ISSN 1390-7719

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

SEREIS MIS TESTIGOS

REVISTA PUCE 101

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

ESCUELA MULTILINGÜE DE NEGOCIOS Y RELACIONES INTERNACIONALES (LEAI)

3 DE NOVIEMBRE DE 2015–3 DE MAYO DE 2016
QUITO–ECUADOR

Centro de Publicaciones
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

Vinolo

Miguel Llora
Juanita Pulla
Catalina Pelchor
Donald Stewart
Christian Gavilanes Jijón
Jorge Mora Varela
Rosana Moscoso Loaiza

Informantes
Stéphane Vinolo
David Guzmán
Antonio Torres
Ignacio Bartesaghi

Secretario Abogado
Dr. Edmundo Vaca

Corrección de estilo y ortografía:
Alfonso Sánchez

Colección nº 101
3 de noviembre de 2015
Publicación semestral
ISSN: 1390-7719
Registro de Derecho Autoral nº 010645
Ingresada al Catálogo Latindex Folio 21880
(www.latindex.unam.mx/buscador/ficRevHtml?opcion=1&folio=21880)

La Revista de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador es una publicación semestral (mayo y noviembre) de su Centro de Publicaciones, que difunde trabajos académicos y científicos, estrictamente originales en español, en las áreas de Leyes, Pedagogía, Ingeniería, Economía, Biología, Química, Historia, Geografía, Antropología, Sociología, Filosofía, Teología, Comunicación, Linguística, Literatura, Medicina, Administración, Arquitectura, Gestión Social, Psicología y Diseño, y es arbitrada por especialistas de indiscutible valor, cuyos nombres se mantienen en absoluta confidencialidad, recibe trabajos todo el año; el propósito de la Revista PUCE es difundir conocimientos, intercambiar experiencias e incentivar la producción del pensamiento especializado. El contenido de esta revista está dirigido a docentes, investigadores, estudiantes universitarios y público en general.

Los artículos son de responsabilidad exclusiva de sus autores.
Los derechos de autor son exclusivos de la PUCE.
Se prohíbe la reimpresión parcial o total con cualquier finalidad.

Editorial (Punto de venta)
Centro de Publicaciones PUCE
Av. 12 de Octubre y Robles
Apartado nº 17-01-2184
Telf.: 593-02-2991700
2991 700 (TRONCAL). Extensiones: 1013, 1711, 1122
Telf.: 593-02-2991711 (directo)
(Se aceptan canjes)
cecamienc@puce.edu.ec
Quito-Ecuador

Impresión
PPL Impresores • 2529762
Quito-Ecuador
pplimpresores@gmail.com

Revista PUCE. ISSN 1012-389X. Núm. 101
3 nov 2015-3 mayo 2016. Vinolo, pp. 37-59

LA LEVEDAD DEMOCRÁTICA ELOGIO DE UNA POLÍTICA SIN VALORES

Stéphane Vinolo[1]

PALABRAS CLAVES: Democracia, Legalidad, Legitimidad, Inmanencia, Spinoza, Valores
KEY WORDS: Democracy, Legality, Legitimacy, Immanence, Spinoza, Values

RESUMEN

La democracia ha sido criticada en muchas ocasiones como una aberración epistemológica ya que su sistema "un hombre, un voto" no toma en cuenta las diferencias y jerarquías humanas en términos de competencias, conocimientos y valores. El voto de un premio Nobel pesa tanto como el de un obrero. Mostramos aquí que esto nos revela no solo la esencia de la democracia sino además la de la política. Con una crítica de la trascendencia de la verdad y de los valores, mostramos que la legitimidad democrática se basa paradójicamente en su inmanencia, es decir en el asumir un sistema político infundado. Al sustituir la levedad del deseo al peso de los fundamentos, afirmamos con Spinoza que la democracia inmanente encuentra su plena legitimidad produciendo consentimiento mediante la obediencia.

ABSTRACT

Since the early beginning of philosophy, democracy has probably been the most criticized of all political regimes. The "one man, one vote" process has been denounced for not taking into account the differences between individuals in terms of knowledge, competences and values. Indeed, from an epistemological point of view, it is complicated to admit that the voice of a

1 Regent´s University. Reino Unido. London. (vinolos@regents.ac.uk)

Euro cuando no hay ni un solo economista francés capaz de decirnos con precisión las consecuencias buenas o malas de dicha salida. También tiene una opinión sobre la problemática de la legalización de la prostitución o de las drogas sin haber nunca atendido la mínima clase de salud pública. La democracia así, podría ser denunciada – y de hecho lo fue en muchas ocasiones – como el régimen de los ignorantes, el régimen en el cual reina la ley de la mayoría de las opiniones en lugar de la ley de las competencias y de los conocimientos. Notemos que esta crítica en términos de competencias y conocimientos se extiende hoy a todo el espectro político. De la extrema izquierda y los textos de Badiou que quieren reintroducir cierta dosis de aristocracia en los procesos políticos para indexarlos sobre la verdad y no las opiniones (Badiou, 1988), a la extrema derecha que sigue buscando a su hombre providencial, inteligente, sabio y recto que nos libere de la ignorancia de los humildes y de los pobres. Cada uno duda del modelo epistemológico de la democracia representativa. El vínculo entre política, verdad y valores es el centro de las críticas más duras y fundamentales en contra de la democracia. La idea democrática según la cual las decisiones políticas no se toman según el criterio de la verdad sino según el de la mayoría, es para muchos, mucho más que lo que podríamos pensar, un error epistemológico y también una falta moral.

Sin embargo, estas críticas se basan en un axioma implícito que perfectamente se puede cuestionar y que anhelamos poner al centro de nuestra reflexión. Todas estas críticas tienen como base común el hecho que la política está relacionada con la verdad y con el bien, es decir con las competencias y con los valores. Solo personas que piensan que la política debe ser regida por la verdad o por el bien pueden llegar a pensar que no es legítimo que la voz de todos tenga el mismo peso. Y efectivamente, si la política se fundamenta en la verdad y el bien, podemos cuestionarnos sobre la oportunidad que la voz de un premio nobel valga tanto como la de un pescador, un carpintero o una prostituta. Si la política es cuestión de valores –pero veremos que esto es justamente toda la dificultad– y de verdad, no hay ninguna razón por la cual la mayoría debería ser obedecida, ya que tal como lo vemos en los ejemplos históricos de Galileo, de Darwin o de Sájarov, perfectamente se puede imaginar que alguien pueda tener razón en contra de todo el mundo, en contra de la mayoría. Tanto desde un punto de vista epistemológico como moral, la mayoría no garantiza en ningún caso el hecho que nos acerquemos a la verdad ni al bien siguiendo sus decisiones. Más aún, podemos llevar la crítica a un nivel aún más académico: las ciencias cognitivas contemporáneas nos muestran que la multiplicación de los agentes en la toma de decisiones suele

que se puede inducir a la multitud o a aquellos que están absortos por los asuntos públicos, a que vivan según el exclusivo mandato de la razón, sueñan con el siglo dorado de los poetas o con una fábula." (Spinoza, 1968: 82). ¿Cómo conciliar en un pensador como Spinoza y más generalmente aquí hoy en día, el hecho que la democracia nos aparezca como el mejor régimen político, con el hecho que sabemos que consiste en construir una mayoría infundada; es decir que no garantiza ni verdades ni valores morales. Aclarando este problema espinosista, podremos proponer una nueva lectura de la democracia y tal vez incluso una nueva visión del papel de la política en los grandes conjuntos humanos.

I – LIBERAR LA POLÍTICA DE LA EPISTEMOLOGÍA

Todos quisiéramos que la política esté fundada, es decir que tenga raíces más allá de la simple decisión de la mayoría. Queremos verla fundada en verdades y fundada en valores, ambos externos y anteriores al simple proceso mayoritario democrático. Basta con recordar el uso constante que hacen los liberales por un lado del concepto de libertad y de la igualdad de derechos, o el uso que hacen por su lado los marxistas de la justicia y de la igualdad de condiciones para ver que cada uno de ellos justifica sus posiciones políticas con valores y verdades que se representan como superiores a los de los otros. Más aún, el simple hecho que aceptemos tener discusiones políticas en las cuales pensamos poder convencer a los otros; es el síntoma de esta concepción de la fundación racional de la política. Si no creyéramos en el fundamento racional de la política, ¿por qué la debatiríamos? De la misma forma que pensamos que la racionalidad fundamenta la política desde una posición externa, pensamos que los valores se respaldan desde una misma exterioridad. De hecho, estos valores fundamentan en gran medida nuestros sistemas políticos. Por ejemplo, la declaración de los derechos humanos es el preámbulo de la Constitución Francesa que nos rige desde 1958. De la misma manera, el artículo primero de la Constitución Ecuatoriana del 2008 afirma los "principios fundamentales"[5] que rigen todo el resto de los 443 artículos siguientes. Entre estos principios podemos destacar los de la interculturalidad, de justicia, de plurinacionalidad o de laicismo.

Sin embargo, la globalización de la política nos obliga a cuestionar estos

5 La constitución del 2008 está disponible sobre la página web de la Asamblea Nacional. http://www.asambleanacional.gob.ec/sites/default/files/documents/old/constitucion_de_bolsillo.pdf .p.23.

ciudadanos hayan aceptado ni siquiera *a minima* este texto en un diálogo, menos aún que este texto esté basado en argumentos racionales o en posiciones morales bien fundamentadas. Es únicamente el hecho que 50% + 1 de los diputados lo hayan votado, que hace de un texto una ley. Aunque sea triste y nos pueda decepcionar, no es porque una ley defiende buenos valores que es una ley, ni porque nos hemos acordado todos juntos sobre ella. Es el puro y frío proceso matemático de la mayoría que hace de un texto una ley. Incluso las constituciones son votadas por mayorías, incluso la declaración universal de los derechos humanos de 1948 ha sido votada por la Asamblea de las Naciones Unidas. Votadas por mayorías: es decir que tal como fueron construidas por mayorías, podrían ser anuladas o modificadas por ellas. La única fuerza de un texto legislativo es entonces la plena inmanencia de la matemática. Ni verdades ni valores. No es quién más razón tiene que se impone ni quién más se acerca al bien.

Que la democracia no esté basada en verdades se manifiesta en dos constataciones que nos son tan familiares que las hemos olvidado. La primera afecta a la competencia de los políticos, la segunda a la de los ciudadanos.

Los cargos políticos son los únicos cargos para los cuales no se requiere legalmente ninguna competencia. No significa como lo piensan algunos populistas que los políticos no tengan ninguna competencia ya que tienen muchas, pero es sintomático que ninguna sea condición legal para que se pueda aplicar a un cargo. Si queremos ser profesor, necesitamos cumplir con ciertos requisitos de competencias que supuestamente se manifiestan en diplomas, si queremos ser piloto de avión o conductor de tren de igual manera necesitamos legalmente presentar competencias que se manifiestan en licencias. Nada de eso existe para los representantes políticos en las democracias. La única condición suele ser de nacionalidad y de edad (y se nos acordará fácilmente que ninguna de las dos revela una competencia). Podemos ser nombrados mañana ministro de defensa, de economía o de salud de Francia, cuando no podemos ser nombrados profesor de biología de la Sorbona porque no cumplimos con el requisito de diploma ni de experiencia. Esta paradoja es un punto bien conocido por los historiadores de las ideas políticas[7]. Si bien hasta el surgimiento de las democracias modernas la filosofía presentaba una gran reflexión sobre las virtudes necesarias de los gobernantes y sobre la educación que de-

7 Este fenómeno se puede ver de forma claramente documentada en la oposición que encontramos en la gran Historia de las ideas políticas redactada por Philippe Nemo. Cf. Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, PUF, Paris, 1998 & Philippe Nemo, *Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, PUF, Paris, 2002.

mos de un hombre político?" ya que esta determina la legitimidad de las competencias esperadas de un hombre político. Si esperamos de la política la prosperidad, nombremos entonces a un jefe de empresa a la cabeza del país y no a un hombre político. Si esperamos de la política la seguridad, nombremos entonces a un general. ¿Esperamos la justicia? Nombremos entonces a un juez. ¿Así podemos preguntarnos si existe realmente una finalidad a la cual pensamos, que un hombre político sea el más legítimo para cumplir? La dificultad en la cual estamos para determinar las competencias requeridas de un hombre político proviene de nuestra incapacidad a determinar claramente la finalidad de la política, finalidad para la cual el hombre político sería mejor que cualquier otro profesional. Tal vez entonces el vínculo entre política y verdad (o saber de manera general) no sea tan evidente como solemos pensarlo, ya que cuando realmente cuestionamos el tipo de saber que esperamos que tenga un hombre político, o el tipo de saber propiamente político, no logramos fácilmente determinarlo por la dificultad en la cual estamos de definir la finalidad de la política a la cual estos saberes están necesariamente indexados.

Pero esta decisión entre democracia, verdad y competencia, se manifiesta en una segunda paradoja. Si bien nos es fácil denunciar la ignorancia de los otros, no conocemos a nadie que esté dispuesto a renunciar a sus opiniones políticas por no poder fundamentarlas en algún saber preciso, ni nadie que renuncie a sus valores por darse cuenta de lo poco fundados que están. Nadie pronuncia frases del tipo siguiente: "ya que soy ignorante en antropología de la filiación, quisiera que el Estado no me pida votar sobre la oportunidad de legalizar o no el matrimonio homosexual", o "ya que no sé nada de finanzas, quisiera no pronunciarme sobre la oportunidad de crear bancos estatales o no". Al contrario, cada uno de nosotros, desde el fondo de su ignorancia, no solo tiene opiniones sobre todos estos problemas, sino además quisiera que estas influyan en las políticas gubernamentales. Basta con escuchar las discusiones políticas para darse cuenta que todo el mundo piensa tener soluciones para los problemas políticos, lo que no es el caso para otros tipos de problemas como los problemas de astrofísica o de biología molecular. En los últimos años han florecido en Francia los cafés políticos, supuestos lugares de dialogo entre los ciudadanos. Pero notemos que no han sido creados con tanta velocidad cafés de física o de mecánica cuántica, ya que dentro de estas disciplinas nos es fácil aceptar que nuestra ignorancia nos deslegitimiza para tomar la palabra, lo que no es el caso en el ámbito político. Por lo que todos asumimos en realidad que el saber no ocupa un papel central en la

de valores por lo que la política estaría fundamentada en algo que le es superior y trascendente: los valores.

Sin embargo, si bien pensamos que hay leyes a las cuales es legítimo desobedecer, nadie piensa que se puede desobedecer a cualquier ley. Todos nos acordamos por ejemplo que no se puede legítimamente desobedecer a la ley que prohíbe la violación o el abuso de menores. De la misma manera, quién acepta que se viole la ley en nombre de sus valores no suele aceptar que también se pueda hacer en nombre de valores contrarios. Así por ejemplo, los grupos dichos pro-vida[10] en Francia están a favor que se pueda violar la ley francesa para recomendarle a una niña no abortar. Pero al mismo tiempo no estarían a favor que un médico ecuatoriano viole la ley ecuatoriana para aconsejarle a esta misma niña abortar. Hay entonces buenas leyes votadas por la mayoría a las cuales no es legítimo desobedecer, y malas leyes a las cuales podemos, a raíz de valores superiores, desobedecer. Pero bien vemos entonces construirse la dificultad conceptual y la regresión al infinito de la problemática de la legitimidad de los valores, ya que si aceptamos esta diferencia entre buena ley a la cual es ilegitimo desobedecer y mala ley a la cual es legítimo hacerlo, quién establece esta frontera y en nombre de qué valores se crea esta delimitación: ¿quién decide cuáles son las buenas leyes y cuáles son las malas, y en nombre de qué valor patrón? Esto supondría que todos estemos de acuerdo sobre un valor supremo que nos sirva de patrón para poder establecer esta diferencia lo que justamente no es el caso.

Tomemos un caso histórico muy sencillo para ejemplificar esta dificultad de la creencia en valores superiores a los que produce el voto mayoritario. Hace pocos meses, Francia decidió legalizar el matrimonio homosexual y la ley dicha Taubira[11] fue votada con la máxima legalidad y sin ninguna irregularidad en el proceso legislativo abriendo así la posibilidad de casarse a parejas homosexuales. Apenas esta ley votada, varios alcaldes de los partidos de derecha afirmaron públicamente que por razones de valores individuales no iban a aplicar esta ley en sus alcaldías, y que se negaban rotundamente a casar a parejas homosexuales. Pensaban así que la legitimidad de sus valores era superior a la legalidad de la ley. El gobierno de izquierda denunció entonces una ruptura

10 Decimos aquí los grupos "dichos" provida ya que en realidad el problema del aborto no es el problema filosófico de saber cuándo comienza la vida ni de proteger la vida, sino más bien de saber a partir de cuando surge la persona para afirmar la inviolabilidad de sus derechos. Recordemos amicalmente que en Francia, cometer un crimen no es atentar a la vida sino atentar a la vida de una persona por lo que el verdadero problema conceptual que plantea el aborto es el del surgimiento de la persona dentro del reino de la vida.

11 Christiane Taubira es la Ministra de justicia francesa.

para mostrar de manera drástica la imposibilidad del diálogo en términos de valores o más bien dicho en términos de "tener razón" cuando se habla de valores. Hay ciudadanos que piensan que es más justo aumentar los impuestos indirectos que los impuestos directos ya que los impuestos indirectos, tales como el IVA, afectan de la misma manera a todos los ciudadanos independientemente del nivel de sus ingresos. Al contrario, otros piensan que los impuestos indirectos son más injustos que los impuestos directos ya que justamente al aplicarse de manera uniforme a todos los ciudadanos no toman en cuenta las diferencias sociales. ¿Cómo saber entonces si podemos renunciar a pagar nuestros impuestos en nombre de nuestra concepción de lo que significa para nosotros la justicia? ¿Cómo saber cuáles de estas dos posiciones tiene razón? Ninguna, ya que como bien lo entendemos en este caso no se trata de tener razón sino de dos concepciones de lo que entendemos por justicia, lo que implica dos tipos de sociedades diferentes. ¿Pero cómo saber con certeza cuál es la mejor de manera absoluta? Cuando dos grupos se oponen sobre lo que significa la igualdad y que uno de los grupos defiende la igualdad formal de derechos, cuando el otro lucha a favor de la igualdad real de condiciones materiales, ¿cómo saber quién defiende la buena concepción de la igualdad? Para saberlo necesitaríamos un valor supremo a raíz del cual evaluar estas dos concepciones de la igualdad. Pero justamente este valor supremo es el valor que nos hace falta. Estos son los disensos con los cuales la democracia debe tratar cada día, pero cómo hacerlo cuando los valores que entran en conflicto no se pueden comparar para evaluarlos. ¿Cómo evaluar si la igualdad de derechos es superior por ejemplo a la igualdad de oportunidades? Nadie puede evaluar ni comparar lo que no es medible; como mínimo nadie puede medir, comparar y evaluar cosas para las cuales no disponemos de ningún instrumento de medida. Por lo que tal vez se deba simplemente renunciar a evaluar estos valores, renunciar a compararlos para fundar la política sobre ellos ya que cuando entran en conflicto los unos con los otros, todos gozan de la misma legitimidad. La igualdad de derechos no es ni más ni menos legítima que la igualdad de condiciones o que la igualdad de oportunidades. Simplemente estas tres concepciones de la igualdad construyen tres sociedades diferentes, tan legítimas las unas que las otras, sin que nadie pueda afirmar que dispone de la buena definición de la igualdad ni de la sociedad. Por lo tanto, tal como no podemos fundar la política en verdades ni saberes, tampoco podemos hacerlo en valores ya que nadie sabe sobre cuales, y sobre todo porque el conflicto de valores no puede ser solucionado par argumentos racionales, ya que lo que se opone cuando se oponen dos valores no son

mano guiado por la razón debería someterse a la ley de la mayoría aunque esta dicte principios que van en contra de la razón: "*Por consiguiente, si un hombre que se guía por la razón, tuviera un día que hacer, por orden de la sociedad, algo que, a su juicio, contradice a la razón, ese prejuicio queda ampliamente compensado por el bien que surge del mismo estado político. Pues también es una ley de la razón que, de dos males, se elija el menor.*" (Spinoza, 1986:103). Bien entendemos aquí la lógica espinosista. La mayoría no garantiza la verdad ni los valores. Todos podemos estar de acuerdo con esto. No hay ninguna garantía que una suma de opiniones produzca verdades ni que una suma de voluntades nos indique el bien. Sin embargo, el beneficio que sacamos de la obediencia a lo que la mayoría estableció como valores es superior al que sacaríamos de la afirmación de nuestros valores en contra de la mayoría. Ya que la finalidad de la política en Spinoza es mínima –seguridad y paz– los beneficios de la obediencia son racionalmente superiores a los de la sedición y por lo tanto a los de la desobediencia en nombre de valores individuales: "*Cuál sea la mejor constitución de un Estado cualquiera, se reduce fácilmente del fin del estado político, que no es otro que la paz y la seguridad de la vida. Aquel Estado es, por tanto, el mejor, en el que los hombres viven en concordia y en el que los derechos comunes se mantienen ilesos.*" (Spinoza, 1986:119). Bien, vemos entonces en qué medida Spinoza propone una democracia plenamente inmanente que no acepta valores previos ni exteriores al proceso de votación mayoritaria.

Sin embargo, existen como mínimo tres objeciones que se podrían hacer a esta democracia inmanente de la pura obediencia a la ley de la mayoría, y estas objeciones nos permiten avanzar en nuestra problemática. La primera objeción sería de notar que la democracia inmanente de Spinoza tiene como axioma una definición mínima de la política como garante de la paz externa e interna. Su valor fundamental, lo dice el mismo Spinoza de manera explícita, es la estabilidad de la sociedad y su duración, su perseverancia en el ser. El segundo problema es la objeción que consiste en ver en esta democracia inmanente un régimen autoritario y no democrático ya que toda desobediencia está prohibida. En fin, algunos podrían ver en este modelo político la negación misma del individuo a favor de los únicos intereses del grupo. En gran medida entonces, esta democracia inmanente se opone a lo que muchos de nuestros contemporáneos entienden por democracia. Respondamos a estas tres objeciones para justificar la concepción espinosista de la democracia.

En lo que se refiere a la finalidad mínima de la política, podríamos pensar que esta posición desvaloriza a la no-

doso o impío. Antes al contrario, como el cuerpo del Estado se debe regir como por una sola mente y, en consecuencia, la voluntad de la sociedad debe ser considerada como la voluntad considera justo y bueno, ha sido decretado por cada uno en particular. Por eso, aunque un súbdito estime que las decisiones de la sociedad son inicuas, está obligado a cumplirlas. ((Spinoza, 1986:102).

Sin embargo, esta objeción se puede fácilmente responder y más aún podemos invertir el problema mostrando que no solo la democracia inmanente no es un poder autoritario sino el menos autoritario de los poderes. Paradójicamente, esta pura obediencia a la ley de la mayoría es la que más libertad abre para todos los ciudadanos ya que reconoce que la única legitimidad –y por lo tanto la única fuerza normativa– de las leyes es la de las matemáticas, por lo que en cualquier momento pueden ser modificadas por votos contrarios. Si bien es verdad que la axiología y los valores están de moda en el mundo universitario y político a nivel mundial, y que florecen módulos e incluso diplomas de axiología, hemos olvidado demasiado rápidamente que históricamente los regímenes políticos que se basaron en valores y que pusieron al centro de sus programas la defensa estricta de valores fueron los más violentos, ya que se representaban a sus valores como verdaderos y superiores. Y al ser trascendentes y absolutos, son por lo tanto innegociables. Los nazis tenían valores, los estalinistas también y la colonización europea siempre se hizo en nombre de valores. La colonización francesa se hizo paradójicamente en nombre de los valores de la Revolución Francesa. El filósofo francés Philippe Lacoue-Labarthe[14] decía con razón y de manera provocadora que el nazismo ha sido un verdadero humanismo político. Y bien entendemos la lógica de su demostración. ¿Que fue el nazismo sino una política que puso al centro de todas sus preocupaciones una definición política del hombre? Ningún régimen político se preocupó tanto como los nazis de la necesidad de definir al hombre. Pero obviamente al definirlo políticamente los nazis tenían también, de manera muy lógica y coherente, que definir su margen superior y su margen inferior. De manera inevitable, el querer ponerlo al centro de las preocupaciones de la política implica definirlo, y por lo tanto establecer los márgenes interiores y exteriores de dicha definición.

Al contrario, asumir que la única legitimidad de las leyes o de los valores que rigen una sociedad es la de la mayoría construye un régimen más suave ya que nadie afirma que tiene razón ni que conoce a los buenos valores para la

14 Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique, Heidegger, l'art et la politique*, Bourgois, Paris, 1988.

rrida y de la deconstrucción[15]. En la problemática que aquí nos interesa nos permite cuestionar la diferencia entre obedecer y consentir, ya que obedecer siempre supone que uno consienta a hacerlo. De hecho, conocemos casos históricos en los cuales individuos se negaron a obedecer asumiendo eventualmente morir por eso. Por lo que debemos al contrario afirmar que cualquier persona que acepte obedecer (a las decisiones de un proceso mayoritario por ejemplo, decisiones que le son entonces exteriores), en realidad no obedece tanto como lo piensa ya que consiente (de manera individual e interna) obedecer. Cuando obedecemos a alguna ley *aceptamos* obedecerle, por lo tanto la obediencia no nos es exterior sino interior y manifiesta algo de nosotros mismos a la misma hora que estamos obedeciendo. Una vez más encontramos esta ruptura entre interior y exterior a favor de la exterioridad comportamental en los textos de Spinoza. No importa por qué los ciudadanos obedecen, lo importante es que lo hagan: "*Cualquiera que sea, en efecto, el motivo por el que un hombre se decide a cumplir las órdenes de la suprema potestad, ya sea porque teme la pena, porque espera conseguir algo, o porque ama a la patria, o porque le impulsa cualquier otro sentimiento, decide según su propio juicio y, sin embargo, obra por mandato de la suprema potestad.*" (Spinoza, 1986:351). Por lo tanto, la democracia inmanente que se basa en la única ley de la mayoría es también y paradójicamente la que más consentimiento individual produce y por lo tanto, la que más respeta al individuo y a sus deseos.

CONCLUSIÓN

Podríamos pensar entonces que la democracia debe defender valores y es probablemente lo que muchas personas piensan. Sin embargo, al decir que la democracia debe defender valores podemos querer decir dos cosas radicalmente diferentes que implican dos modelos diferentes de sociedad y de democracia. En primer lugar, podríamos pensar que el defender valores implica defender valores que existen previamente al voto, por lo que una ley que violara estos valores trascendentes previos a la constitución de una mayoría podría ser legítimamente desobedecida. Hemos mostrado que si esta opción es la que más acogida tiene hoy en día, presenta en realidad dificultades de las cuales no podemos salir, ya que aceptar que ciudadanos puedan desobedecer en nombre de sus valores, es necesariamente aceptar que todos puedan hacerlo y en nombre de valores que pueden ser contrarios a los nuestros. Recordemos aquí que hoy en día más o menos mil quinientos ciudadanos fran-

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Política*, traducción de Carlos García Gual & Aurelio Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 2005.

Badiou (Alain), *L'être et l'événement*, Seuil, Paris, 1988.
-D'un désastre obscur, Éditions de l'aube, La Tour d'Aigues, 1991, 1998.

Bergson (Henri), *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, Paris, 1927, 2011.

Derrida (Jacques), *De la grammatologie*, Paris, Editions de Minuit, 1967.
-Voyous, Galilée, Paris, 2003.

Descartes (René), *Reglas para la dirección del espíritu*, traducción de Juan Manuel Navarro Cordón, Alianza, Madrid, 1984.

Gueroult (Martial), *Spinoza, I - Dieu*, Aubier Montaigne, Paris, 1968.

Habermas (Jürgen), *Teoría de la acción comiunicativa* volumen 1 y 2, Taurus, Madrid, 1981.

Morel (Christian), *Las decisiones absurdas*, Modus Laborandi, Madrid, 2009.

Nemo (Philippe), *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, PUF, Paris, 1998. *-Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, PUF, Paris, 2002.

Platón, *República*, in *Diálogos IV*, traducción de Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 1988. *-Político*, traducción de Jordi Raventós, Ediciones Siruela, Madrid, 2008.

Rodríguez Adrados (Francisco), *Nueva historia de la democracia – De Solón a nuestros días*, Ariel, Madrid, 2011.

Rousseau (Jean-Jacques), *Del Contrato Social*, traducción de Mauro Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1980.

Spinoza, *Tratado Teológico-político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986. *-Tratado Político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza Editorial, Madrid, 1986. *-Oeuvres V – Traité Politique*, Traducción francesa de Charles Ramond, PUF, Paris, 2005.

Henry David Thoreau, *On civil disobedience*, Penguin books Limited, London, 1995.