

Democracia radical en John Dewey y el neozapatismo mexicano: entre la ética y la política¹

Radical Democracy in John Dewey and Mexican neo-Zapatism: between ethics and politics

[Artículos]

María Fernanda Silva Salgado²

Recibido: 06 de noviembre de 2023

Evaluado: 15 de marzo de 2024

Aceptado: 05 de abril de 2024

Citar como:

Silva Salgado, M. F. (2024). Democracia radical en John Dewey y el neozapatismo mexicano: entre la ética y la política. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(130), 23-43. <https://doi.org/10.15332/25005375.9571>



Resumen

En el marco de la reflexión sobre las relaciones entre ética y política como dimensiones de la experiencia humana y de la vida en común, se presenta una aproximación comparativa a la noción de democracia del filósofo estadounidense John Dewey y la del neozapatismo mexicano. Se señalan algunos puntos de encuentro entre estas nociones, principalmente, la consideración de la democracia como forma de vida comunitaria, como *ethos*, no sólo como forma de gobierno, y la afirmación de la coexistencia entre lo diverso, en distintas escalas, como condición de la democracia —el pluralismo en Dewey y el pluriversalismo en el neozapatismo—. Se indican también importantes diferencias como el énfasis en el desarrollo de las potencialidades humanas individuales presente sólo en Dewey, y la historicidad y las relaciones de poder que contempla la noción de democracia de los neozapatistas, a diferencia de la de Dewey. El texto afirma la posible fecundidad del diálogo entre distintas tradiciones de pensamiento para la comprensión de la democracia en un sentido más radical, en el que se imbriquen ética y política.

Palabras clave: democracia, ética, política, colonización, relaciones sociales.

¹ Derivado del seminario sobre pragmatismo (2021-I) del Doctorado en Filosofía de la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Fuente de financiación: recursos propios.

² Profesional en Estudios Literarios y magíster en Educación por la Universidad Nacional de Colombia. Estudiante de Doctorado en Filosofía por la Universidad Santo Tomás de Bogotá. Experiencia investigativa en los campos de la literatura, la filosofía y la educación. Interés actual por investigar y pensar las bibliotecas en relación con la educación popular, el diálogo de saberes y la justicia epistémica. Correo electrónico: mfsilvas@unal.edu.co. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2236-9082>

Abstract

Within the framework of the reflection on the relations between ethics and politics as dimensions of human experience and common life, the text presented a comparative approach to the notion of democracy in the american philosopher John Dewey and that of the mexican neo-zapatism. Some points of convergence are noted between these notions, mainly the consideration of democracy as a form of community life, as *ethos*, not only as a form of government, and the affirmation of the coexistence between the diverse, on different scales, as a condition of democracy-pluralism in Dewey and pluriversalism in neo-zapatismo. Important differences are also indicated, such as the emphasis on the development of individual human potentialities present only in Dewey, and the historicity and power relations contemplated by the neo-zapatista notion of democracy, unlike Dewey's. The text affirms the possible fruitfulness of dialogue between different traditions of thought for the understanding of democracy in a more radical sense, in which ethics and politics are imbued.

Keywords: democracy, ethics, politics, colonization, social relations.

Fue nuestro camino siempre que la voluntad de los más se hiciera común en el corazón de hombres y mujeres de mando. Era esa voluntad mayoritaria el camino en el que debía andar el paso del que mandaba. Si se apartaba su andar de lo que era razón de la gente, el corazón que mandaba debía cambiar, por otro que obedeciera. Así nació nuestra fuerza en la montaña, el que manda obedece si es verdadero, el que obedece manda por el corazón común de los hombres y mujeres verdaderos. Otra palabra vino de lejos para que este gobierno se nombrara, y esa palabra nombró "democracia" este camino nuestro que andaba desde antes que caminaran las palabras.

COMUNICADO DEL EJÉRCITO ZAPATISTA
DE LIBERACIÓN NACIONAL, (1994).

A pesar de las connotaciones positivas que suele tener la palabra *democracia*, incluso para personas con filiaciones políticas muy distintas, no está de más recordar, como lo hace el filósofo estadounidense Richard J. Bernstein (2013), que solo desde el siglo XIX esta empezó a tener tal connotación. Si concebimos la historia desde la perspectiva de la larga duración, podemos decir que hasta hace muy poco la democracia empezó a ser vista con buenos ojos. Por otra parte, como el mismo Bernstein señala, la democracia puede entenderse como una de esas muchas palabras vacías debido a su uso por parte de todos, sin precisar muy bien a qué nos referimos con ella. Estas dos cuestiones justifican la pertinencia de profundizar en la noción de democracia, en los sentidos que le han sido

atribuidos en distintas épocas y culturas, y en las razones de la reciente significación positiva que ha adquirido en la historia de la humanidad occidental.

Sumado a lo anterior, la emergencia de protestas ciudadanas a nivel global, de movimientos sociales y de muy diversas expresiones políticas de la llamada sociedad civil dan cuenta de una pregunta por el sentido de la democracia. Hay quienes afirman que asistimos a la crisis de la democracia representativa, y al florecimiento de formas de democracia directa, participativa y comunitaria (Dussel, 2006). Más allá de responder si efectivamente esta lectura corresponde a los hechos políticos actuales, la pretensión de este texto es rescatar la pregunta por la forma en que comprendemos la noción misma de democracia en relación con dos ámbitos de la experiencia humana: la ética y la política.

La razón por la cual la pregunta sobre la democracia se sitúa en el ámbito de la ética y la política, obedece a la identificación de una serie de debates que, de manera más o menos directa, remiten a una tensión entre ambas. En las discusiones de la política electoral, de los movimientos sociales y de la filosofía política, principalmente, emergen con frecuencia dilemas éticos relacionados con la acción política. Son frecuentes las críticas de quienes consideran que la política, a la que se atribuye una intrínseca vocación hegemónica, tiende a confundirse con el poder como relación social, lo que trae consigo la reducción de las posibilidades emancipadoras a un campo más bien personal. Se trata de una despolitización de la política, como la ha nombrado el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez (2015) o, en otras palabras, de una reducción de la política a la ética.

De otro lado, están los cuestionamientos de quienes consideran inconveniente pensar la política sin la ética. En términos del filósofo argentino Enrique Dussel, se trata de la crítica a quienes consideran que no existe una relación entre “la ética (como obligación subjetiva del singular) y la política (que queda determinada de una manera externa, legal o coactivamente)” (2006, p. 69). Es posible identificar un conflicto entre lo que podríamos llamar una racionalidad política y una racionalidad ética, entendidas como modos diferentes de comprender y actuar frente a determinados problemas de la vida común. Si bien hay quienes hablan de *la ética-política* para conciliar estas racionalidades, como Dussel señala, su solución es ambigua, ya que “los principios de la ética-política son éticos, y la política como tal puede ejercerse sin tales principios extrínsecos” (2006, p. 69).

Es oportuno indagar en la ética y la política para encontrar soluciones menos ambiguas a la pregunta por las relaciones entre ellas. La pertinencia de esta cuestión reside, entre otras cosas, en los posibles aportes de la ética a los proyectos políticos emancipadores. Aunque la ética puede ser vista como un marco normativo innecesario desde el punto de vista de la racionalidad política, hay quienes han afirmado su posible contribución, e incluso su necesidad, para el ejercicio de la política. El filósofo mexicano Luis Villoro, por ejemplo, dedica su obra *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política* (1997)

a las preguntas de si “¿es inevitable la oposición entre la voluntad de poder y la realización del bien? y ¿cómo puede articularse el poder con el valor?” (p.8), mientras que Enrique Dussel (2006) encuentra en la ética la fundamentación de su filosofía política.

Este texto se enmarca en los problemas y preguntas expuestos, es decir, en el proyecto amplio de estudiar las relaciones entre ética y política. En este caso, se hará con respecto a dos formas de concebir la democracia; por una parte, la del filósofo estadounidense John Dewey quien, al decir de Bernstein, es “entre los filósofos modernos (e incluso entre los filósofos antiguos) el pensador para quien la democracia es el tema central virtualmente en todas sus obras” (2013, p. 78)³. Por otra parte, abordaremos la noción de democracia del neozapatismo mexicano. Siguiendo a Carlos Antonio Aguirre Rojas (2008), uno de los principales estudiosos del tema, entendemos por *neozapatismo* el movimiento surgido en el estado de Chiapas, al sureste de México, aproximadamente en 1983, que hace su primera aparición pública el 1 de enero de 1994 bajo el nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Se utiliza el prefijo *neo* para distinguirlo del movimiento de la Revolución Mexicana conformado alrededor de las ideas de Emiliano Zapata⁴.

El propósito del texto es poner en diálogo estas dos concepciones de la democracia, al menos de manera aproximativa, dada la dificultad que entraña el estudio de cada una por sí sola y su posterior comparación. Se plantean una serie de ideas en las que se puede profundizar en futuros trabajos, y que dan cuenta de algunos debates contemporáneos sobre la democracia en sus dimensiones ética y política. Retomar a un autor clásico de la democracia, de origen norteamericano, y a la vez una de las propuestas actuales más relevantes en el campo de los movimientos sociales, de origen latinoamericano, puede contribuir a ampliar nuestra comprensión de la democracia y al diálogo entre dos tradiciones de pensamiento.

Cabe aclarar que la pretensión de este texto no es analizar el neozapatismo a la luz de la filosofía de Dewey, o afirmar que la experiencia zapatista es un ejemplo de sus ideas y métodos, como tiende a hacerlo el filósofo Gregorio Fernando Pappas (2017). De lo que se trata es de proponer un diálogo entre dos perspectivas, que eventualmente puede ampliar nuestra mirada sobre la democracia. Esto implica reconocer que, aunque el neozapatismo no es una filosofía, en el sentido de un sistema construido por un autor individual, sí es un conjunto de ideas que constituyen un pensamiento, construido gracias a la interacción entre el hacer y el pensar de una comunidad durante casi cuarenta años.

³ Como señalan Bruno y Martínez (2009), Dewey fue leído en México entre las décadas de 1920 y 1940 por los encargados del proyecto educativo posrevolucionario en la Secretaría de Educación Pública. Sus ideas, en especial las educativas, usualmente desprovistas de su carácter filosófico, tuvieron una recepción más o menos fuerte durante este periodo. Dewey viajó a México en 1926 y fue profesor en la Universidad Nacional de ese país. Estos datos dan cuenta de la relación del filósofo con México, así como sus artículos “La iglesia y el Estado en México”, “Desde un cuaderno mexicano” y “El renacimiento educativo en México”. En relación con el tema de este texto cabe mencionar que, según los autores, las ideas de Dewey sobre la democracia no recibieron tanta atención en el periodo señalado.

⁴ Hecha esta aclaración, por razones de practicidad, se utilizarán de manera indistinta los términos *zapatismo* y *neozapatismo* para aludir a este último.

Aunque el neozapatismo es un movimiento fundamentalmente indígena, es necesario recordar, como lo han hecho Mignolo (1997) y Grosfoguel (2008), que surgió de una compleja interacción entre disímiles tradiciones de pensamiento: la maya tojolabal y la tradición crítica de izquierda⁵. En este sentido, reconocemos el zapatismo como una propuesta de pensamiento susceptible de ser estudiada por sí misma, con un abundante material documental⁶ y una experiencia vigente. Así, a diferencia de Pappas, quien relaciona a Dewey y al zapatismo por vía del filósofo Luis Villoro⁷, relacionaremos a Dewey directamente con el pensamiento zapatista.

Ética y democracia

Tanto la concepción de la democracia de John Dewey como la de los zapatistas tienen una dimensión ética que las diferencian de otras. Aunque en ambos casos se reconoce que la democracia es una forma de gobierno de las mayorías, con una institucionalidad política que la sostiene, consideran una reducción entenderla así. Esto implica, por supuesto, una crítica a la idea de la democracia como la elección de representantes e incluso como la deliberación sobre asuntos de la vida común. En artículos como “Democracy is radical” (1937) y “Creative Democracy-The Task Before Us” (1939)⁸, Dewey sostiene la idea de que antes de ser una forma de gobierno, la democracia es un ideal ético en el sentido de una forma de vivir con otros:

For to get rid of the habit of thinking of democracy as something institutional and external and to acquire the habit of treating it as a way of personal life is to realize that democracy is a moral ideal and so far as it becomes a fact is a moral fact. It is to realize that democracy is a reality only as it is indeed a commonplace of living. (Dewey, 1939, pp.342-343)

Para deshacerse del hábito de pensar en la democracia como algo institucional y externo y adquirir el hábito de tratarla como una forma de vida personal, es necesario darse cuenta de que la democracia es un ideal moral y, en la medida en que se convierte en un hecho, es un hecho moral. Es darse cuenta de que la democracia es una realidad solo en la medida en que, de hecho, se convierte en algo cotidiano. (Dewey, 1939, pp.342-343)

Dewey formula una fuerte crítica a nuestra tendencia, constituida en hábito de pensamiento, a concebir la democracia como algo que está fuera de nosotros, formado por un conjunto de instituciones externas. En lugar de ello, plantea que la democracia solo es posible cuando se integra en todas las relaciones y esferas sociales, lo que implica

⁵ En los orígenes del neozapatismo está el encuentro entre un grupo de indígenas y un grupo de jóvenes de izquierda, con formación universitaria, provenientes de la ciudad de México. Al diálogo de saberes que propició este encuentro suele atribuirse la particularidad de este movimiento, en comparación con otros surgidos en las últimas décadas.

⁶ El EZLN cuenta con un archivo digital con los documentos que han producido desde 1993 hasta la actualidad: manifiestos, cartas, entrevistas, libros, entre otros.

⁷ Como se reveló tiempo después de su muerte, el filósofo Luis Villoro fue militante del EZLN. Su filosofía de la alteridad encontró en la experiencia zapatista una fuente enriquecedora. A propósito de la relación entre ética y política, resulta de especial valor la correspondencia alrededor de este tema entre el filósofo y el subcomandante Marcos, vocero del EZLN hasta el 2014, publicada en el libro *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio* (2015).

⁸ Los artículos de Dewey serán referenciados con el año de su publicación original; en todos los casos son citados de los dos volúmenes de *The Essential Dewey* (1998), incluidos en la lista de referencias.

situar su campo de acción no solo en el ejercicio del poder por parte de las personas encargadas de gobernar, sino especialmente en las relaciones sociales más cotidianas, en las que participan todas las personas que conforman la sociedad. Así lo expresa en “Creative Democracy”:

Democracy is a way of life controlled by a working faith in the possibilities of human nature. Belief in the Common Man is a familiar article in the democratic creed. That belief is without basis and significance save as it means faith in the potentialities of human nature as that nature is exhibited in every human being irrespective of race, color, sex, birth and family, of material or cultural wealth. This faith may be enacted in statutes, but it is only on paper unless it is put in force in the attitudes which human beings display to one another in all the incidents and relations of daily life. (Dewey, 1939, p. 342)

La democracia es una forma de vida controlada por una fe activa en las posibilidades de la naturaleza humana. La creencia en el Hombre Común es un artículo familiar en el credo democrático. Esa creencia no tiene fundamento ni significado a menos que signifique fe en las potencialidades de la naturaleza humana tal como se manifiesta en cada ser humano, independientemente de raza, color, sexo, nacimiento y familia, de riqueza material o cultural. Esta fe puede ser plasmada en leyes, pero solo está en papel a menos que se ponga en práctica en las actitudes que los seres humanos muestran unos a otros en todos los incidentes y relaciones de la vida cotidiana. (Dewey, 1939, p. 342)

Del pasaje llama la atención el modo en que la democracia como forma de vida se deriva de una concepción antropológica. Los seres humanos, sin distinción alguna, es decir, entendidos en su naturaleza, tienen unas potencialidades que consisten, como Dewey menciona en el mismo ensayo, en liderar su propia vida sin imposiciones ni coacciones. A diferencia de lo que podemos denominar, siguiendo a Bernstein (2013), un *ethos aristocrático*, Dewey (1998) defenderá un *ethos democrático* según el cual todo ser humano, en tanto ser humano, es capaz de desarrollar sus potencialidades, y en el que la democracia:

[...]no está limitada a la deliberación o a lo que ha sido llamado razón pública; comprende y presupone el espectro completo de experiencia humana. La democracia requiere una robusta cultura democrática en la que las actitudes, las emociones y los hábitos que constituyen un *ethos democrático* estén encarnados. (p. 95)

El mismo Dewey no dudó en denominar su democracia como *radical* (1937), en el sentido de que su realización requiere de profundas transformaciones en las costumbres, normas, actitudes, instituciones y en las formas más cotidianas de relación entre los seres humanos. Podemos afirmar, en la línea interpretativa de Bernstein, que la democracia como forma de gobierno se deriva de la democracia como modo de vida en la filosofía de Dewey. En otras palabras, la condición de posibilidad de la democracia es la vida democrática. De hecho, como el filósofo señala en “Search for the Great Community” (1927): “governmental institutions are but a mechanism for securing to an idea [the idea of democracy] channels of effective operation” “Las instituciones gubernamentales no son más que un mecanismo para asegurar a una idea [la idea de la democracia] canales de operación efectiva.” (p.

293). Las instituciones políticas de la democracia tienen la función de ayudar a crear y mantener las condiciones necesarias para que el *ethos democrático* se potencie. En pocas palabras, la ética fundamenta la política y a su vez encuentra en ella su finalidad.

Algo similar ocurre en el caso de los zapatistas con respecto a las relaciones entre ética y política. Como ha explicado ampliamente Dussel (1994), el levantamiento zapatista se caracterizó por tener un sentido profundamente ético, que bien podemos afirmar, se ha mantenido a lo largo de su historia como movimiento. Aunque el zapatismo interpela de manera clara la corrupción de la democracia mexicana como forma de gobierno⁹, su crítica tiene un fundamento ético y desemboca en la creación de una comunidad autónoma en la que se adopta una forma de vida radicalmente democrática. Es decir, se trata de un proyecto con raíces y consecuencias éticas, a semejanza de lo que hemos visto en la filosofía de Dewey. Respecto al sentido ético de la rebelión zapatista, veamos un citado pasaje de la *Quinta Declaración de la Selva Lacandona* del EZLN:

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella. Pero la luz será mañana para los más, para todos aquellos que hoy lloran la noche, para quienes se niega el día, para quienes es regalo la muerte, para quienes está prohibida la vida. Para todos la luz. Para todos todo. Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada. (1996, s. p.)

Este manifiesto es uno de los muchos textos zapatistas en los que la negación de la vida y de la humanidad misma de *los más* se constituye en el fundamento de la acción política. Como ha indicado Dussel, la cuestión de la dignidad humana está en el centro del zapatismo, el reconocimiento de la humanidad de aquellos a quienes les ha sido negada una vida digna y la posibilidad del futuro, no solo de las comunidades indígenas chiapanecas, sino de todos los que comparten el despojo de su humanidad. De ahí la gran capacidad de articulación del zapatismo con otras luchas sociales. El gesto ético zapatista consiste en encontrar en la negación de la dignidad, en la ausencia de justicia, el motivo de la radical afirmación de ambas en el presente y en el futuro. Como bien señala Pappas (2017), se trata de una definición de la dignidad y la justicia por una vía negativa, lo que es característico de la filosofía de Luis Villoro:

Villoro argues for a “negative” approach to justice. The core of his proposal is that, different from the usual theoretical path taken by philosophies of justice, we must try out a “negative” path, that is, to try to understand justice from its absence, from experiences of injustice. While Rawls thought of justice as requiring a veil of ignorance in which a subject imagined a just society, Villoro thinks of justice from the standpoint of particular people suffering injustices at a particular time and place. (p.7)

Villoro aboga por un enfoque "negativo" de la justicia. El núcleo de su propuesta es que, diferente del camino teórico usualmente tomado por las filosofías de la justicia, debemos

⁹ Entendemos la corrupción, en el sentido de Dussel (2006), como la afirmación de que el Estado es la fuente del poder y la consecuente negación de su origen en la comunidad política. El político corrupto deja de gobernar para la comunidad política de la que se deriva su poder. Los zapatistas critican al gobierno mexicano por no gobernar para las mayorías a las que deberían servir.

intentar un camino "negativo", es decir, tratar de entender la justicia desde su ausencia, desde las experiencias de injusticia. Mientras Rawls pensaba en la justicia como requiriendo un velo de ignorancia en el que un sujeto imaginaba una sociedad justa, Villoro piensa en la justicia desde el punto de vista de personas particulares que sufren injusticias en un momento y lugar específicos. (p.7)

Por otra parte, de acuerdo con la interpretación de Dussel, los zapatistas afirman desde sus primeros manifiestos la exigencia de la reproducción de la vida de esos que *hoy lloran la noche*, es decir, de aquellos cuya condición misma de seres humanos ha sido negada. Las demandas de trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz están en el fundamento del zapatismo por ser condiciones para la preservación de la vida como finalidad de la política. Esto corresponde a lo que posteriormente Dussel denominará la noción positiva del poder, esto es, del poder entendido como una voluntad de vivir que “nos empuja a evitar la muerte, a postergarla, a permanecer en la vida humana” (2006, p. 23), no en la acepción común del poder como dominación. Sobre la cuestión de la voluntad de vida en el zapatismo, como principio material de la política, Dussel afirma:

Se trata, una vez más, de ligar la validez ética de una acción a la exigencia de la reproducción corporal del sujeto ético, como condición absoluta de la misma eticidad (si el sujeto muere no hay más eticidad posible; pero, además, el responsable de la imposibilidad de la reproducción de la vida es perverso por excelencia). (Dussel, 1994, p. 89)

Hasta ahora hemos visto cómo la ética ocupa un lugar predominante en las nociones de democracia de Dewey y los zapatistas, si bien de diferentes maneras y por distintas razones. En ninguno de los casos esto significa negar que la democracia sea un modo de gobierno, sino cuestionar su reducción a esta manera de entenderla, para avanzar hacia una perspectiva más amplia y radical. Tras haber afirmado que en ambos casos la democracia se constituye en una forma de vida, veamos cómo esta se fundamenta en una noción de comunidad que entraña, de una manera u otra, la interacción con la idea de individuo.

Individuo y comunidad

Así como la ética es central en la noción de democracia de John Dewey, lo es la idea de comunidad. De hecho, no es exagerado afirmar que en su filosofía la idea de comunidad es inherente a la noción de democracia. Lejos de comprender a los seres humanos como *átomos aislados*, para decirlo con un término de Bernstein (2013, Dewey los entiende como seres sociales que pueden desarrollar sus potencialidades solo en el marco de una comunidad. No se trata entonces de una comprensión del ser humano como algo acabado, encerrado en sí mismo, a la manera de cierta democracia liberal, sino de seres en proceso, capaces de alcanzar la plenitud de su naturaleza gracias a la relación con los otros. Así lo expresa en una cita de su ensayo “Search for the Community” (1927): “regarded as an idea,

democracy is not an alternative to other principles of associated life. It is the idea of community life itself” “Considerada como una idea, la democracia no es una alternativa a otros principios de la vida en asociación. Es la idea de la vida comunitaria misma.” (p. 295).

A la definición de la democracia como forma de vida, esbozada en el anterior apartado, podemos sumar entonces su denominación como forma de vida comunitaria. En el ensayo mencionado, Dewey aclara que su idea de comunidad no equivale a la de la simple asociación de individuos, que es inherente a nuestro ser como humanos en tanto que dependemos los unos de los otros. Una comunidad, para serlo, necesariamente tiene que ser construida y vivida de manera consciente, emocional e intelectualmente. En sus términos, “we are born organic beings associated with others, but we are not born members of a community” “Nacemos como seres orgánicos asociados con otros, pero no nacemos como miembros de una comunidad.” (1927, p. 297).

De lo anterior se deriva su propuesta de fundar comunidades democráticas, experiencia mediante la cual será posible comprender el significado de la democracia. Para él, como buen pragmático, la experiencia de la democracia es condición de posibilidad para la comprensión de su significado:

The conceptions and shibboleths which are traditionally associated with the idea of democracy take on a veridical and directive meaning only when they are construed as marks and traits of an association which realizes the defining characteristics of a community. Fraternity, liberty and equality isolated from communal life are hopeless abstractions. (1927, p. 295)

Las concepciones y consignas que tradicionalmente se asocian con la idea de democracia adquieren un significado verídico y directivo solo cuando se interpretan como signos y rasgos de una asociación que realiza las características definitorias de una comunidad. La fraternidad, la libertad y la igualdad, aisladas de la vida comunitaria, son abstracciones sin esperanza. (1927, p. 295)

Según Dewey, la afirmación de que la vida comunitaria es condición de posibilidad, e incluso corresponde a la naturaleza de la democracia, no excluye la afirmación del individuo y de su unicidad. El individuo no se disuelve en la comunidad sino que desarrolla en ella su individualidad, llega a ser persona, entendiéndolo por ello la capacidad de conducir la vida propia, considerada por Dewey como característica de todos los seres humanos. El *nosotros* es tan inevitable como el *yo*, dirá el filósofo en el mencionado ensayo “Search for the Community”. Por esta razón, la noción de Dewey de la democracia ha sido interpretada como una vía intermedia entre el liberalismo y el comunitarismo, comprendidos usualmente como posturas incompatibles (Bernstein, 2013). Desde esta perspectiva, la vida comunitaria local es una condición para el sostenimiento de la democracia liberal como forma de gobierno y, además, solo en la vida democrática podrían desarrollarse plenamente las personas en su individualidad.

Una idea relacionada con la noción de democracia como forma de vida comunitaria es el cuestionamiento de la dicotomía entre gobernantes y gobernados. Bernstein (2013)

considera que esta es una de las características de la noción de democracia de Dewey. Si la democracia es una forma de vida, es decir, tiene un carácter social, no puede reducirse al ejercicio del poder político por parte de quienes ocupan ciertos cargos en el gobierno, sino que involucra a todos los que conforman la sociedad. Asimismo, es necesario recordar que el poder de estos funcionarios se deriva del poder de la sociedad que los ha elegido; de esta manera, parafraseando a Dewey, la idea de la democracia no consiste en la oposición de una clase, la de los gobernantes, a otra, la de los gobernados. Podemos entenderla, más bien, como la posibilidad de realización de todos los integrantes de la sociedad gracias a su participación en una comunidad, incluidos gobernados y gobernantes, en la que estos últimos ejercen un poder que proviene realmente de la sociedad, que se deriva de ella.

Para los zapatistas la noción de comunidad también es inherente a la idea de democracia, ya que defienden una forma de vida basada en la toma de decisiones por parte de la comunidad sobre sí misma. De una manera más radical que Dewey, los zapatistas proponen construir comunidades democráticas con unas instituciones distintas a las que rigen en la democracia mexicana; de ahí el carácter autonomista del movimiento. A través de su organización en lo que se han denominado caracoles zapatistas y Juntas de Buen Gobierno, se ha materializado una forma de vida comunitaria semejante a la que Dewey imaginó que podría ser el sustrato de la democracia como forma de gobierno. Sin embargo, desde el horizonte de sentido de los zapatistas, estas comunidades locales no son el sustrato de la democracia liberal, sino que se constituyen, en sí mismas, en una forma de gobierno.

El principio político fundamental del zapatismo se sintetiza en el oxímoron *mandar obedeciendo* que, siguiendo a Aguirre (2008), representa una lógica y una forma renovada de entender el poder y la política. A semejanza de lo que hemos enunciado sobre Dewey, en el caso de los zapatistas hay un cuestionamiento, de nuevo más radical que el del filósofo, a la dicotomía entre gobernantes y gobernados, y entre las funciones que a cada uno suelen asignarse: mandar y obedecer, respectivamente. La ruptura de esta lógica implica reconocer que los representantes elegidos por el pueblo derivan su poder de este y que, en cuanto tal, deben obedecerle, y que cada integrante de la comunidad, por medio de su participación en la vida democrática, manda y a la vez obedece a la voluntad común o acuerdo comunitario. No se trata entonces, para hacer alusión a lo dicho sobre Dewey, de una forma de gobierno en la que hay una clase de personas, los gobernantes, por lo general muy reducida, que hace su voluntad sobre los gobernados, un grupo conformado por la mayoría de la sociedad. Como señala Aguirre (2008), tampoco se trata de una inversión en la que quienes mandan pasarán a obedecer y quienes obedecen pasarán a mandar, sino de una forma de gobierno del pueblo sobre sí mismo. En palabras del autor, el *mandar obedeciendo*:

[...]significa en verdad que el pueblo, la mayoría, “manda” sobre sí misma, por intermedio de un pequeño grupo que operacionaliza y da curso práctico a los mandatos colectivos y mayoritarios de los grupos y las clases subalternas del pueblo. (p. 29)

A diferencia de lo que ocurre en la filosofía de Dewey, en el pensamiento zapatista no hay una preocupación por el individuo. El acento de la democracia zapatista está puesto decididamente sobre la comunidad. Esto puede interpretarse como una negación del individuo o como su disolución en la idea de comunidad, crítica usualmente planteada al comunitarismo por partidarios de una democracia de corte más liberal. En efecto, los zapatistas no tienen una noción del ser humano concebible al margen de las relaciones con los otros y con *lo otro*; en ese sentido, no es posible hablar de una democracia tendiente al desarrollo individual, al menos no a la manera de Dewey. El desarrollo del individuo no es distinguible del desarrollo de la comunidad. En relación con este punto, conviene recordar que una de las raíces del pensamiento zapatista es la filosofía maya tojolabal que, según la interpretación de Lenkersdorf (2002), su principal estudioso, se configura alrededor de la noción del *nosotros* como principio organizador de la vida social y de la lengua misma. Valdría la pena profundizar en esta noción y en su influencia en el pensamiento zapatista para definir en qué sentido es legítimo afirmar o no que el zapatismo excluye la idea de individuo, más allá de los marcos modernos de comprensión de la individualidad.

Pluralismo y pluriversalismo

El pluralismo es una noción fuertemente vinculada a la idea de democracia. En la filosofía de Dewey y en la de otros pragmatistas, en especial de William James, encontramos una afirmación de la pluralidad de perspectivas del mundo que, lejos de ser un obstáculo para la vida común, se convierte en una condición de su posibilidad. Existe la democracia porque existen individuos singulares y diferentes entre sí, capaces de deliberar para llegar a acuerdos que permitan tramitar los conflictos inherentes a la vida social. La crítica al dogmatismo; a la definición de principios absolutos, de cualquier tipo, capaces de ordenar o explicar la realidad en su totalidad; la visión de la sociedad como algo abierto, en constante transformación y posibilidad de mejora caracterizan esta visión pluralista de Dewey. En su ensayo “What I Believe” (1930) reconoce la existencia de una “pluralidad de sentidos interconectados”, en lugar de un solo sentido o ningún sentido:

There is no need of deciding between no meaning at all and one single, all-embracing meaning. There are many meanings and many purposes in the situations with which we are confronted-one, so to say, for each situation. Each offers its own challenge to thought and endeavor, and presents its own potential value. It is impossible, I think, even to begin to imagine the changes that would come into life-personal and collective-if the idea of a plurality of interconnected meanings and purposes replaced that of the meaning and purpose. (p. 25)

No es necesario decidir entre ningún significado en absoluto y un único significado que lo abarque todo. Hay muchos significados y muchos propósitos en las situaciones a las que nos enfrentamos, uno, por así decirlo, para cada situación. Cada una ofrece su propio desafío al pensamiento y al esfuerzo, y presenta su propio valor potencial. Es imposible, creo, siquiera comenzar a imaginar los cambios que se producirían en la vida, tanto personal como colectiva, si la idea de una pluralidad de significados y propósitos interconectados reemplazara a la de el significado y el propósito. (p. 25)

Leído este pasaje en relación con la idea de democracia, podemos afirmar que el reconocimiento de la pluralidad es también el reconocimiento del derecho de todas las personas a expresarse a sí mismas, a dar cuenta de esos sentidos que les otorgan a las situaciones del mundo, sin que por ello sufran ningún tipo de coacción o violencia. Para Dewey, la expresión del *sí mismo*, y en general de la diferencia, no solo se configura como derecho del individuo, desde una perspectiva propia de la democracia liberal, sino que significan “el enriquecimiento de la experiencia de vida de cada uno” (1937, p. 342).

En el caso del zapatismo encontramos una similar afirmación de la pluralidad de sentidos; sin embargo, el énfasis no está puesto en las diferencias entre los individuos, sino en las diferencias entre las comunidades y culturas. Aunque Dewey fue sensible a las diferencias culturales y su concepción del pluralismo bien puede extenderse a ellas, en el zapatismo hay una defensa explícita y radical de la pluralidad de mundos y de la posibilidad de que coexistan en uno solo. De ahí su muy conocida premisa “un mundo en el que quepan muchos mundos”. Los zapatistas reconocen su propia diferencia cultural y eso, en lugar de conducirlos a una cerrada afirmación de sí, los lleva a reconocer todas las diferencias culturales y a trabajar para que tengan, todas ellas, un lugar en el mundo. Como afirman el subcomandante Marcos y Le Bot (1997), “el zapatismo no supone un repliegue comunitario ni un nacionalismo cerrado. Articula experiencias de comunidades heterogéneas, divididas y abiertas” (p. 9).

El reconocimiento de la pluralidad de mundos tiene implicaciones en la forma de construir la democracia política. Una de ellas es la no pretensión de unificar en una sola lucha todas las luchas emancipadoras, y el rechazo a considerarse a sí mismos como modelo de organización política. A la manera de Dewey, los zapatistas consideran que no existen modelos a seguir, sino caminos hechos a través de una experiencia que se va validando y transformando en el mismo camino. Este es uno de los rasgos diferenciales entre el zapatismo y otros movimientos de la izquierda política que más han subrayado sus estudiosos: la negativa a crear un movimiento con un programa y unas formas de hacer previamente definidas, así como a jerarquizar las luchas de los distintos sujetos sociales, por ejemplo, los trabajadores, las mujeres y los indígenas:

Nuestra forma de lucha no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la adecuada. Existen y tienen gran valor otras formas de lucha. Nuestra organización no es la única, tal vez para muchos ni siquiera sea la deseable. Existen y tienen gran valor otras organizaciones honestas, progresistas e independientes. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional nunca ha pretendido que su forma de lucha sea la única legítima. De hecho, para nosotros es la única que nos han dejado. El EZLN saluda el desarrollo honesto y consecuente de todas las formas de lucha que sigan la ruta que nos lleve, a todos, a la libertad, la democracia y la justicia. El Ejército Zapatista de Liberación Nacional nunca ha pretendido que su organización sea la única verdadera, honesta y revolucionaria en México o en Chiapas. (Subcomandante Marcos, 1994, s. p.)

Defender la pluralidad de luchas no implica aislarse o confinar cada lucha al ámbito de lo particular, como usualmente se ha entendido el autonomismo zapatista. Entraña más

bien una invitación al encuentro y la articulación sin pretensiones de homogeneizar. Así como Dewey consideraba provechosa para la vida democrática la relación entre individuos diferentes, los zapatistas proponen un encuentro de todas las disímiles luchas que trabajan, de una u otra forma, para afirmar la dignidad de quienes han sido excluidos de la humanidad, llámense indígenas, campesinos, trabajadores, mujeres, jóvenes, migrantes, entre muchos otros. La democracia zapatista se nutre del encuentro con todos los diferentes. Por ello, a lo largo de su historia, los zapatistas han convocado sin número de encuentros con organizaciones de todo el mundo, como el Primer Encuentro de los Pueblos Zapatistas con los Pueblos del Mundo, a finales de 2006 y comienzos de 2007, o la Gira Zapatista “Por la vida” (2021). Conocida es también la apertura zapatista al encuentro con otras racionalidades, por ejemplo, su interlocución y articulación con filósofos e investigadores interesados en su experiencia.

Desde una perspectiva decolonial, Ramón Grosfoguel (2008) interpreta este gesto zapatista como un ejemplo de pluriversalismo transmoderno. Con ello hace referencia a una posición crítica frente a los universales abstractos, característicos de la modernidad occidental hegemónica, y que en realidad consisten en particulares que se han pretendido erigir como universales. Esta crítica no implica negar la posibilidad del universalismo, sino proponer un tipo distinto: el *universalismo concreto*, que no existe antes de la experiencia y se construye en el diálogo entre los particulares.

Grosfoguel encuentra en La Otra Campaña, una iniciativa lanzada en el 2005 por los zapatistas, un ejemplo claro de ese espíritu dialógico hacia la construcción de lo pluriversal, puesto que no tuvo un programa determinado, previo al diálogo, para ser compartido con los mexicanos; el programa se fue construyendo en el camino. Esta lógica difiere de la de otros movimientos de izquierda, organizados alrededor de universales abstractos, previos a la experiencia del diálogo democrático:

Los zapatistas no parten de un universal abstracto (El Socialismo, El Comunismo, La Democracia, La Nación, como significante flotante o vacío) para luego ir a predicar y convencer de la justeza del mismo a todos los mexicanos. Ellos parten del «andar preguntando» en el que el programa de lucha es un universal concreto construido como resultado, nunca como punto de partida, de un diálogo crítico transmoderno que incluye dentro de sí la diversidad epistémica y las demandas particulares de todos los oprimidos de México. (Grosfoguel, 2008, p. 213)

Conviene subrayar la relación que los zapatistas establecen entre lo particular y lo universal, la búsqueda de una especie de vía intermedia entre ambas dimensiones de la experiencia. Mignolo (1997) llama la atención sobre cómo los zapatistas se ubican en un espacio intermedio del pensamiento. Este *pensar entre* de los zapatistas, según el autor, proviene de la traducción del pensamiento indígena al marxismo-leninismo, y de este al indígena, que está presente en los orígenes del movimiento. Más que una negación absoluta de la modernidad, en el zapatismo habría un intento de entablar un diálogo crítico entre las distintas culturas y *epistemes* o mundos, para decirlo en sus términos. De este

modo, en la particular experiencia de exclusión e injusticia de las comunidades indígenas chiapanecas se reconoce el signo de una experiencia compartida por muchos otros en el mundo. Luego de reconocer la existencia de esos otros, se busca dialogar con ellos para ampliar ese pluriversal concreto, esa idea de que en un mundo coexisten muchos mundos que merecen ser igualmente reconocidos, y de cuya diferencia emerge la riqueza de la vida en común, no su imposibilidad.

La metáfora del *pensar entre* bien puede ser aplicada para describir la filosofía de Dewey. Siguiendo la interpretación de Hansen (2009), es posible ubicar al filósofo en *el espacio entre*, entendido como la búsqueda de una vía intermedia para pensar el mundo. Alejado de filosofías fundamentadas en principios metafísicos preestablecidos o en universales abstractos, para decirlo en términos de Grosfoguel, Dewey habría sido un cosmopolita, no un universalista. Con cosmopolitismo, Hansen se refiere a una posición entre el universalismo dogmático, apriorístico, y el dogmatismo comunitarista o individualista:

In a broad philosophical sense, the key distinctions that the analysis here raises are not between the cosmopolitan and the local, whose relations can in fact be seen as symbiotic, but rather between cosmopolitanism and uncritical or dogmatic universalism, on the one hand, and between the local and parochialism or dogmatic communalism or individualism, on the other hand. All of this is why a cosmopolitan orientation can be framed as a fusion of reflective openness to the world and reflective loyalty toward the local. (Hansen, 2009, p. 128)

En un sentido filosófico amplio, las distinciones clave que plantea el análisis aquí no son entre lo cosmopolita y lo local, cuyas relaciones de hecho pueden verse como simbióticas, sino más bien entre el cosmopolitismo y el universalismo acrítico o dogmático, por un lado, y entre lo local y el parroquialismo o el comunalismo o individualismo dogmático, por otro lado. Todo esto es por lo que una orientación cosmopolita puede enmarcarse como una fusión de apertura reflexiva hacia el mundo y lealtad reflexiva hacia lo local. (Hansen, 2009, p. 128)

Este es un aspecto que asemeja las posiciones de Dewey y el zapatismo, y que podría explorarse mucho más para esclarecer la posición de cada uno con respecto a la modernidad. Aunque los zapatistas plantean una posición crítica más radical frente a la modernidad desde la experiencia histórica de la colonialidad, Dewey también puede ser considerado un crítico de la modernidad, al menos de algunos de sus presupuestos y dualismos. No es extraño, por ello, que su pensamiento pueda ponerse en diálogo con perspectivas críticas a la modernidad construidas en América Latina, sin tener que forzarlo demasiado. En el apartado final esbozaremos algunas diferencias entre el filósofo norteamericano y los zapatistas; por ahora, vale la pena abordar una última y fundamental semejanza.

Los medios y los fines de la democracia

En su artículo “Democracy and America” (1939), Dewey destaca la concepción de la democracia de Thomas Jefferson al considerarla moral, tanto en sus fundamentos, como en sus métodos y fines (p. 357). Más que un elogio vacío, esta afirmación da cuenta de una de las ideas centrales del filósofo: el principio de interdependencia entre los medios y los fines de la democracia. En “Democracy is radical” (1937) una de las razones esgrimidas para sustentar la tesis de que la democracia es radical es que sus fines no admiten medios inconsecuentes con ellos para ser alcanzados: “The fundamental principle of democracy is that the ends of freedom and individuality for all can be attained only by means that accord with those ends” “El principio fundamental de la democracia es que los fines de la libertad y la individualidad para todos solo pueden alcanzarse por medios que estén de acuerdo con esos fines.” (Dewey, p. 338). Dewey llegó a caracterizar la democracia como una experiencia de continuidad entre los fines y los medios.

Como Bernstein (2013) menciona, este principio marcó el distanciamiento de Dewey con respecto a otros grupos y movimientos sociales que buscaban fines similares, pero que utilizaban medios incompatibles con el espíritu democrático. Por ejemplo, se distanció de posiciones revolucionarias que apelaban al uso de la violencia armada para la conquista del poder. El peligro de utilizar estos medios es que pueden volverse en contra de la construcción democrática. Según la interpretación de Pappas (2017), esta idea también está presente en el pensamiento zapatista:

Dewey warned that democratic ends required democratic means. The Zapatistas were aware of the risk of using nondemocratic means to seek democratic ends, such as a peace with lasting justice and dignity. Since they were aware that injustices and corruption were usually the consequences of having power, they saw the need to resort to power in an intelligent fashion. They proclaimed that their objective was not a takeover of power, but to wake up, to make people conscious regarding power and its effects. (p. 89)

Dewey advirtió que los fines democráticos requerían medios democráticos. Los zapatistas eran conscientes del riesgo de utilizar medios no democráticos para buscar fines democráticos, como una paz con justicia y dignidad duraderas. Como eran conscientes de que las injusticias y la corrupción eran usualmente consecuencias de tener poder, vieron la necesidad de recurrir al poder de manera inteligente. Proclamaron que su objetivo no era tomar el poder, sino despertar, hacer que la gente tomara conciencia del poder y sus efectos. (p. 89)

En efecto, los zapatistas afirmaron desde sus primeras apariciones públicas la intención de construir una comunidad en la que puedan experimentarse los principios de democracia, justicia y libertad, centrales en sus demandas como movimiento. Para alcanzar el mundo por el que luchan, en el que caben todos los excluidos de la tierra, es necesario procurar vivirlo en el presente de la manera más consecuente posible. A primera vista esto puede parecer incompatible con la opción zapatista por la lucha armada, en la que se sostuvieron desde 1994 hasta 2006, pues los medios violentos no permitirían

construir una sociedad no violenta, en términos deweyanos. No obstante, este punto merece ser analizado con cuidado, ya que, según los zapatistas, la lucha armada significó una última opción para defender su dignidad y su autonomía, en un contexto de relaciones muy desiguales de poder entre ellos y el Estado mexicano.

Cuando los mecanismos de la democracia liberal demostraron ser insuficientes para transformar las relaciones de opresión, los zapatistas consideraron legítimo entrar en una disputa por la autonomía, que les permitiera instaurar una forma de democracia directa y comunitaria. La concepción de la política como campo del antagonismo, en la que hacen énfasis los zapatistas, es una importante diferencia entre ellos y Dewey; más adelante nos detendremos en este asunto. Por lo pronto, cabe anotar que la ética zapatista está presente en su concepción de la lucha armada, muestra de lo cual es su voluntaria y explícita adherencia a los principios del Derecho Internacional Humanitario y su enfoque defensivo, no ofensivo, de la confrontación armada.

A diferencia de la filosofía de Dewey, para los zapatistas la democracia tiene un principio superior al de la interdependencia entre los fines y los medios: la dignidad. Para ellos no tiene sentido alguno una democracia en la que los seres humanos no sean reconocidos como tales, en la que no puedan vivir dignamente, en la que no estén dadas las condiciones para la producción y reproducción de su vida, para decirlo en términos de Dussel. Es así que la toma de las armas no es vista como incompatible con la búsqueda de una sociedad en paz, ya que la paz no es entendida como la ausencia de conflictos, sino como un vivir en dignidad. Así lo expresan en uno de sus manifiestos:

Si tenemos que escoger entre caminos, siempre escogeremos el de la dignidad. Si encontramos una paz digna, seguiremos el camino de la paz digna. Si encontramos la guerra digna, empuñaremos nuestras armas para encontrarla. Si encontramos una vida digna seguiremos viviendo. Si, por el contrario, la dignidad significa muerte entonces iremos, sin dudar, a encontrarla. (EZLN, 1994, s. p.)

Como se mencionó en un apartado anterior, la dignidad es una piedra angular de la ética zapatista. Podemos decir que experimentar la ausencia de dignidad motiva su lucha como movimiento, y la conquista de la dignidad es a su vez la finalidad de la lucha. Cuando los zapatistas encontraron la posibilidad de vivir autónomamente, de manera digna, dejaron las armas y continuaron su camino como movimiento. Sin embargo, ninguna de esas opciones es elevada, *a priori*, a principio de su acción política; son más bien opciones que se vuelven más o menos adecuadas según se desarrollen los hechos de la historia y la correlación de fuerzas con el adversario político.

Relaciones de poder: las grietas de la democracia

Hasta este punto hemos expuesto *grosso modo* algunas semejanzas entre las nociones de democracia de Dewey y los zapatistas, y hemos insinuado ciertos distanciamientos. Las semejanzas pueden resumirse en la idea de la democracia como una forma de vida comunitaria, a la que es inherente la afirmación del pluralismo, en el caso de Dewey, y

de la pluriversalidad, en el de los zapatistas. Además, la democracia entraña una correspondencia entre los fines y los medios, afirmada con mucha más fuerza por el filósofo estadounidense. Se ha visto también que los zapatistas tienen una perspectiva más comunitaria de la democracia, en la que la alusión al individuo y la finalidad de contribuir al desarrollo de sus potencialidades individuales no tienen una presencia tan clara, como sí en Dewey.

En el apartado sobre los fines y los medios de la democracia se sugirió una diferencia entre ambos. La concepción zapatista de la democracia está vinculada con una lectura de las relaciones de poder y con una perspectiva antagónica; es decir, se reconoce la existencia de ese tipo de relaciones entre quienes ejercen el poder y quienes han sido excluidos de la posibilidad de una vida digna. Ese proceso de exclusión es entendido como producto de un sistema económico, el capitalismo, y de procesos históricos, como la colonización, que han negado las culturas y la humanidad de las mayorías. Por ello, el zapatismo se ha declarado como un movimiento antisistémico, para el cual la materialidad de la vida social, las relaciones económicas, el ocupar una posición de subalternidad frente a quienes ejercen el poder revisten de gran importancia.

Si bien los zapatistas rescatan la dimensión deliberativa de la democracia, como forma de autogobierno, no desconocen su dimensión conflictiva, el hecho de que existan mundos distintos en disputa por su existencia misma, muchas veces sin la voluntad de reconocerse entre sí. De hecho, el desconocimiento de algunos de esos mundos ha sido característico de la modernidad hegemónica; dicho de otro modo, hay quienes anulan decididamente la alteridad con el ejercicio de un poder vertical. Con ellos se establece una disputa por la hegemonía, no entendida ya desde la construcción de un *nosotros universal*, como se ha aclarado, sino desde la construcción de un *nosotros concreto* en el que caben todos los excluidos.

Los zapatistas construyen su pensamiento, su ética y su política, desde un lugar de enunciación: el de *los excluidos de la tierra*. Pensar el mundo desde ese lugar implica reconocer unas relaciones de poder vividas a lo largo de la historia, comprender que no todos tienen las mismas condiciones para participar en la democracia, y que esas condiciones no solo están relacionadas con la capacidad de deliberación, sino con la democratización material de la vida digna, con la posibilidad de que todas las personas cuenten con lo fundamental para vivir. La racionalidad ética zapatista emerge al reconocer al otro que ha sido excluido como otro, en su humanidad; la racionalidad política emerge cuando se reconoce en el opresor a un adversario con el que se está en confrontación. A propósito de esto, una crítica que Bernstein plantea al pensamiento de Dewey:

Aunque siempre enfatizó la necesidad de cambios económicos fundamentales para fomentar la realización de la democracia radical, nunca indicó en detalle cuáles debían ser estos. Y en ocasiones, Dewey falla en apreciar las fuerzas vigorosas que se resisten a las reformas políticas y educativas que él exigía. (2013, p. 96)

Lo anterior no significa que Dewey no haya reparado en la relación entre la democracia y la dimensión económica de la vida social, o que haya desconocido por completo que pueden existir adversarios políticos con el poder de frenar las reformas democráticas. No obstante, no reparó de manera profunda en estos aspectos. Bruno y Martínez (2009) formulan esta crítica de una manera más fuerte a propósito de las consideraciones de Dewey sobre el desarrollo de una educación progresista en México, según las cuales esto era factible debido a la ausencia de una tradición educativa en el país. Al respecto, los autores argumentan que el filósofo no hizo una lectura de contexto que le permitiera reconocer las fuerzas adversas a esa posibilidad en el México del momento: “El ahistoricismo de Dewey es consistente con su tendencia a subestimar las condiciones estructurales de la sociedad y las fuerzas políticas, sociales y culturales” (Bruno y Martínez, p. 45).

Podemos decir que Dewey piensa desde un lugar distinto al de los zapatistas, no desde la experiencia de la opresión, sino más bien desde un reconocimiento de la diferencia entre los individuos, que no contempla, al menos no de manera explícita, las relaciones de poder —y de desigualdad— que se establecen entre ellos y que median la posibilidad o no de la vida democrática. Esta diferencia es señalada por Pappas al comparar la filosofía de Dewey con la de Villoro y, por extensión, con el pensamiento zapatista. Más que afirmar que el filósofo no contempló las relaciones de poder y su relación con la democracia, sostiene que su pensamiento no hizo énfasis en ellas, que no realizó un análisis detallado al respecto, como sí lo hizo Villoro al otorgarle un lugar central al conflicto en su filosofía:

Villoro has more to say about the process in terms of power relations. Villoro analyzes the dominator as both the group that resists change and inquiry, and also the one that imposes unjust power. Villoro is more explicit about the connection between power and conservatism and how they feed into each other. (p. 93)

Villoro tiene más que decir sobre el proceso en términos de relaciones de poder. Villoro analiza al dominador como tanto el grupo que se resiste al cambio y a la investigación, como aquel que impone un poder injusto. Villoro es más explícito acerca de la conexión entre el poder y el conservadurismo y cómo se retroalimentan mutuamente. (p. 93)

Pappas interpreta esta diferencia como producto de la disímil experiencia de ambos pensadores. Villoro, al igual que los zapatistas, experimentó el fracaso de varios intentos de reforma social por la vía de la democracia representativa, así como una historia de opresiones y exclusiones que pudieron haber configurado una visión más conflictiva de la democracia. Además, Pappas sostiene que Villoro hace una lectura más histórica de esta al analizar los distintos tipos de exclusión existentes y que podrían existir. Aunque Dewey no tenía una noción cerrada de la democracia y, como buen pragmático, estaba dispuesto a que se ampliara conforme lo exigieran la experiencia y las implicaciones de la vida democrática, sus análisis carecen de la historicidad que Pappas encuentra en Villoro y que también es posible rastrear en los zapatistas.

Más que una noción estática de la democracia, con unos rasgos inamovibles, los zapatistas construyen una idea de democracia que reconocen como propia de su circunstancia histórica, y que bien puede coexistir con otras más adecuadas para otros contextos. En ese sentido, contemplan la posibilidad de que las circunstancias históricas demanden la solución de los conflictos por vías no necesariamente consecuentes con la democracia deliberativa; es decir, si bien mantienen unos principios éticos aún en la confrontación armada, no la descartan como medio para alcanzar la democracia. Esa lectura histórica es característica de Villoro y lo diferencia de Dewey. En palabras de Pappas (2017):

According to Villoro, the doctrine of human rights was formulated in a certain place and on an exact date: the result of the experience of exclusion of the European bourgeoisie in the eighteenth century. In many countries like Mexico, the fact of exclusion is very different: the desired individual freedom cannot be exercised without other conditions such as food, housing, health, education, and membership in a community. If we are really serious about coming up with a theory of basic rights for all societies, then we need to start with an honest and thorough inquiry in all corners of the world about what exclusions are experienced so that we can determine the actual rights that are needed. (p. 96)

Según Villoro, la doctrina de los derechos humanos se formuló en un lugar específico y en una fecha exacta: como resultado de la experiencia de exclusión de la burguesía europea en el siglo XVIII. En muchos países como México, el fenómeno de exclusión es muy diferente: la libertad individual deseada no puede ejercerse sin otras condiciones como alimentación, vivienda, salud, educación y pertenencia a una comunidad. Si realmente queremos desarrollar una teoría de derechos básicos para todas las sociedades, entonces necesitamos comenzar con una investigación honesta y exhaustiva en todos los rincones del mundo acerca de las exclusiones que se experimentan, para determinar los derechos reales que se necesitan. (p. 96)

Para terminar, a la luz de la relación entre ética y política mencionada al inicio del texto, es posible afirmar que tanto Dewey como los zapatistas le conceden a la primera un lugar central en su pensamiento. Este hecho ha generado críticas en ambos casos, desde el punto de vista de quienes dan más importancia a la democracia como forma de gobierno. En lo que respecta a Dewey, ha llamado la atención su poco análisis de las instituciones democráticas, y su escasa atención a las acciones gubernamentales necesarias para alcanzar las reformas buscadas (Bernstein, 2013). Por otra parte, el zapatismo suele ser cuestionado por su posición antinstitucional y autonomista, pues, según sus críticos, esta tiene como consecuencia el particularismo, el aislamiento y la despolitización.

Aunque por razones diferentes, la ampliación de la noción de democracia de ambos, más allá de su definición como forma de gobierno, ha sido cuestionada por quienes desde una racionalidad más política que ética entienden la democracia como una disputa por el poder del Estado, que no necesariamente pasa por la transformación del *ethos*. Encontrar vasos comunicantes entre la ética y la política, como a su manera lo hicieron Dewey y los zapatistas, es un horizonte para el pensamiento y la acción, que no resulta extraño

reivindicar en estos tiempos. La crisis de la democracia representativa, muchas veces asociada a cuestiones éticas; los acontecimientos que vulneran los principios de la vida democrática y la vida misma de las personas; la ausencia de un trasfondo ético que dote de sentido a los proyectos políticos, entre otras cosas, nos invitan a sumarnos al propósito del filósofo zapatista Luis Villoro de encontrar los puentes, aún hoy, entre el poder y el valor.

Referencias

- Aguirre, C. A. (2008). *Mandar obedeciendo. Lecciones políticas del neozapatismo mexicano*. Bogotá: Desde Abajo.
- Bernstein, R.J. (2013). ~~La visión de John Dewey de una democracia radical~~. *El giro pragmático*. Barcelona: Anthropos.
- Bruno, R. y Martínez, C. (2009). Ruralizando a Dewey: el amigo americano, la colonización interna y la Escuela de la acción en el México posrevolucionario (1921–1940). *Encuentros sobre Educación*, (10), 43-64.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica al historicismo posmoderno*. México: Akal.
- Dewey, J. (1998). Search for the Great Community (1927). *The Essential Dewey. Volume I. Pragmatism, Education, Democracy*. USA: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998). What I Believe (1930). *The Essential Dewey. Volume I. Pragmatism, Education, Democracy*. USA: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998). Democracy is radical (1937). *The Essential Dewey. Volume I. Pragmatism, Education, Democracy*. USA: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998). Creative Democracy-The Task Before Us (1939). *The Essential Dewey. Volume I. Pragmatism, Education, Democracy*. USA: Indiana University Press.
- Dewey, J. (1998). Democracy and America. (On Thomas Jefferson). (1939). *The Essential Dewey. Volume II. Ethics, Logic, Psychology*. USA: Indiana University Press.
- Dussel, E. (1994). Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas (Dos “juegos de lenguaje”). *Materiales para una filosofía de la liberación*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: CREFAL.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (1994). Comunicado. https://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_02_26_a.htm
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (1996). Quinta Declaración de la Selva Lacandona. <https://n9.cl/qdnfu>
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 199-216.
- Hansen, D. (2009). Dewey and Cosmopolitanism. *Education & Culture*, 25(2), 126-140.
- Lenkersdorf, C. (2002). *Filosofar en clave tojolabal*. México: Porrúa.

- Mignolo, W. (1997). La revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas. *Orbis Tertius*, 2(5), 63-81.
- Pappas, G. F. (2017). Zapatismo, Luis Villoro, and American Pragmatism on Democracy, Power, and Injustice. *The Pluralist*, 12(1), 85-100.
- Subcomandante Marcos y Le Bot Yvon. (1997). *El sueño zapatista*. <https://n9.cl/twj6h>
- Subcomandante Marcos. (1994). *De pasamontañas y otras máscaras. Carta de Marcos sobre su posición en el EZLN y sobre las demandas y formas de lucha de éste*. <https://n9.cl/7j5ld>
- Villoro, L. (1997). *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Villoro, L. (2015). *La alternativa. Perspectivas y posibilidades de cambio*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.