disidencia en Cuba,” 592-593.

mueritos, presos políticos, torturados, desaparecidos y más. En otras palabras, la anulación de la democracia y el ascenso de regímenes de esta naturaleza son un peligro latente para cualquier sociedad; las prácticas de terror, violencia, muerte e injusticia que les son propios no son letra muerta confinada a los libros de historia, sino que, una y otra vez, a lo largo de ésta, han cobrado vida en diferentes latitudes y no existen garantías de que nunca vuelvan a ocurrir. A continuación procederemos a identificarlos y a distinguirlos entre sí.

2.2.2 La dictadura: promesas de gloria en tiempos de crisis

En opinión de Norberto Bobbio, “conforme la democracia fue considerada como la mejor forma de gobierno [...] para las sociedades económica, civil y políticamente más avanzadas [...], la teoría de las formas de gobierno simplificó la tipología tradicional [...] alrededor de la dicotomía democracia-autocracia.”³⁰¹ Sin embargo, este último término no se utiliza cotidianamente, sino que se le sustituye por la noción de dictadura. No obstante, ésta tampoco es su sinónimo. Incorrectamente, hoy en día es común llamar dictadura a cualquier gobierno que no es democrático; este uso inadecuado del término se difundió al finalizar la Primera Guerra Mundial, primero como crítica al gobierno instaurado en Rusia, tras el triunfo de la revolución de octubre de 1917 y la institución de un gobierno —encabezado por el Partido Comunista Ruso y luego por el Partido Comunista de la Unión Soviética— que se hacía llamar a sí mismo dictadura del proletariado. El término luego se hizo extensivo al fascismo y el nazismo,³⁰² enemigos todos de las democracias occidentales liderados por Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia. En realidad, estos regímenes autocráticos acaso rescatan algunos elementos del significado original del término dictadura, pero sus prácticas distan mucho de ser iguales.

³⁰¹ Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 222.

³⁰² Bobbio, *Estado, Gobierno y Sociedad*, 223.

La dictadura, dice Carl Schmitt, es la investidura extraordinaria de “un magistrado romano [...] para que, en tiempos de peligro, hubiera un *imperium* fuerte que no estuviera obstaculizado [...] por la colegialidad, por el derecho de veto de los tribunos de la plebe y la apelación del pueblo.”³⁰³ Se trataba de un personaje político denominado dictador que, sin duda, debía contar con la confianza de sus pares, del respeto de los ciudadanos y caracterizarse por un altísimo sentido de la responsabilidad y el deber patriótico para aceptar semejante cargo. Su reto consistía en tomar las riendas de la República Romana por un máximo de seis meses, y hacer frente a alguna situación indeseable como una rebelión interna que hubiera que suprimir o guiar a los ejércitos a la guerra contra un enemigo externo.

Eliminando el proceso de toma de decisiones colegiado se promovía la celeridad en la toma de decisiones para garantizar el triunfo de la República y el restablecimiento del orden en el menor tiempo posible. Si su gestión no era satisfactoria, se esperaba que el funcionario mismo, avergonzado, renunciara a su cargo o, si fuese necesario, se le retiraba del mismo sin mayores trámites que la extensión de una solicitud a nombre de la República en el momento en que fuese necesario; si por otra parte, el dictador había cumplido su cometido, dimitía para devolver el poder al Senado, incluso antes de que se terminara el plazo, lo cual era visto como una cuestión de honor y prestigio.³⁰⁴

Pese a este poder ilimitado, Schmitt afirma que el dictador “es siempre un órgano del Estado republicano, ciertamente extraordinario, pero no obstante constitucional”³⁰⁵ y sujeto a la rendición de cuentas, que debe hacer uso prudente del poder otorgado y cumplir con las tareas encomendadas en el tiempo establecido. Los alcances y límites de su gestión son claros, ya que el dictador,

³⁰³ Schmitt, *La dictadura*, 33.

³⁰⁴ Schmitt, *La dictadura*, 34.

³⁰⁵ Schmitt, *La dictadura*, 36.

sin estar sujeto al concurso de ninguna otra instancia, adopta disposiciones que puede ejecutar inmediatamente, es decir, sin necesidad de otros medios jurídicos [pero] no puede derogar la Constitución ni la organización de los poderes públicos ni hacer leyes nuevas. Las autoridades regulares seguirán existiendo en la dictadura [...] como medio de control.³⁰⁶

Es de vital importancia subrayar la prevalencia de la autoridad regular durante la gestión del dictador que Schmitt menciona en estas líneas. No importa si éste último detenta el poder de manera irrestricta, pues sí existen frenos a la posible ambición de este individuo. El mecanismo de control se basa en que —a diferencia del monarca, que es soberano, o del autócrata, que no responde a ninguna otra entidad—, el dictador romano sí depende del consenso de sus gobernados. Por ello, Jean Bodin le designa “dictadura comisarial,”³⁰⁷ pues por poderoso que sea, sus facultades siempre serán derivadas de la soberanía del pueblo.

Viéndola desde esta óptica, resulta difícil entender por qué en la actualidad la dictadura tiene una connotación tan negativa. Sin embargo, Juan Linz nos recuerda que en el contexto contemporáneo, lejos de la República romana,

nos reservaremos el término dictadura para gobiernos interinos [creados en función] de [una] crisis que no se han institucionalizado y representan un quiebre en las reglas institucionalizadas acerca del acceso al poder y el ejercicio [de éste por parte] del régimen precedente, sea democrático, tradicional o autoritario. La suspensión temporal de reglas previstas en la constitución de un régimen se denominará gobierno de crisis o dictadura constitucional.³⁰⁸

Nos atrevemos a reflexionar que este uso del término se debe a que después de la Primera Guerra Mundial, el régimen fascista italiano, el nacionalsocialista alemán y el comunista ruso llenaron el vacío de poder dejado por tres monarcas³⁰⁹ tras la debacle del

³⁰⁶ Schmitt, *La dictadura*, 37.

³⁰⁷ Jean Bodin, *The six books of the Commonwealth*, Libro I, Capítulo VIII. (Oxford: Alpen Press, 1955), 27. Traducción propia.

³⁰⁸ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 63. Traducción propia.

³⁰⁹ Nicolás II, último zar de Rusia tuvo que abdicar al trono a consecuencia de la Revolución de 1917, y al poco tiempo fue ejecutado por los comisarios del régimen bolchevique. Por su parte, el Kaiser alemán, Guillermo II

conflicto bélico, para instaurar regímenes no democráticos donde el poder era depositado a manos llenas en sus líderes. A esta triada también habría que agregar el gobierno encabezado por Francisco Franco, producto de la victoria de los militares sublevados en la Guerra Civil española,³¹⁰ que también ha sido considerado una dictadura. No obstante, por tratarse de un país que oficialmente se mantuvo como neutral durante la Gran Guerra (pese a su amistad con los nazis) y la permanencia de Franco en el poder hasta su muerte en 1975, obligan a que España se estudie por separado con respecto a éstos, aunque ello no exenta al régimen franquista de ser catalogado como un autocrático.³¹¹

Basta revisar la historia de cómo llegaron al poder tanto Benito Mussolini, como Adolfo Hitler y Vladimir Lenin, para descubrir que los tres llevaban bajo el brazo la promesa de devolver a sus naciones la gloria perdida en los años previos, de hacer justicia a nombre de los mancillados y de convertir la utopía en realidad. Todos ellos —incluyendo a Franco— son evidencia de que la orientación política —ya sea de izquierda o de derecha— es independiente a la posibilidad de que emerja un régimen perfeccionista. En Hitler, Mussolini y Franco tenemos ejemplos de ultraconservadurismo, basado en la reivindicación nacionalista, católica y racial —con sus respectivos matices—, mientras que Lenin y su sucesor Stalin, apostaban por el socialismo, la lucha de clases y el triunfo del proletariado. El hecho de que ejercieran el poder sin restricciones les han vinculado con el concepto de dictadura, pero es

perdió el control de su país cuando, en plena guerra mundial, Alemania se convirtió en una dictadura militar encabezada por Paul von Hindenburg y Erich Ludendorff, durante cuya gestión el Kaiser acabó reducido a una figura ceremonial. Tuvo que abdicar al trono a finales de 1918 a fin de preservar lo que quedaba del Estado alemán de cara a la reconstrucción tras la derrota. Finalmente, Víctor Manuel III de Italia si bien continuó en el trono como soberano durante el régimen fascista, había perdido la confianza de sus súbditos tras entrar al conflicto en 1914 a la guerra del lado de la Triple Alianza para luego unirse a los Aliados; pese a que mantuvo la corona sobre sus sienes, el verdadero ejercicio del poder quedó en manos de Mussolini, quien meramente usaba a la figura monárquica como apoyo para su régimen.

³¹⁰ Julián Casanova y Carlos Gil Andrés, *Historia de España en el siglo XX* (Madrid: Ariel, 2009), 195.

³¹¹ Encarna Nicolás, *La libertad encadenada: España en la dictadura franquista 1939-1975* (Madrid: Alianza Editorial, 2005), 15, 23 y 24.

innegable que el plazo de seis meses no era para nada un acuerdo que planearan pactar ni respetar con sus ciudadanos.

Por otra parte, dichos regímenes modificaron el marco legal desde el que gestionaban el poder, derogando la constitución, modificando la organización de los poderes públicos, haciendo nuevas leyes, eliminando también los canales de disenso y rendición de cuentas, con lo cual se aseguraban de permanecer en sus puestos para siempre. Pero, pese a todas estas medidas, no eran más que comisarios cuyas facultades pertenecían a la ciudadanía o al monarca; nunca fueron soberanos. En estas dos instancias permaneció siempre la facultad de echarles del poder rehusándose a obedecerlos y retirándoles el apoyo.

A sabiendas de este talón de Aquiles, los cuatro —pero sobre todo el nazismo y el estalinismo— distorsionaron en mayor o menor grado la dictadura, convirtiéndola en una aberración del ejercicio político, al introducir mecanismos de opresión nunca antes vistos en la historia de Occidente. Sin embargo, entre ellos existen diferencias, pues los gobiernos de Mussolini y Franco suelen clasificarse como dictaduras autoritarias o autoritarismos,³¹² mientras que para Hitler y Stalin hay un lugar diferente reservado en el Panteón de los regímenes autocráticos.³¹³ Como una espesa niebla, el nacionalsocialismo alemán y el comunismo soviético se caracterizaron por adueñarse en grados extremos, no sólo de la esfera pública y el ejercicio del poder, sino por invadir el ámbito privado y reducir a los humanos en seres superfluos con terribles consecuencias.³¹⁴ Éstos son los regímenes que Arendt tenía en mente cuando hablaba de los tiempos de oscuridad. Estos son los totalitarismos.

³¹² Brooker, *Non-Democratic Regimes*, 225-229.

³¹³ Friedrich y Brzezinski, *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*, 9 y Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 326.

³¹⁴ Robert Nisbet, *The Quest for Community* (Nueva York: Oxford University Press, 1990), 202.

2.2.3 El totalitarismo: abuso patológico del poder estatal

Al igual que la noción dictadura, este concepto fue creado con una connotación positiva. Se atribuye su origen a Benito Mussolini,³¹⁵ quien proclamaba en la década de 1920 la frase más bien retórica con que ensalzaba el poder y la unidad estatal: “Todo dentro del Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado.”³¹⁶ No obstante, los regímenes fascista italiano y franquista español no suelen ser considerados como totalitarismos por parte de Giovanni Sartori, Hannah Arendt, Carl Friedrich y Zbigniew Brzezinski y Juan Linz, quienes reservan este concepto para el nazismo alemán y el sistema comunista soviético, a la vez que prefieren referirse a los primeros como ejemplos de dictadura autoritaria. La razón es de origen metodológico, puesto que en la década de 1950, cuando Arendt y la dupla conformada por Friedrich y Brzezinski investigaron y documentaron la naturaleza de estos regímenes para entonces clasificarlos y definirlos, juzgaron que sólo los gobiernos Hitler y Stalin presentaban los rasgos propios de una dictadura totalitaria; destaca entre estas características que ambos compartían un inmenso saldo rojo arrojado por el GULAG y los campos de concentración³¹⁷ y exterminio, que los ponían en una categoría distinta a la de otros regímenes antidemocráticos.³¹⁸

³¹⁵ Brooker, *Non-Democratic Regimes*, 17. Traducción propia;

³¹⁶ Aforismo pronunciado por Benito Mussolini en el teatro de la Scala de Milán el 28 de octubre de 1925 y reiterado en la Cámara de Diputados el 26 de mayo de 1927. Raimundo Fernández de la Cuesta, “Prólogo,” en *El Estado totalitario en el pensamiento de José Antonio* (Madrid: Vicesecretaría de Educación Popular, 1945), 3.

³¹⁷ La instalación de campos de concentración no fue una práctica exclusiva del nacionalsocialismo alemán. Varios autores, entre quienes destaca Nicolás Sánchez-Albornoz nos recuerda que también en España hubieron prisiones repletas, no de judíos, gitanos y demás “indeseables” seleccionados por su origen racial, sino de presos políticos puestos a trabajar de manera gratuita y forzada en proyectos de interés para el régimen y sus aliados. Al describir las diferencias entre los campos alemanes y los españoles Sánchez-Albornoz rememora lo ocurrido en Cuelgamuros, donde él mismo estuvo preso: “El régimen, sañudo y cutre, se decidió a mantener en la sobra a la mayor cantidad de españoles y a tenerlos repartidos a pie de obra. El resultado fue una colección de destacamentos con decenas o centenas de presidiarios en cada uno, en vez de millares de internados en la escala alemana. Cuelgamuros no era un lugar de internamiento preventivo y masivo [...] era un campo para cumplir condenas [...]. Las palizas, la tortura, un régimen carcelario en celdas de castigo, la prolongación de la condena y otras amenazas planeaban sobre cualquier recluso y, de tanto en tanto, se aplicaban a título de recordatorio.” Nicolás Sánchez-Albornoz, “Cuelgamuros: presos políticos para un mausoleo,” en *Una inmensa prisión: los campos de concentración y las prisiones durante la guerra civil y el franquismo*, 3-17 (Barcelona: Crítica, 2003), 6.

³¹⁸ Brooker, *Non-Democratic Regimes*, 18. Traducción propia;

En palabras de Juan José Linz, un régimen totalitario se define como aquél que “ha eliminado casi todo pluralismo político, social y económico preexistente, tiene una ideología unificada, articulada y utópica, movilización intensiva y extensiva, y un liderazgo que rige, a menudo de manera carismática, sin límites definidos y con gran incertidumbre y vulnerabilidad tanto para quienes pertenecen a la élite como para quienes que no.”³¹⁹ Por otra parte, conforme a las observaciones de Friedrich, un totalitarismo se caracteriza por un síndrome de cinco rasgos que generan sinergia y se refuerzan mutuamente: a) una ideología oficial, b) un partido único de masas controlado por la oligarquía, c) el monopolio de las armas, d) el monopolio de todos los instrumentos de comunicación y e) un sistema terrorista de policía.³²⁰ Posteriormente, en colaboración con Brzezinski ambos autores agregaron un sexto síntoma: f) la existencia de una economía dirigida desde el centro, rasgo que sólo puede atribuirse al comunismo, pero no al nazismo,³²¹ lo cual —en nuestra opinión— convierte al régimen soviético en uno aún más complejo, en cuanto a sus prácticas, que su contraparte alemana. Naturalmente, ninguno de estos elementos —ni los enlistados por Linz ni los de Friedrich y Brzezinski— son exclusivos del totalitarismo, sino que se presentan, por separado y en distintas combinaciones, en diversos regímenes. Pero cuando todos ellos aparecen juntos y cada uno sirve de base e impulso para los otros, estamos ante un totalitarismo. De ahí que Friedrich y Brzezinski se refieran a este fenómeno como un síndrome que, de alguna manera nos remite a un padecimiento patológico, a una enfermedad que corrompe el ejercicio del poder público.

El resultado del síndrome totalitario, llevado a sus últimas consecuencias mediante el uso y abuso de instrumentos coercitivos puestos a disposición del Estado, conduce a la

³¹⁹ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 69 y 70. Traducción propia.

³²⁰ Carl Friedrich, *Totalitarianism* (Cambridge: Harvard University Press, 1954), 52 y 53. Traducción propia.

³²¹ Friedrich y Brzezinski, *Totalitarianism, Dictatorship and Autocracy*, 177 y 236.

“invasión última de la existencia como particular.”³²² Es decir, Hitler y Stalin, a través de sus terriblemente sofisticados sistemas estatales, se involucraron en todos los terrenos de la vida privada, dominándola y generando alteraciones en los terrenos más íntimos de la convivencia familiar, del matrimonio, de las relaciones laborales y hasta del entretenimiento, pero ¿cómo puede el gobierno entrar en estos espacios por la fuerza y sin invitación? Sartori afirma que el totalitarismo “es tan omnímodo, tan invasor, tan omnipresente, que puede funcionar ‘dando miedo’ [...] pero sin necesidad de asesinar ni aterrorizar.”³²³ Es decir, se abre paso de manera sutil, como un peligroso invitado que entra a un hogar inadvertido, mientras la puerta se halla abierta para todo aquél que muestre intenciones amistosas.

El nacionalsocialismo y el comunismo comenzaron siendo propuestas interesantes, que daban respuesta a las tribulaciones de los ciudadanos comunes y corrientes. Para el soldado de cualquiera de estas naciones que había perdido una pierna o un brazo en el frente oriental para luego enterarse que su gobierno se había rendido —en vez de continuar la lucha hasta sus últimas consecuencias—, la promesa de reivindicar el honor nacional, de hacer pagar a los viejos monarcas y sus delegados por traicionar a la patria, de borrar la sonrisa del rostro a los que los habían derrotado, de dar seguridad social a los veteranos, los huérfanos, los desempleados, debe de haber sido exactamente lo que necesitaban escuchar.

De manera más particular, en una Rusia devastada por la guerra y la revolución, los otrora súbditos del zar “autócrata” se hallaban libres de su dominio y dispuestos a decidir por sí mismos su nuevo destino. Así, un líder carismático como Lenin, con un plan basado en la de igualdad, donde los obreros y campesinos fueran ascendidos a pilares del Estado, era justo lo que necesitaban para dar inicio a su nueva vida. Por parte de los alemanes, decepcionados por la cobardía del Káiser exiliado y la poca fe de Hindenburg y Ludendorff en la posibilidad

³²² Nisbet, *The Quest for Community*, 202.

³²³ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 152.

de continuar luchando hasta alcanzar la victoria; hartos de la desunión interna que se manifestaba en movimientos obreros de corte comunista, huelgas, desempleo y carestías; y humillados por los términos injustos del Tratado de Versalles, una voz que les prometiera que la tempestad terminaría, que todo volvería a estar bien y que Alemania se vengaría de todos aquéllos que la habían mancillado, era precisamente lo que todo ciudadano alemán quería escuchar y lo que el NSDAP convirtió en su más seductor argumento para hacerse con el poder.

El mayor atractivo del partido totalitario, marxista o de otro tipo, radica en su capacidad para proveer un sentido de coherencia moral y pertenencia comunitaria para aquéllos que se habían convertido, en mayor o menor grado, en víctimas de una sensación de exclusión con respecto a los canales ordinarios por los que se pertenece a la sociedad.³²⁴

Al identificar y llenar los vacíos dejados por la erosión de la vida política y el desgaste del tejido social en los años previos, los gobiernos totalitarios fueron capaces de anclarse en aquello intangible sobre lo que se erige la legitimidad y la traduce en obediencia. A esto se refiere Sartori con que no necesitan emplear el terror para gobernar hasta en los resquicios más ocultos de la convivencia humana.

Recordemos la concepción de poder que nos obsequia Michel Foucault y que ya hemos presentado previamente: “en todo lugar donde hay poder, el poder se ejerce. Nadie, hablando con propiedad, es su titular; y sin embargo, se ejerce siempre en determinada dirección, con unos a un lado y otros en el otro; no sabemos quién lo tiene pero sabemos quién no lo tiene.”³²⁵ El totalitarismo es, tal vez, el mejor ejemplo de esta formulación del poder. Hitler y Stalin eran simplemente las cabezas visibles de sus regímenes, pero miles de personas —funcionarios, servidores públicos, empresarios, comunicadores, policías, militares, etc. — formaron parte del aparato estatal en mayor o menor grado, coadyuvando a su control

³²⁴ Nisbet, *The Quest for Community*, 32.

³²⁵ Foucault, *Un diálogo sobre el poder*, 31.

y poderío desde los medios de comunicación, cooptados por el Partido, facilitando la labor de la policía secreta o siendo partícipes del adoctrinamiento a través del sistema educativo.

La mejor explicación que hemos encontrado para comprender esta tácita complicidad con el régimen es la que La Boetie nos ofrece en su *Discurso de la servidumbre voluntaria* — que ya hemos referido en las primeras páginas de esta tesis— donde explica que bajo el tirano —en este caso el Führer y el Secretario General del Partido Comunista— no hay demasiados cómplices, acaso unos cinco o seis, pero “estos seis tienen a seiscientos que prosperan bajo su protección y hacen con esos seiscientos lo que ellos hacen con el tirano,” otorgándoles certezas, beneficios, privilegios, protección, incluyéndolos entre aquéllos que se verán beneficiados del éxito de las acciones gubernamentales “a fin de que favorezcan su avaricia y crueldad y la ejecuten cuando llegue el tiempo propicio, y hagan tanto mal que sólo puedan sobrevivir bajo su sombra.”³²⁶ De tal modo, contrario a lo que se cree, el totalitarismo no tiene como sus principales aliados a hombres y mujeres corruptos y criminales, sino a ciudadanos respetuosos de la ley que simplemente cumplen con su deber.

Asombrados por la efectiva presencia del poder estatal en todos los aspectos de la vida cotidiana, ¿quién se atrevería a criticar al régimen si cualquier colega de trabajo, la persona sentada en la mesa de al lado en un café, el peluquero al que antes se le confiaba todo, podía ser un ferviente Nazi o un comunista convicto de la legitimidad y de la autoridad del Partido y de su líder? Recordemos que ambos regímenes nacieron de la desconfianza con respecto a los llamados “enemigos del pueblo” que habían debilitado a sus respectivas naciones orillándolas a la tragedia. De tal modo, alguien que en una conversación privada externara puntos de vista contrarios a los oficiales sería sujeto de sospecha, la evidencia de una nueva conspiración orquestada por los judíos y los comunistas —en el caso de Alemania— o por la burguesía

³²⁶ La Boetie, *Discurso de la Servidumbre Voluntaria*, 51.

capitalista —en el caso soviético—. Así comienza a ejercerse ese miedo del que hablaba Sartori y al que Arendt califica de terror.

A juicio de la autora, el terror sólo puede dominar de forma absoluta a los aislados, a los que no encuentran razones para confiar y apoyarse en sus semejantes para buscar una solución conjunta a este problema.

El aislamiento es ese callejón sin salida al que son empujados los hombres cuando es destruida la esfera política de sus vidas [...] sólo cuando es destruida la más elemental forma de creatividad humana, que es la capacidad de añadir algo al mundo común, el aislamiento se torna inmediatamente insoportable.”³²⁷

Incapaces de construir una vida social libre, siempre sometidos a la omnipresencia estatal, Arendt considera que sólo queda el esfuerzo, el trabajo, de mantenerse vivo y de no llamar demasiado la atención hacia uno mismo, evitando así las sospechas infundadas o no.³²⁸ Así, transformado en *animal laborans*,³²⁹ solo y desarraigado, el individuo puede ser sustituido por cualquier otro y, por tanto, se convierte en un ente superfluo. ¿Qué más da torturarlo o asesinarlo? ¿Por qué arriesgarse a denunciar el arresto injusto de un vecino o el asesinato de un compañero de trabajo? Nadie responderá por él, y si acaso lo hace, una voz clamando en el desierto, sin hacerse eco de otros que compartan su misma inconformidad, es insignificante. También puede apresársele y convertirlo en ejemplo para otros que tengan la

³²⁷ Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, 702.

³²⁸ Vale la pena señalar que preservar la propia libertad creativa es uno de los motivos que han orillado a escritores, filósofos, dramaturgos, maestros y otros ciudadanos comunes y corrientes a la disidencia. En *The Captive Mind*, el poeta Czeslaw Milosz narra su propia experiencia al encontrarse en la disyuntiva de permanecer en Polonia subyugándose a lo que denomina el ‘realismo socialista’ o exiliarse a Occidente. “El realismo socialista es mucho más que un asunto de gusto o de preferencia por un estilo de pintura o música por encima de cualquier otro. Conciernen a los valores sobre los que se erigen los fundamentos de la existencia humana. En el campo de la literatura prohíbe lo que, en toda época, ha sido la labor esencial del escritor: mirar al mundo desde su propio e independiente punto de vista, decir la verdad conforme él la observa, cuidando y velando por los intereses de la sociedad como un todo. [...] Miren entonces mi problema. En casa en Polonia, mis amigos, mis familiares, los teatros donde mis traducciones de Shakespeare serían producidas, los editores estaban listos para imprimir lo que yo escribiera. Sobre todo, sería en mi propio país y en mi propio idioma- Todo esto sería mío si sólo pagara el precio: la obediencia [...] Mi decisión [de irme] procedió no de un razonamiento en la mente, sino de una revuelta en mi estómago. [...] La creciente influencia de la doctrina en mi manera de pensar se enfrentó de golpe con la resistencia de toda mi naturaleza.” Milosz, *The Captive Mind*, 17 y 18. Traducción propia

³²⁹ La aparición de este concepto en la obra de Arendt nos hace recordar siniestras las palabras que coronaban la entrada al campo de concentración y exterminio de Auschwitz: “*Arbeit macht frei*” (El trabajo os hará libres).

intención de elevar sus críticas. Fue la deshumanización de las víctimas lo que posibilitó que oficiales y soldados de todos los rangos de las corporaciones militarizadas del régimen fuesen capaces de acabar con la vida de millones de personas en la extensa red de campos de exterminio instalados por toda Europa.

En 1963, Hannah Arendt publicó *Eichmann en Jerusalén*, un reporte de sus observaciones sobre el juicio de Adolf Eichmann, teniente coronel de las SS encargado de la logística para el envío de prisioneros a los campos de concentración en Europa del Este. Capturado en Argentina y llevado ilegalmente a Jerusalén para ser juzgado, Eichmann fue declarado culpable de crímenes contra la humanidad por un tribunal civil y condenado a la horca. En este texto la autora concluye que este siniestro personaje, cómplice de la muerte de miles de judíos, “no era Iago y no era Macbeth [...]. Excepto por una extraordinaria diligencia en velar por su propia promoción personal, no tenía motivos de ninguna índole. Y esta diligencia, en sí misma, no era para nada criminal.”³³⁰ Simplemente se trataba de un hombre común y corriente, no de un monstruo, que no odiaba a sus víctimas (le eran completamente indiferentes), sino que simplemente cumplía con su deber.

Eichmann, como tantos otros oficiales nazis, no era un autómatas a las órdenes de Hitler, sino un hombre que sencillamente había dejado de pensar por sí mismo, de cuestionar si sus acciones eran éticamente correctas o no. Tomando como principio moral la ley y la voluntad del Führer, Eichmann actuaba descalificando su propio criterio, sustituyéndolo por el del régimen que, desde su punto de vista, sabía lo que hacía y por qué lo hacía. Él no estaba violando la ley al enviar a tantos a la muerte, por el contrario, estaba aplicándola al pie de la letra y obedeciendo a sus superiores con auténtica diligencia. ¿Qué podía haber de malo en ello? En todo caso, no era su decisión.

³³⁰ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 285.

Según el reporte de Arendt, tras diversas entrevistas con psicólogos, Eichmann demostró ser un hombre completamente normal, como cualquier otro, lo cual abre la puerta a que sus crímenes podría haberlos cometido cualquiera en la misma situación; que el Holocausto podría ocurrir en cualquier otro tiempo y lugar, si volvieran a darse las condiciones que se conjuntaron en la Alemania de los Nazis y en la Unión Soviética bajo el comunismo totalitario. La investigación de Arendt en torno a Eichmann produce escalofríos, pues nos revela que la imagen de unos nazis dementes, sedientos de sangre, conscientes de su propia perversión, que uno suele crearse en la mente para explicarse las atrocidades cometidas por éstos, no existía en realidad. Tampoco eran hombres y mujeres imbéciles, seducidos por el hipnotizador discurso del partido; como muchos de ellos, Eichmann “no era estúpido. Era simplemente la ausencia de pensamiento [entendido como reflexión crítica] —que de ningún modo es idéntica a la estupidez— lo que le predisponía a convertirse en una de los más grandes criminales del periodo.”³³¹ Dado lo anterior, Dora Elvira García coincide con Arendt cuando afirma que

es así como se alcanza no sólo el “mal radical” —haciendo que los hombres sean completamente “superfluos” y por ello susceptibles de ser aniquilados o borrados de la existencia en campos de concentración y exterminio— sino también el “mal banal” —como incapacidad de distinguir entre el bien y el mal. Con todo esto se demostró la posibilidad de destrucción de los últimos resquicios de libertad humana [...] así como la aniquilación de la capacidad de pensar.³³²

¡Cuán terrible resulta pensar en un régimen que inhiba la capacidad de pensamiento del individuo! Se trata del rasgo que nos define como humanos, que junto con la palabra, nos distingue de todas las demás especies de animales. Éste es alcance del régimen totalitario, y lo que a juicio de todos estos autores lo convierte en uno de los más terribles —tal vez el más

³³¹ Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 285. Traducción propia.

³³² García, *Del poder político al amor al mundo*, 11 y 12.

extremo y peligroso— de los regímenes autocráticos. Tristemente, no son sólo los eficientes burócratas, como Eichmann, quienes facilitan el abuso del poder, sino que hay que considerar también a aquéllos que, siendo testigos del daño infligido contra sus semejantes, renuncian a la responsabilidad de denunciar el abuso ante las autoridades pertinentes o, cuando éstas son las perpetradoras del mal en vez de sus combatientes, omiten recurrir a la opinión pública para exigir su sanción.

Inspirado por el trabajo de Arendt, el filósofo y sociólogo español Aurelio Arteta indaga sobre lo que él designa como el “mal consentido,” expresión que vincula con la complicidad del espectador indiferente. Centrando su análisis en el efecto que el terrorismo, particularmente el ejercido por ETA, ha tenido sobre la población vasca y española en general, el autor llama la atención no sobre las víctimas y victimarios de la violencia, el crimen y el abuso, sino sobre los espectadores que, con su silencio, consienten el mal o el daño infligido a otros. “Sin embargo, como ya indica Aurelio Arteta en la introducción [de su libro], ‘el mal que asola mi tierra es sólo la ocasión de este estudio, no el objeto que lo agota.’ La situación de la sociedad vasca es, sin duda, el disparadero que conduce a la escritura de este texto, pero su autor ha querido ir más lejos y plantear un modelo de conflicto que puede darse en cualquier otro marco social.”³³³

Los espectadores a los que Arteta se refiere, acaso indiferentes, que contemplan “el horror, el dolor ajeno, sin inmutarse, sin actuar, son, lo sepan o no, responsables también del mal por omisión. ¿O es que sin el consentimiento de tantos iba a tener lugar tanto mal?”³³⁴ Desde la óptica de Arteta, todos aquellos ciudadanos que presencian —ya sea en el momento y lugar de los hechos o a través de los medios de comunicación— el daño ejercido a otros

³³³ Bernabé Sarabia, “Mal consentido. La complicidad del espectador indiferente,” *El Cultural.es*, 14 de julio de 2013, http://www.elsecultural.es/version_papel/LETRAS/28459/Mal_consentido_la_complicidad_del_espectador... (acceso 14 de Julio 2013)

³³⁴ Aurelio Arteta, *El mal consentido. La complicidad del espectador indiferente* (Madrid: Alianza, 2010), 14.

pero no hacen nada por evitarlo y/o no asumen una postura crítica y proactiva para evitar que vuelva a ocurrir, consienten el mal y, aun sin desearlo, fomentan su reaparición. Lo anterior ha de ser leído con suma delicadeza, en tanto que tampoco podemos acusar de cómplices a quienes, desde la impotencia y el dolor, no han podido detener el terrorismo, convirtiéndose, ellos mismos, en víctimas también de la violencia y el terror que tanto daño han hecho a España.

Nos parece que el elemento faltante, que según Arteta es sustituido por la indiferencia, es la compasión, es decir, la capacidad de sentir conmiseración y lástima hacia quienes sufren penalidades o desgracias.³³⁵ Ésta a su vez tiene su origen en nuestra capacidad de reconocernos nosotros mismos en la humanidad de nuestros semejantes, de comprender, no sólo que su pena pudiera, en algún momento, ser la nuestra, sino que de hecho ya lo es. Que todo mal infligido a nuestros semejantes es, de por sí, infligido contra nosotros mismos, en tanto miembros del género humano. De la ausencia de compasión se deriva, entonces, el debilitamiento de la piedad y la admiración moral hacia quienes conforman la sociedad, lo cual deriva, precisamente, en el consentimiento del mal. Al respecto señala Fernando Genovés:

“Así pues, cuando la piedad y la admiración moral declinan, el mal encuentra el camino allanado para poder expandirse sin freno alguno [...]. La distracción constituye, en rigor, la negación de la acción. La sociedad narcotizada por el ‘pan y circo,’ simplemente no quiere problemas, quiere que la dejen en paz. Educada para comportarse como ciudadanía reclamante de derechos, es refractaria a los deberes. Resuelta a recibir ayudas, se muestra remisa a darlas a los demás. En este panorama, cuando ruge la marabunta, la gente suele mirar para otro lado y exclamar ‘Yo no he dicho nada.’ Desde el momento en que es persuadida de la paz y la

³³⁵ Real Academia Española, “Compasión.”

libertad son gratuitas y negociables, la sociedad civil deja de serlo para convertirse en masa, sencillamente asustadiza, consentidamente maleable.”³³⁶

Lo que Genovés resalta a través de estas líneas es el olvido de nuestras responsabilidades como ciudadanos. Si bien esta condición nos resulta conveniente, en tanto que la vida civil nos protege de los peligros propios del estado natural, esto sólo puede ser posible si nosotros mismos coadyuvamos a proteger a nuestros semejantes. No se trata de valernos de la fuerza para luchar en contra del régimen sino, primeramente, en interesarnos genuinamente por el bienestar de los otros, lo cual sólo puede lograrse a través de la convivencia con ellos y la construcción de nexos, de empatías, de afectos, de la participación en la construcción de una sociedad civil organizada y proactiva. De ahí puede surgir una sociedad civil organizada que ocupe y active los espacios públicos, inhibiendo el crecimiento y empoderamiento que regímenes totalitarios. Si, en cambio, nos guarecemos en los espacios privados para entumir nuestros sentidos mediante el entretenimiento que proveen la televisión, los juegos de video y otras tecnologías, no es posible construir un tejido social firme, sino que éste es erosionado —si alguna vez existió— dejando espacios para que el mal aflore.

Ya hemos mencionado que pese a su inmenso poder, no hay que perder de vista que hasta la potestad de los gobiernos totalitarios emana de la ciudadanía. Pero, ¿cómo puede librarse la colectividad ciudadana de este régimen si se hallan aislados, sin vínculos de cooperación con sus vecinos, sin que pueda emerger el sentido de indignación que en otras latitudes se hubiese desatado a causa de los desarraigos, los arrestos y el exterminio?³³⁷

³³⁶ Fernando Genovés, “*El mal consentido de Aurelio Arteta*,” *Librepensamientos*. 5 de abril de 2011. fernandogenoves.blogspot.com/2011/04/mal-consentido-de-aurelio-arteta.html (acceso 24 de Junio de 2013).

³³⁷ Como veremos más adelante, una de las estrategias que posibilitan la existencia y el éxito de los movimientos disidentes de Europa del Este es precisamente la voluntad de unir esfuerzos, la capacidad de generar instituciones formales e informales que cristalizaran sus ideas y acciones, dejando testimonio de su inconformidad ante el régimen. Al terminar con el aislamiento individual, y congregarse en colectividades el régimen encuentra cada vez más difícil el justificar sus actos represivos como medios para fines propios del

Como exploraremos más adelante, es a través de la solidaridad entre ciudadanos comprometidos con su comunidad, involucrados activamente en la vida pública que el poder irrestricto de un régimen totalitario encuentra su punto de quiebre, su debilidad y principal obstáculo. Por ello, la propuesta de Arteta —que comulga con la nuestra— se centra en la ciudadanía y la sociedad civil organizada.

No obstante, sería injusto decir que nadie en Alemania se opuso al régimen nazi. Hubo incontables casos de individuos que, pese a la adversidad, hacían lo posible por salvar vidas, por rehusarse a cooperar, por denunciar los crímenes. Aunque suele identificárseles como la resistencia, y difícilmente se les denomina disidentes, cuando llegó el momento propicio con la llegada de los ejércitos Aliados, su colaboración obteniendo información estratégica, brindando ayuda a los civiles atrapados entre las líneas de combate, entre otras funciones, jugó un papel crucial en el desenlace del conflicto y la liberación de los territorios ocupados por el Tercer Reich.³³⁸

Sin embargo —y éste es otro rasgo que convierte al comunismo soviético en un régimen aún más resistente— la Unión Soviética no fue derrotada en la Segunda Guerra Mundial. Todo lo contrario, se unió a Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos para atacar a los fascistas desde el frente oriental a fin de precipitar su caída. El plan funcionó, pero a cambio de su apoyo, los Aliados no intervinieron para evitar que el comunismo se expandiera por los países del Báltico, Polonia, Checoslovaquia, Hungría, Bulgaria, Rumania y Yugoslavia. Así, la pesadilla de la colectivización del campo, la presión de los planes quinquenales, los arrestos de “enemigos de la Revolución,” las deportaciones y los traslados de miles de prisioneros al sistema carcelario conocido como GULAG transgredió las fronteras de la ya de por sí gigantesca URSS para incluir a todas estas naciones por casi cuarenta años.

“bien común” y poco a poco la ciudadanía recupera el poder de generar consensos fuera del marco gubernamental que al mismo tiempo se irá debilitando.

³³⁸ Koehn, *La resistencia alemana*, 17-22.

Stalin dirigió a la Unión Soviética de 1924 hasta su muerte en 1953, pero su dictadura totalitaria se extendió hasta 1991, suplantando al líder por un aparato burocrático de rostro anónimo el cual hizo posible que, sucesión tras sucesión, fuese irrelevante el nombre del funcionario a la cabeza del Politburó. A juicio de Václav Havel, este sistema es “diferente a otras dictaduras modernas: requiere de una ideología enormemente precisa, lógicamente estructurada, generalmente comprensible y, en esencia, extremadamente flexible que, en su sofisticación y totalidad, es casi una religión secularizada.”³³⁹ Es decir, el comunismo soviético expandido por Europa Central se consolidó al grado de no necesitar una figura carismática al frente del gobierno; por el contrario, se transformó en un sistema sustentado sobre los hombros de eficientes burócratas que bajo la figura del Secretario General del Partido Comunista de la URSS de turno, garantizaron el *status quo* medio siglo después de la muerte de Stalin.

A décadas de distancia del fervor revolucionario que le dio origen en 1917, el régimen del que Havel habla en la década de 1970 en Checoslovaquia es uno que ha alcanzado la normalización. El terror es parte de la vida cotidiana; atreverse a cuestionarlo parece ya no digamos arriesgado sino inútil. Se conocen de antemano las consecuencias y la futilidad de semejantes esfuerzos. El régimen, dice Havel, ha evolucionado a convertirse en un post-totalitarismo —término que él mismo acuña sin detenerse a pensar si es el más adecuado para describir dicho fenómeno, como él mismo declara en *The Power of the Powerless*—. No ha dejado de ser totalitario ni ha reducido la violencia de sus prácticas, ni la omnipresencia del Estado, ni la inhibición del pensamiento, pero es innegable que se ha distanciado del totalitarismo de la década de 1940 en términos de duración y de extensión y, por tanto, ha generado nuevas estructuras que le permiten renovarse y perdurar casi sin oposición.

³³⁹ Havel, *The Power of the Powerless*, 25. Traducción propia.

De acuerdo con quien se convertiría en el líder de la disidencia checa, el ingrediente que hace tan poderoso al post-totalitarismo es la ideología, a la cual define como “una manera engañosa de relacionarse con el mundo [que] ofrece a los seres humanos la ilusión de una identidad, una dignidad, y una moralidad que les facilita *desprenderse de sí* mismos [...] les permite, como víctimas y pilares del sistema post-totalitario [tener] la ilusión de que el sistema está en armonía con el orden humano y el orden del universo,”³⁴⁰ lo cual nos recuerda a las píldoras Murti-Bing que mencionábamos previamente. ¿Quién, entonces, querría luchar contra la ideología? Es la estructura de una “zona de confort” que pese a sus deficiencias, permite al ciudadano el consuelo de que su vida no es tan mala, que hay continuidad en vez de incertidumbre y que la tensa calma que le rodea es preferible al estruendo de la guerra o de los movimientos sociopolíticos que derivan en revueltas civiles violentas. De tal modo, el dramaturgo propone que la única manera de acabar con ella es despertar de la mentira y *vivir en la verdad*, es decir, cuestionar y hacer uso de la razón para construir nuestra propia concepción de la realidad que nos rodea y para actuar con congruencia en función con dicha realización; revelar que semejante estabilidad es producto de la imposición de voluntades particulares y no del acuerdo concertado entre pares.³⁴¹ Así, Havel nos invita a no evadir el conflicto y la incertidumbre, sino a experimentarlos en carne viva, a sortearlos orientados por nuestra propia brújula moral, a fin de hacer nuestros, no sólo los gozos, sino también los sufrimientos que ofrece el mundo libremente, con todo lo que implica. Nos llama a no guarecernos y a no ocultarnos tras lo que otros indiquen que es bueno, valioso y cierto, sino a descubrirlo por nosotros mismos; a no aislarnos en el mundo de lo privado, sino a arriesgarnos a construir una comunidad, con todo y sus imperfecciones, riesgos y debilidades en compañía de nuestros semejantes.

³⁴⁰ Havel, *The Power of the Powerless*, 29. Traducción propia.

³⁴¹ Havel, *The Power of the Powerless*, 45.

Nuevamente podemos observar que la longevidad y eficacia del aparato totalitario dependen de mantener bien alineados a sus ciudadanos, impidiéndoles asociarse, evitando el disenso como parte de la construcción del consenso, nutriendo continuamente el miedo y la desconfianza en el prójimo y convenciendo a la población de que mantener el *status quo* es el camino a la utopía y, por tanto, el fin justifica los terroríficos medios estatales. Mientras el régimen se mantenga, prevalecerá el orden y ningún enemigo, interno o externo, se atreverá a agredirles. Con todo, sin la sumisa participación de la sociedad civil, el régimen colapsaría. Así pues, el reto de los disidentes será —en consonancia con el llamado de Havel— reaccionar contra estos vicios y generar la suficiente sinergia para unir a la población con el propósito de denunciar la manipulación y exigir la transparencia y la coherencia, o bien, en caso extremo, la renuncia de sus gobernantes, en tanto facilitadores de tal ideología. La buena noticia es que, precisamente en este lóbrego escenario, bajo el post-totalitarismo comunista, se gestaron los movimientos disidentes que inspiraron esta tesis, erigiéndose como la comprobación de que no hace falta la violencia, sino la reflexión ética y el compromiso cívico para hacer temblar a cualquier dictador. De ello nos ocuparemos en el tercer y cuarto capítulo de este trabajo. Pero, mientras tanto, toca el turno al autoritarismo, el último de los regímenes autocráticos que nos hemos propuesto analizar con el fin de completar nuestro marco teórico y espacio-temporal en torno a la disidencia.

2.2.4 Autoritarismo: el discreto pero innegable adelgazamiento de la libertad

En consonancia con los demás regímenes autocráticos, Sartori nos recuerda que el término autoritarismo fue creado por el fascismo, pero no como una crítica despectiva, sino con un sentido de apreciación. Recordemos que, en el contexto del contrato social, el gobierno se compromete a velar por la voluntad general y, por su parte, los gobernados le invisten de autoridad, es decir, le convierten en un “poder estable, continuador en el tiempo, al que los

subordinados prestan, por lo menos dentro de ciertos límites, una obediencia incondicional,”³⁴² es decir, en esencia, la autoridad está dada con base en la legitimidad. Este rasgo es lo que merecía la calificación positiva por parte Mussolini, creador de este concepto.

En el periodo entre dos guerras los gobiernos autoritarios —como el fascismo italiano y el franquismo español y el nacionalsocialismo alemán— podían presentarse como soluciones de largo plazo para los problemas de orden político y como la mejor modalidad posible de gobiernos para sus respectivas posibilidades, en particular en comparación con las democracias parlamentarias, impotentes y divididas que regían en otros lugares de Europa, y con el régimen monolítico de la URSS. No obstante, “con la derrota del fascismo y el nazismo, el autoritarismo se convirtió en un término peyorativo que significa ‘mala autoridad,’ un abuso y un exceso de autoridad que aplasta la libertad.”³⁴³

Es decir, en principio, los regímenes autoritarios —particularmente el fascismo de Mussolini— se hacían llamar como tales para hacer gala de su arraigo en una autoridad aceptada, respetada y reconocida como legítima, en tiempos de crisis como los que enfrentaban Italia al final de la Primera Guerra Mundial y España al culminar la Guerra Civil con la derrota de los republicanos. Para ambos, el liberalismo y la democracia — representados por los regímenes británico, francés y estadounidense— lo mismo que el comunismo, eran avenidas que no deseaban transitar mientras reconstruían a sus países. En cambio, apostaron por un fortalecimiento de la fe católica, del nacionalismo, del conservadurismo encarnado en el cuestionable respeto a la tradición monárquica que —una vez pasada la crisis que Mussolini y Franco enfrentaban con facultades dictatoriales—,

³⁴² Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Autoridad,” en *Diccionario de Política*, 119.

³⁴³ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 146-147.

recuperaría su papel en la jefatura de Estado,³⁴⁴ el corporativismo sindical, y la confianza en el ejército y en un partido único.

Dadas sus características, Linz señala que los denominados autoritarismos se encuentran a medio camino entre los regímenes totalitarios y los democráticos—, que no son ni uno ni otro—, en función de que se trata de:

sistemas políticos con un pluralismo político limitado, no responsable, con una elaborada ideología orientadora, pero con mentalidades distintivas, sin movilización política, excepto en algunos puntos en su desarrollo, y en que un líder, u ocasionalmente un pequeño grupo, ejercita el poder en un marco con límites formales mal definidos pero bastante predecibles.³⁴⁵

Es decir, los regímenes autoritarios se distinguen por la existencia de un pluralismo, del que los totalitarismos y la dictadura simple carecen o apenas preservan una tenue noción. Pese a ello, hay que tener presente que se trata de una flexibilidad parcial en tanto que dicha pluralidad es limitada, por ello no puede caracterizarse como un régimen democrático, pues en éste último se pretende una apertura ilimitada a la diversidad.³⁴⁶

De acuerdo con Bobbio, en este tipo de regímenes “la oposición política es suprimida o invalidada; el pluralismo de los partidos prohibido o reducido a un simulacro de incidencia real; la autonomía de los demás grupos políticamente relevantes, destruida o tolerada mientras no perturbe la posición de poder del jefe o de la élite gobernante.”³⁴⁷ Es decir, el rasgo

³⁴⁴ Como bien sabemos, ninguno de los dos devolvió el poder al monarca, sino que continuaron con su investidura hasta el día de su muerte. La de Mussolini ocurriría en los últimos días de la guerra mundial en 1945 (28 de abril), pero el longevo Francisco Franco se mantendría a la cabeza del Estado español hasta el 20 de noviembre de 1975, a pocos días de cumplir 83 años y tras poco más de 36 años de hacerse con el poder. La monarquía intentó restablecerse en Italia entre 1945 y 1946 con la abdicación de Víctor Manuel III a favor de su hijo el príncipe Umberto; no obstante, a través de un referendo los italianos prefirieron proclamar una república y pedir a todos los descendientes de la dinastía Saboya que abandonaran el país. (“Italians send their king packing,” *Life Magazine* (Time Inc.) 20, no. 25 (Junio 1946): 25-29.) Por su parte, la monarquía logró consolidarse nuevamente en España hasta 1975 con la restauración de la dinastía Borbón en la persona del rey Juan Carlos I, designado por el propio Franco como su sucesor en 1969. No obstante, el joven monarca apostó, no por un absolutismo sino por una monarquía constitucional de corte liberal y democrática que prevalece hasta nuestros días. Casanova y Gil, *Historia de España*, 368.

³⁴⁵ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 159. Traducción propia.

³⁴⁶ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 161. Traducción propia.

³⁴⁷ Bobbio, Matteucci y Pasquino, “Autoritarismo,” en *Diccionario de política*, 132.

distintivo de las dictaduras autoritarias —término que Sartori propone como sinónimo para subrayar su naturaleza antidemocrática y distinguirlo del autoritarismo como Mussolini lo había concebido— es que simulan respetar los universales de procedimiento de la democracia. En su seno, se celebran elecciones, pero los partidos contendientes en realidad no ofrecen una auténtica pluralidad política, ya sea que se trate de ramificaciones del partido oficial disfrazadas bajo otro nombre, o movimientos opositores que realmente proponen hacer cambios importantes al llegar al poder, pero, a causa de fraudes electorales, la tan esperada alternancia no llega nunca.

En esta simulación, que Guillermo O'Donnell y Philippe Schmitter llaman su “esquizofrenia ideológica,” radica su debilidad: son regímenes que practican la dictadura y la represión en el presente a la par que prometen la democracia³⁴⁸ y la libertad para el futuro.”³⁴⁹ Con base en esta promesa de paz social y desarrollo económico, se justifican como regímenes de transición, validando así los métodos poco legítimos gracias a los cuales, con un poco de tiempo y confianza por parte de sus gobernados, librarán al país de todos sus males.

De sobra está mencionar que Mussolini y Franco no detentan el monopolio de este tipo de gobierno a través de la historia de Occidente, Linz agrupa dentro de esta categoría tanto a) las dictaduras militares como la de Pinochet en Chile o Idi Amin en Uganda, como b) los Estados unipartidistas ejemplificados por la Turquía bajo el gobierno de Kemal Ataturk y el Egipto de Gamal Abdel Nasser, así como c) la gran mayoría de los regímenes comunistas como el de Cuba, Vietnam, Cambodia o Corea del Norte.³⁵⁰ Adicionalmente a éstos, Linz destaca cuatro tipos de regímenes personalistas, a los que define como aquéllos encabezados por un individuo que, desde su puesto como presidente, comandante en jefe o secretario

³⁴⁸ No la democracia de los Estados Unidos o de Gran Bretaña o Francia, sino la democracia ideal, la utopía. En ese sentido, son la clara expresión del perfeccionismo planteado por Sartori.

³⁴⁹ O'Donnell y Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule*, 31. Traducción propia.

³⁵⁰ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 267-281.

general del partido oficial, actúa no sólo como un agente del poder político cedido por otros, sino como si él mismo fuese soberano, aunque no exista un proceso formal, sino *de facto* para su investidura. Como tales, identifica: 1) la democracia oligárquica, donde la familia del líder y sus seguidores más allegados comparten los beneficios —sobre todo los económicos— del ejercicio del poder, 2) el caciquismo (el gobierno de jefes políticos locales), 3) el caudillismo (el gobierno de jefes militares) y 4) el sultanismo moderno, como el Haití de Duvalier, y la República Dominicana bajo Trujillo, al cual caracteriza como la forma más centralizada, arbitraria y discrecional de todos los gobiernos unipersonales.³⁵¹

Con base en la tipología propuesta por Linz, Paul Brooker señala particularmente a un régimen que, aunque suele ser clasificado como autoritario, y por su naturaleza *sui generis* frecuentemente es descrito como “más complejo que cualquier otro régimen que haya gobernado en otros países latinoamericanos, africanos o asiáticos, en las últimas décadas.”³⁵² Se trata del gobierno mexicano encabezado por el Partido Revolucionario Institucional (y su precursor, el Partido Nacional Revolucionario) que duró desde su consolidación en 1946 — como el representante de los ideales de la lucha revolucionaria de 1910 a 1917— hasta el año 2000, en que la victoria de Vicente Fox y el Partido Acción Nacional³⁵³ dieron fin a un modelo que ha sido llamado por el escritor peruano Mario Vargas Llosa, la “dictadura perfecta.”³⁵⁴

³⁵¹ Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 253.

³⁵² Brooker, *Non-Democratic Regimes*, 238.

³⁵³ Jesusa Cervantes y José Luis Ruiz, *Triunfo contundente de Fox*, 3 de Julio de 2000, http://www2.eluniversal.com.mx/pls/impreso/noticia.html?id_nota=26009&tabla=nacion (acceso 29 de Mayo de 2000).

³⁵⁴ De acuerdo con el periódico español *El País*, Vargas Llosa declaró durante un encuentro organizado por Octavio Paz: “México es la dictadura perfecta. La dictadura perfecta no es el comunismo. No es la URSS. No es Fidel Castro. La dictadura perfecta es México: es la dictadura camuflada. Tiene las características de la dictadura: la permanencia, no de un hombre, pero sí de un partido. Y de un partido que es inamovible [...] Es una dictadura *sui generis*, que muchos otros en América Latina han tratado de emular. Tan es dictadura la mexicana, que todas las dictaduras latinoamericanas desde que yo tengo uso de razón han tratado de crear algo equivalente al PRI”. *Vargas Llosa: “México es la dictadura perfecta,”* 1 de Septiembre de 1990, http://elpais.com/diario/1990/09/01/cultura/652140001_850215.html (acceso 29 de Mayo de 2012).

Arropado por el discurso revolucionario, que se resumía en la consigna “Sufragio efectivo, no reelección,” el PRI desarrolló un sistema electoral multipartidista semicompetitivo en que la oposición tenía derecho a ser partido pero no gobierno, y cuya tarea consistía en dar la suficiente batalla como para hacer la victoria del partido oficial creíble y legítima.³⁵⁵ Aunque el voto rural y el corporativismo siempre fueron el ancla de las victorias priistas, para la década de 1970, a raíz de que el PAN ni siquiera presentó un candidato para las elecciones, fue necesario incurrir en reformas políticas que revitalizaran el papel de la oposición para continuar dotando de credibilidad al partido oficial, cuya fórmula fraudulenta comenzaba a desgastarse.³⁵⁶ Sin embargo, para los años ochenta la oposición se había vuelto ya demasiado incómoda para el gusto del PRI que perdió la mayoría en el Congreso y con ello buena parte de su poder absoluto y en 1988, sólo pudo ganar la elección presidencial con un margen mínimo sobre del Partido de la Revolución Democrática y su candidato Cuauhtémoc Cárdenas.³⁵⁷

Mientras en los indicadores macroeconómicos México parecía salir del subdesarrollo para convertirse en una de las 10 economías más sólidas del mundo, el estallido de un conflicto armado basado en reivindicaciones campesinas e indígenas en el estado de Chiapas, encabezado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y el asesinato de Luis Donaldo Colosio, candidato oficial del PRI, llevaron al partido al límite de su resistencia durante el mandato de Carlos Salinas de Gortari.³⁵⁸ Ernesto Zedillo, quien asumió la candidatura priísta tras la muerte de Colosio, se convirtió en el último presidente de la dictadura autoritaria y el poder federal pasó a manos del Partido Acción Nacional que, sin una mayoría en el congreso

³⁵⁵ Lawrence Whitehead, “Prospects for a ‘Transition’ from Authoritarian Rule in Mexico,” en *The Politics of Economic Restructuring: State-Society Relations and Regime Change in Mexico* (La Jolla, CA: University of California at San Diego, Center for US-Mexican Studies, 1994), 337.

³⁵⁶ Whitehead, “Prospects for a ‘Transition,’” 338.

³⁵⁷ José Luis Barros Horcasitas, Javier Hurtado y Germán Pérez Fernández del Castillo, *Transición a la democracia y reforma del Estado en México* (México, D. F.: FLACSO, 1991), 163.

³⁵⁸ Roberto González Villarreal, *La gestión de la crisis en el gobierno de Ernesto Zedillo* (Madrid: Plaza y Valdes, 1996), 255.

y grandes retos en el ámbito de la seguridad y el desarrollo económico y social, pudo mantenerse en el poder durante dos periodos presidenciales, con resultados cuestionados arduamente por parte de la oposición.³⁵⁹ No obstante, en tras 12 años de gobierno blanquiazul, nuevamente en 2012 el PRI regresó a Los Pinos, tras la victoria de Enrique Peña Nieto en los polémicos comicios celebrados en el mes de junio.³⁶⁰ ¿Significará la reinstauración del PRI en la presidencia un regreso al autoritarismo? Sólo el tiempo lo dirá.

Lo anterior reviste importancia para la presente investigación, pues es precisamente en países como México que la propuesta moral de la disidencia puede ser relevante para revitalizar la democracia. Por más de siete décadas este país llevó a cabo comicios electorales en los que, invariablemente, el ganador era el mismo partido oficial, lo cual nos lleva a recordar que si bien las elecciones son un elemento presente en los regímenes democráticos, éstas deben ser libres, competitivas y no fraudulentas.³⁶¹ La naturaleza dudosa de este ejercicio de alternancia nos lleva a creer que la ciudadanía contribuyó —voluntaria e involuntariamente— con su obediencia a mantener viva la legitimidad gubernamental de un régimen autodenominado democrático, pero más cercano al autoritarismo de lo que sus autoridades y la historia oficial estaban dispuestas a aceptar, dada la manifestación de características propias de este tipo de sistema. Creemos que hizo y sigue haciendo falta la reflexión ética seria en torno a la verdad, la dignidad y la libertad que hemos recomendado reiteradamente en esta tesis, no sólo en el ámbito de la memoria histórica nacional, sino a la luz de los acontecimientos contemporáneos, para revitalizar la democracia, sus principios, sus instituciones y sus prácticas, a fin de que los ciudadanos asuman el control de su destino

³⁵⁹ Pedro Domínguez, “Peña: perdidos con el PAN, los primeros 12 años del siglo,” *Milenio*, Grupo Milenio, 15 de Abril de 2012, <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/c655be836ced6fbd3e53e16ef09ec7065> (acceso 20 de Mayo de 2012).

³⁶⁰ Jaime J. Hernández, “Peña Nieto defiende su victoria,” *El Universal*, 3 de Julio de 2012, <http://www.eluniversal.com.mx/notas/857225.html> (acceso 4 de Julio de 2012).

³⁶¹ Sartori, *¿Qué es la Democracia?*, 159. (Énfasis en el original)

político para gestar las estrategias que dicte la voluntad general para satisfacer las necesidades de la comunidad.

Volviendo a nuestra caracterización del autoritarismo, es importante destacar que pese a que sus diferencias son grandes, Linz destaca cuatro características compartidas por los regímenes así considerados: a) la presencia de un limitado pluralismo —del que ya hemos hablado—, b) la ausencia de una ideología elaborada que sirva como guía infalible para las decisiones, tanto estratégicas como cotidianas, c) la falta de movilización de la población y d) la existencia de un líder individual o un reducido grupo de personas, que ejerce el poder dentro de límites confusos y poco definidos.³⁶² De entre todos éstos, consideramos que vale la pena subrayar la inexistente o mínima movilización de los ciudadanos, la cual se consigue con base en una despolitización de la sociedad sobre la que advertíamos en las primeras páginas de esta tesis. De manera consciente o inconsciente, los ciudadanos han dejado de prestar atención a la vida pública, a los asuntos comunes, para volcarse a la esfera privada. De tal modo, deslindan al Estado de la responsabilidad esforzarse por involucrar a la colectividad en la formación de consensos y le ceden la completa autoridad para decidir por ellos. Dicho espacio es ocupado por un gobierno que promueve dicho aislacionismo y sustituye el consenso por la imposición, de modo que cuando la ciudadanía pretende reconquistar los espacios de participación política, el aparato estatal ya ha generado mecanismos más o menos sutiles para impedirlo. Si bien es evidente que estos regímenes no comparten la brutalidad del totalitarismo, sí comparten su naturaleza antidemocrática, pues los universales de procedimiento son minimizados para dar lugar, no al consenso, sino a la imposición. Ello los hace igualmente o más peligrosos, pues en caso de ser cuestionados, el silencio, el desinterés y la mitigada participación de la ciudadanía en elecciones fraudulentas le brindan las armas para justificar su legitimidad.

³⁶² Linz, *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, 255-259.

Es por lo anterior que quisiéramos cerrar este capítulo enfatizando que para ser considerado democrático, un régimen requiere haber surgido de elecciones que tengan “un mínimo de competitividad al tener un partido o candidato alternativo al que no se le negará, por medio de la fuerza o el fraude, la oportunidad de ganar la elección y de reemplazar a los actuales detentores del poder público.”³⁶³ Así pues, hay que ser cuidadosos para no confundir una “semidictadura” con una “semidemocracia”. Brooker define a la primera como un régimen autocrático que mantiene una democratización limitada, particularmente en las primeras etapas del proceso, que culminará con su transformación en autoritarismo o totalitarismo. Por el contrario, caracteriza a las semidemocracias como regímenes con genuina aspiración democrática pero que, debido a su juventud —tal vez a causa de a una reciente independencia o unificación, o a que está apenas sobreponiéndose a un conflicto bélico contra un enemigo externo o una guerra civil—, presenta severas fallas como sufragios limitados, restricciones en la soberanía, debilidades sistémicas, elecciones semicompetitivas y el uso inadecuado de los poderes públicos para influir en las elecciones.³⁶⁴

Mediante esta distinción Brooker nos invita a no perder la esperanza en que estas “protodemocracias” pueden subsanar sus fallas si no claudican, si fortalecen su ciudadanía y evitan caer en la tentación de soluciones inmediatas que, de la noche a la mañana, los saquen del caos para llevarlos a la utopía. Así mismo, nos advierte del peligro de ser demasiado optimistas, confundiendo a un régimen claramente autocrático pero disfrazado de democracia que sólo pretende legitimarse ante una ciudadanía tan ciega como la de la apocalíptica novela de Saramago³⁶⁵ que, de no abrir los ojos pronto, se arriesga a encontrarse, más temprano que tarde, en un régimen abiertamente ajeno a la democracia. En palabras del propio Brooker, “la

³⁶³ Karl Raimund Popper, *The Open Society and its Enemies*, Vol. I: The Spell of Plato (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1962), 124.

³⁶⁴ Brooker, *Non-Democratic Regimes*, 233.

³⁶⁵ Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*.

más importante lección que hay que aprender de los regímenes no democráticos es práctica y patentemente obvia: estos regímenes matan gente,”³⁶⁶ pues se permiten infligir daños irreparables a su población a través de la violencia. Pero debemos recordar que, como hemos enfatizado a lo largo de este capítulo, por ilimitado y omnipresente que sea su poder, éste no les pertenece. Ha sido otorgado voluntaria o involuntariamente por la ciudadanía que, de ninguna manera pierde esa potestad. Sin importar la fuerza con que los autócratas pretendan sofocar el disenso, siempre que requieran el consenso o la simulación de éste para sustentar su autoridad, habrá resquicios de libertad que los disidentes pueden y deben aprovechar para el bien de todos. La pregunta que queda pendiente es quién, cómo y por qué se atreverá a asumir esta peligrosa misión, a encender una luz en medio de las tinieblas. En el siguiente capítulo nos ocuparemos de dar respuesta a estas interrogantes.

³⁶⁶ Brooker, *Non-Democratic Regimes*, 278. Traducción propia.