



## Estado nacional, democracia liberal e ideología

◆ Armando Villegas

Hace 17 años, el debate de la filosofía política se concentró principalmente en el problema del final de las ideologías. La caída del socialismo allanó el camino para que esto fuera así. En ese entonces, el problema era saber si con la extinción de un régimen habían terminado también muchas concepciones que, para la filosofía moderna, resultaban indispensables. Final del trabajo, final de la razón, final del conocimiento, final de la dicotomía izquierda-derecha y, por ende, final de lo político.

El discurso de “los finales” fue denunciado como una operación ideológica por Sánchez Vázquez en 1996. La operación consistía en señalar que la dicotomía derecha-izquierda había llegado a su fin y que, por lo tanto, lo único que quedaba en el ámbito de lo social era el mercado para la economía y la democracia electoral para lo político, sin antagonismos sociales. Según Sánchez Vázquez, economía y democracia ocultan los intereses contrapuestos que en toda comunidad real existen. De ese modo, la distinción derecha-izquierda, por ser ideológica, “desaparecía”.<sup>1</sup>

Derrida<sup>2</sup> señaló también el carácter muy poco original con el que se intentaba destrabar la ten-

sión entre las fuerzas sociales antagónicas. En este caso, los defensores del mercado y la democracia electoral lo hacían por medio de la alusión al fracaso, al embrión dogmático que pudiera contener el marxismo, al fugaz paso de la economía socialista y al atardecer de la idea que dio vida no sólo al socialismo, sino a la Modernidad en su conjunto, es decir, la Revolución. La cuestión del final de dichas ideas, sistemas, prácticas, posiciones políticas y epistemológicas, al menos en lo que respecta a la crítica académica y social, databa en Francia de al menos 40 años, por no remontarla hasta el pensamiento de Nietzsche o al mismo Marx. Derrida pensó que lo que Fukuyama nombraba como “el fin de la historia”, publicitándolo como novedad, formaba parte de la cultura filosófica elemental de la generación de los sesenta, y que, en realidad, el “ideologema” evangélico de Fukuyama, al igual que los países del Occidente liberal, quería apresurar la muerte de Marx.

Por otro lado, tanto en el terreno social como en el político hubo todavía otro final, el del Estado, que, en el primer caso, se asoció con el desmantelamiento de un tipo particular de Estado, el de bienestar, que compensaba las desven-

<sup>1</sup> Sánchez Vázquez, A., “Izquierda y derecha en política: ¿y en la moral?” (primera parte), *La jornada*, 26-29 de febrero de 1996.

<sup>2</sup> Derrida, J., *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo de duelo y la Nueva Internacional*, Trotta, España, 1995.

◆ Profesor-Investigador, Facultad de Humanidades



tajas sociales ocasionadas por el capitalismo, y cuyo origen no se remonta más allá de los años veinte del siglo anterior. El desmantelamiento consistió, como todos sabemos, en separar algunos bienes públicos y entregarlos a la esfera de la libre empresa. La crítica a este tipo de Estado se hizo en nombre de la democracia y la libertad. A los neoliberales les pareció que era demasiado conceder al Estado la administración de sectores que parecían estratégicos para la democracia —por ejemplo, los medios de comunicación. Por tanto, había que quitárselos. En Europa, este desmantelamiento llevaba por lo menos 20 años.

En el terreno político fueron el Estado nacional y la soberanía los que, a juicio de muchos, no podían seguir siendo punto de referencia para el análisis, sobre todo a la luz de la pérdida de control de los gobiernos estatales sobre la economía y las fronteras —cada vez más porosas para el flujo de mercancías y personas, legales e indocumentadas— y de la aparición de poderes privados cuya producción de violencia escapaba al control de los tradicionales aparatos del Estado.

En adelante, se empezó a asociar “Estado” con modelo de “Estado democrático liberal”. Y con esta asociación se quería hacer desaparecer al Estado de bienestar y al Estado nacional territorial. Pero esa desaparición se hizo de manera ideológica, pues el Estado, entendido territorialmente y como aparato coercitivo, hoy parece más vigoroso que nunca; los programas de asistencia social del Es-

tado de bienestar se siguen implementando en los países ricos, mientras se exige que desaparezcan en los países pobres.

Las lógicas que siguen los países de Europa y Estados Unidos son estrictas lógicas del Estado nacional. La expulsión sistemática de africanos y musulmanes en Francia, las cárceles de los Estados Unidos diseminadas por todo el mundo para torturar al “enemigo”, la perturbación que causan los pakistaníes en Londres, el discurso xenófobo contra los africanos y sudamericanos en España, los muros en las fronteras México-Estados Unidos y Palestina-Israel, muestran que el fin del Estado territorial y el acceso a un mundo sin fronteras no cumple sino una función ideológica. La lógica que recientemente ha adoptado el gobierno mexicano también es coercitiva; es la lógica de la seguridad, del Estado entendido como aparato represivo que cubre un territorio.

Y, sin embargo, el control estatal sigue siendo un punto en el que, tanto historiadores como filósofos, están de acuerdo en que ha habido un cambio, sobre todo porque comparan el Estado del siglo XIX con las formas contemporáneas de la violencia. En el siglo XIX, los gobiernos asumieron el monopolio de la ley y la convirtieron en ley de Estado.<sup>3</sup> Se armó un ejército profesional que controló a la población mediante lo que Foucault llamó biopolítica<sup>4</sup> —el poder sobre la vida y la muerte—, y con ella tuvo al fin un conocimiento preciso de su territorio, con todo lo que ello implica: número de

---

<sup>3</sup> Hobsbawn, E., *Entrevista sobre el siglo XXI*, Crítica, Barcelona, 2000.

<sup>4</sup> Foucault, M., *Defender la sociedad*, FCE, México, 2002.

habitantes, de nacimientos, de muertes, etcétera. Antes de esa época era prácticamente imposible saber cuál era el alcance de la soberanía.

Por otro lado, si contrastamos con la más común y cotidiana de las experiencias, nos daremos cuenta de que la función administrativa y coercitiva del Estado liberal, es tan efectiva como en el siglo XX e incluso como en el siglo XIX. El conocimiento preciso del territorio por parte del Estado no se ha agotado, sino que ha cambiado su modo de aplicación. Los controles sobre la población son cada vez más fáciles de operar. El problema de los estados paralelos —poderes de decisión que compiten con el Estado oficial, como la delincuencia o el terrorismo—, son problemas también estatales, auspiciados por el Estado y parte fundamental de sus mecanismos para operar después de lo que se llamó “fin de las ideologías”. No fue la libre empresa lo que invadió Afganistán o Irak, sino el ejército de algunos países occidentales.

Uno de los más importantes teóricos del Estado fue Thomas Hobbes. De él se derivó la reflexión sobre la estatalidad masiva que permea todos los ámbitos de lo social; un instrumento que permite asegurar la vida de los individuos mediante la coerción. Recordemos la imagen de Leviatán,<sup>5</sup> un gran hombre que contiene, en el doble significado de la palabra —aglutina y restringe—, a los demás hombres. Multitud amontonada en el cuerpo social, supuesto que es mejor vivir dentro de la estructura coercitiva que fuera de ella. En el Estado hay paz,

seguridad, ciencia, arte, cultivo de la tierra, educación; fuera de él, sólo miseria, ignorancia, miedo, guerra, soledad, pobreza y barbarie. Esa es la utopía estatal de Hobbes, que choca por principio con la historia y los sucesos que ocurren dentro del Estado, aun cuando su soberanía y su contrato hayan sido formalmente instituidos. Sin embargo, hay que conceder un punto a Hobbes: la suposición, desde un inicio, de que en el territorio estatal y en los individuos que lo habitan debe existir una “presencia masiva del Estado”, que se acepta libre y conscientemente en el momento de institución de la soberanía. Según Hobbes, la soberanía no se instituye por la imposición jerárquica de un gobernante a sus ciudadanos, sino por la igualdad entre cada uno de ellos. Todos los hombres saben que son iguales entre sí, que evidentemente hay hombres más fuertes que otros o más sagaces, pero esas diferencias no son tan grandes como para que alguien pueda reclamar el derecho de fuerza y dominio de otros.

En lo que se refiere a las capacidades intelectuales, Hobbes encuentra una igualdad aún más evidente. Por ejemplo, todos tienen la misma capacidad para ser prudentes, prudencia que se articula según las propias experiencias. Todos tienen la misma prudencia de no agredir sin más a otro, pues saben que el otro es tan igual como ellos y que la agresión puede revertirse en cualquier momento. Si los hombres piensan que son superiores a otros, esto se debe a que tienen un vano concepto

<sup>5</sup> Hobbes, T., *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, México, 2001. Las consideraciones siguientes son tomadas principalmente del capítulo XIII.



de su propia sabiduría. Los hombres tienen vanagloria. Creen que son más sagaces, más sabios, más elocuentes que otros, aun cuando eventualmente llegan a reconocer esas virtudes en sus conciudadanos. Entonces, el hombre es consciente de sus capacidades pero también las reconoce en los demás. Por eso instituye la soberanía, un instrumento con el que calcula sus intereses y contiene los del resto con el recurso del Estado. La igualdad instituye la soberanía estatal; por tanto, todos participan de ella. Cada acto de cada individuo se convierte, por tal motivo, en un acto estatal; el individuo acepta, al ser parte del cuerpo social, el control que éste le impone. En este sentido, hablamos, como lo hace Žižek, de “presencia masiva del Estado”, y esa concepción que hoy sigue siendo pertinente se materializa en lo que Althusser llamó “aparatos ideológicos del Estado”, instituciones, prácticas, rituales, discursos, normatividades, etcétera.

Es el modelo universal, según Fukuyama, el de los países de la Comunidad Europea y de los Estados Unidos, con variantes en todos ellos en cuanto a sus modos de operar la decisión política, pero basados en la competencia de los individuos.

Hoy sabemos, quizá felizmente, que no todo el mundo quiere entrar a ese modelo de Estado. Los países sudamericanos, por ejemplo, han entendido que el Estado liberal no es su destino, que no es natural y, con diversos matices, vienen introduciendo otras formas de organización social. Venezuela, por ejemplo, empezó a hablar otra vez de “socialismo”, de “socializar la producción”, de “partido único”. No sabemos si para bien o para mal. Este es el ejemplo, por decirlo de alguna ma-

nera, más radical, pero los demás países del sur también intentan otros modelos de organización social, contienen las embestidas de las transnacionales, nacionalizan bienes estratégicos, subsidian algunos sectores cruciales, etcétera. Eso no prueba otra cosa sino que el Estado liberal no encuentra acomodo en algunas regiones. Medio Oriente es otro ejemplo.

El discurso de “los finales” criticó las ideologías porque él mismo es ideológico, y la revisión de la manera en que se decretó el final de lo político es urgente, dado que hoy, después de un letargo más o menos prolongado, la izquierda se está reorganizando tanto política como socialmente.

### **Ideología y realidad**

En lo que se refiere a la ideología, esta noción resultó siempre problemática y paradójica; sin embargo, hoy parece que no tenemos otra categoría para explicar ciertos procesos políticos. Ideología es una noción que se asoció a distintas formas de distorsión de la realidad. En términos epistemológicos, la crítica de la ideología se hacía en nombre de la dificultad para conocer lo real. Así, la aserción “esa concepción es ideológica”, supone ya de antemano una posición no ideológica, neutra. Pero el problema es que suponer la neutralidad nos desplaza rápidamente hacia una nueva posición ideológica. Entonces, la ideología empieza por abarcarlo todo y se vuelve inservible como categoría de análisis, pues no hay parámetros de objetividad o extraideológicos desde los cuales distinguir lo que puede ser una distorsión o no de lo real. Pensemos en el uso que se dio a la ideología

del fin de la ideología. Se dijo, primero, que con el fin del socialismo terminaba también la opresión y el adoctrinamiento ideológico, pero esa suposición naturalizaba la democracia liberal y el mercado, lugares también ideológicos. Y es que en la ideología siempre se necesitará denunciar la posición contraria como ideológica para asumir así la propia como verdadera; “no hay ideología que no se afirme a sí misma por medio de la demarcación respecto de otra mera ideología”.<sup>6</sup>

En algún momento, Derrida pareció interesarse por la ideología, principalmente por este carácter aporético, extrañándose de que los modernos “teóricos de la mentira” no hicieran referencia al concepto marxista de ideología como una forma de mentir. Y es que —dice Derrida— ideología señala un lugar en donde la deformación de la verdad y la falsificación de lo real no son conscientes, pero la ideología tampoco es un error ni una ilusión. Sin embargo, creo que la noción de ideología nos sirve de alguna manera.<sup>7</sup>

Žižek ha sistematizado las distintas nociones de ideología e intenta superar estas contradicciones ayudado por la noción de realidad de Lacan. Distinque tres ejes de la noción de ideología que operan en igual número de niveles. Primero, se trata de un conjunto de ideas que operan en teorías, procedimientos argumentativos, convicciones, creencias; segundo, de un conjunto de prácticas y aparatos: la escuela, la iglesia, etcétera; tercero, opera en el nivel de la espontaneidad, en la experiencia de

los sujetos que se viven de tal o cual manera. Žižek pone el ejemplo del liberalismo, una teoría que se desarrolló desde el siglo XVII y que se materializa en rituales y aparatos como la prensa libre, el mercado, las elecciones, activada por la experiencia de los sujetos que se viven como “individuos libres” al momento de compararse con individuos de una región no liberal. Y, según esto, esa sería la realidad. Es justamente esta noción de realidad la que compromete a la ideología.

“La realidad no es la cosa en sí, sino que está ya, desde siempre, simbolizada, constituida, estructurada por mecanismos simbólicos, y el problema reside en que esa simbolización siempre fracasa, que nunca logra cumplir por completo lo real, que siempre supone alguna deuda simbólica pendiente, irredenta”.<sup>8</sup>

La realidad, por lo tanto, nunca está completa. Hemos de creer, entonces, que aquellos que asumen una posición ideológica consciente —por ejemplo, cuando se dice “la ideología de mi partido es de izquierda”— o inconsciente —como cuando se dice “los presidentes del Mercosur están llevando la discusión del Acuerdo de Libre Comercio al terreno ideológico y no a donde debe estar, es decir, al comercial”— no toman en cuenta este complejo trasfondo desde el cual lo real no es nunca lo real en sí. En nuestro segundo ejemplo, sin embargo, sí se supone que hay algo real en sí, el comercio, algo necesario, casi natural, y no un entramado de prácticas, relaciones de poder, instituciones, apa-

<sup>6</sup> Žižek, S., “El espectro de la ideología”, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*, FCE, Buenos Aires, 2004, p. 29.

<sup>7</sup> Derrida, J., “Otra Libertad”, en *No escribo sin luz artificial*, cuatro ediciones, Madrid, p. 106 y ss.

<sup>8</sup> Žižek, S., *op. cit.*, p. 31.



ratos; en palabras de Žižek: símbolos previos que se desplazan sin encontrar una adecuación ontológica plena.

Entonces, los desplazamientos de unos enunciados hacia otros es lo que permite pensar en la ideología y no los criterios de real-irreal, realidad-ficción o realidad-virtualidad, sucedáneos del criterio filosófico por excelencia: verdad y falsedad. El final de la historia, el final de la lucha de clases, no son ideológicos por que son falsos o verdaderos, sino porque intentan, primero, naturalizar un tipo de institución —en este caso, el Estado liberal—, y segundo, porque desplazan los enunciados y lo que suponen a otras prácticas, a otros rituales, a otras simbolizaciones y a otras instituciones, como el libre mercado, los partidos políticos, las elecciones, el voto y el sistema de representación política.

Podemos encontrar muchos ejemplos de estos desplazamientos que el Estado liberal realiza hoy día. Sin embargo, conviene recordar una experiencia que Theodor W. Adorno criticó en su momento en “Mensajes en una botella”, con respecto a los individuos educados en la teoría dialéctica, y que nos sirve para explicar este “no poder salir” de lo ideológico.<sup>9</sup> Según Adorno, dichos individuos están incapacitados para pensar imágenes positivas de lo que puede ser otra sociedad. El hartazgo de las utopías o el hartazgo de los resultados de las utopías, los han convencido de que lo mejor es olvidarlas. Y ello, porque están atrapados en la reificación del pensamiento burgués con la máxima conocida “el fin justifica los medios”. Los fines —entendidos aquí como finalidades— son tomados como ideas es-

tériles, pues no se pueden exteriorizar. Los medios son tomados como meros datos sin racionalidad alguna y sin conexión con la abstracción requerida por el dialéctico para llevarlos a cabo.

Así, la antítesis, a decir de Adorno, era un buen ejemplo para el mundo burgués que la produjo, pero no para el intento de cambiarlo. Adorno esboza una sonrisa al pensar que esa separación entre fines y medios provoca dos tipos de personas que conforman la sociedad de clases. Por un lado, los idealistas, menospreciados por amigos y enemigos, considerados sólo como soñadores de muchos ideales pero de pocas ideas. Por el contrario, en los individuos identificados con los medios no se puede depositar mayor confianza y mayor fe; son seres, dice Adorno, “a quienes el mal histórico ha despojado de la fuerza para corregirlo, adaptados a la tecnología y al desempleo, dóciles y sórdidos”. Los primeros, “rigoristas abstractos que luchan sin resultado por concretar quimeras”, y los segundos, criaturas subhumanas que, “como progenie de la deshonra, jamás tendrán la posibilidad de librarse de ella”. Si pensamos el ejemplo de Adorno, ambos casos tienen una concepción dura de la realidad: unos la denunciarán como una falsa realidad que en un futuro cambiará; otros dirán tristemente que es la única realidad, y que, por lo tanto, es imposible cambiarla. Poner las cuestiones bajo esta disyuntiva lleva a unos al optimismo ramplón y a otros al conformismo. Ambos efectos ideológicos parecen ser las formas detrás de las cuales se esconde el pensamiento más conservador que hoy día, por todos lados, vuelve a levantar cabeza.

---

<sup>9</sup> Adorno, T. W., “Mensajes en una botella”, en Žižek, S., *op. cit.*