

El rol de los elementos no-racionales en la construcción democrática

María de los Ángeles Yannuzzi

María de los Ángeles Yannuzzi es Profesora e Investigadora en la Universidad Nacional de Rosario.
e-mail: yannuzzi@ciudad.com.ar

Una versión preliminar del presente trabajo fue presentada en el IX Congreso Nacional de Ciencia Política de la Sociedad Argentina de Análisis Político realizado en Santa Fe del 19 al 22 de agosto de 2009.

Resumen

Catalogados como formas falsas de conocimiento, el racionalismo y el positivismo decimonónico no hicieron más que ignorar el rol que los sentimientos, las creencias y los mitos cumplieron en el ámbito de la política. Fue recién con la conformación de la democracia de masas que se descubre que las acciones de los hombres se asientan sobre un substrato inicial de creencias. Sin embargo, si bien ligados a temas tales como la ideología, la legitimidad o, incluso, la transformación de la sociedad, su tratamiento a lo largo de la teoría política contemporánea muchas veces ha visto velado el rol cohesionador y movilizador que realmente les cabe.

Summary

Classified as false forms of knowledge, rationalism and nineteenth century positivism ignored the role that feelings, beliefs and myths accomplished in the political dimension. It was with mass democracy that it was discovered that human actions are based on a first substratum of beliefs. However, though related to issues such as ideology, legitimacy or even society transformation, their treatment along contemporary political theory has hidden much of the time the cohesive and mobilizing role they play.

INTRODUCCIÓN

Toda sociedad registra en su seno creencias de todo tipo, incluso contradictorias, que se relacionan de manera altamente compleja con el mundo objetivo, entendiéndose por tal aquello que se nos impone como lo dado. Desde un punto de vista teórico, podemos decir que las creencias son *co-constitutivas* de la política, ya que es a partir de ellas que los hombres definen sus prácticas específicas. Articulando así contradictoriamente imaginario y realidad, la creencia se constituye en términos generales en una instancia de cohesión y de movilización y, por consiguiente, de legitimación del orden político. Y en tanto que instancia a partir de la cual se define la acción, también resulta un terreno propicio de auto-aprendizaje colectivo. Las creencias cumplen así una función primordial para la política.

Pero no obstante su importancia, el racionalismo siempre ignoró el rol que cumplían los elementos no-rationales en la política. Fue recién a principios del siglo XX, frente a los profundos cambios que se producían a raíz de la inserción de las masas en la política, que se descubre que *las acciones de los hombres*, entre las que podemos destacar las acciones políticas, *se asientan siempre sobre un nivel de creencias*. Sin embargo, esta temática, lejos de haber merecido un tratamiento más exhaustivo en la teoría política, generalmente ha aflorado en los momentos de grandes crisis, momentos en los que, al quebrarse el andamiaje conceptual que establece las conexiones de sentido, aflora de manera más obvia este substrato de lo no-razional.

No es casual entonces que esta temática, que comenzara a tratarse hacia fines del siglo XIX, haya resurgido con más fuerza en tiempos más recientes, cuando las formas ideadas a comienzos del último siglo para asegurar el gobierno de las masas empezaron a resquebrajarse a raíz de los distintos procesos de globalización. Al quebrarse las estructuras que daban contención al modo particular de hacer política en las sociedades del siglo XX, quedó nuevamente al descubierto ese substrato inicial de creencias sobre el cual se asienta todo orden político. Esta recurrencia temática que encontramos —y que en todo caso habla más bien de cuestiones todavía irresueltas—, es la que nos lleva a indagar en torno al modo de tratamiento que estos elementos no-rationales han merecido a lo largo de la teoría política contemporánea.

LAS CREENCIAS COMO OBJETO DE ESTUDIO

Como señalamos en la introducción, es recién hacia el fin del siglo XIX, a raíz de la ampliación del sufragio, que se comienzan a tratar las creencias como objeto de estudio. Es justamente el comportamiento propio de las masas el que demuestra en los hechos que mitos y creencias siguen totalmente activos¹ en las sociedades modernas, aunque sus contenidos no necesariamente remiten a un plano metafísico, como hacía toda religión². Se trata, como podemos apreciar, de un motivo claramente anti-iluminista³, ya que se sostiene, a diferencia de lo planteado por el racionalismo y su heredero el positivismo, que las sociedades modernas se fundan tanto en el mito como las antiguas, al entender que la necesidad de creencias es en realidad constitutiva del hombre y no, como entendía simplistamente el positivismo, propia de un estadio inferior de civilización. Catalogados hasta entonces como formas falsas de conocimiento, este modo habitual de dar cuenta de estos elementos no-rationales no hacía más que ignorar el rol hasta entonces efectivamente cumplido por los sentimientos, las creencias y los mitos, ya que, si bien velados por la presencia de componentes religiosos o metafísicos, desde un punto de vista más específicamente político, ellos también habían servido para explicar y dar forma al mundo de la política.

La política, como ya señalaran Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto o Robert Michels, es así un tipo de actividad que se funda en estos elementos no-rationales. Más aún, estos autores se encuentran entre los primeros en señalar, desde sus respectivos análisis, que este plano de las creencias es en realidad co-constitutivo de la política, ya que se trata de una característica inherente a la misma condición humana. Así lo expresa, por ejemplo, Mosca al afirmar que los hombres, en su gran mayoría, actúan siempre en base a las creencias. Por eso, como señala por su parte Pareto, la fe es en realidad la gran fuerza movilizadora en toda sociedad. La política se reconoce así como un tipo de práctica que se asienta sobre un substrato no-rationale en el que se desenvuelven las creencias y mitos modernos, por lo que

¹ O, si lo preferimos, podemos decir que perduran en toda sociedad, independientemente del nivel de civilización que haya alcanzado.

² No es casual que se iniciara en ese momento una nueva disciplina, la sociología de las religiones, ya que es en este campo que las creencias mostraron mejor, como veremos más adelante, su rol cohesionador y movilizador.

³ El Iluminismo considera que al llegar el hombre al pleno uso de la razón, todos los componentes no-rationales que habían abonado el comportamiento político anterior se superan, permitiendo la construcción racional del orden político.

lo político debe necesariamente pensarse de un modo distinto al meramente racional, instancia que caracteriza al desarrollo científico.

Se trata, como podemos apreciar, de una temática inherente al desarrollo de la moderna democracia de masas⁴, ya que es recién con su conformación que afloran claramente en el espacio público. Incluso, si pensamos la democracia en tanto que criterio de legitimación, ella se ubica claramente en el orden de las creencias, de los mitos. La política, y particularmente la política democrática, constituye así un campo de reflexión estrechamente ligado a la práctica al que difícilmente pueda aplicársele una lógica estrictamente científica. Pero si bien hoy nadie pone, en principio, en cuestión el rol que juegan estos elementos no-racionales en relación a ciertos aspectos de la política⁵, su abordaje como objeto de estudio ha tenido ciertos altibajos a lo largo del siglo XX. No podemos decir, en ese sentido, que el tema haya tenido un desarrollo exhaustivo, y menos si lo pensamos en relación a la teoría política. Sin embargo, como veremos en nuestro trabajo, tampoco ha resultado un tema totalmente ausente.

⁴ Por mucho tiempo ésta fue una temática abordada fundamentalmente por la incipiente psicología social. Ya Gustave Le Bon la definió como el tipo de conocimiento necesario para poder gobernar de modo más eficiente a los pueblos. Pero esta nueva psicología, hacia la década de 1920, con la reacción neopositivista, adquiere un sesgo conductista bastante fuerte. De todas formas, se destacan trabajos como los de Graham Wallas (la conducta política se define por los sentimientos y no por un cálculo racional de medios-fines), Charles H. Merriam (análisis de la conducta electoral) y los de Harold Dwight Lasswell (estudio de la biografía de los políticos para el análisis del juego político), autor este último considerado el fundador de la Psicología Política. Pero, más allá de la producción de estos autores, estos estudios tuvieron un auge mayor a partir de 1980, momento en que empieza a resquebrajarse el orden político, dejando más expuesto el substrato de creencias. La psicología política, que se inicia con una fuerte impronta conductista, ha tratado el tema de las creencias en relación al comportamiento político, la opinión pública, la propaganda y la participación. Incluso también se ha estudiado la relación que se entabla entre el sistema de creencias de una sociedad particular y su cultura política.

⁵ Más recientemente Chantal Mouffe, (1999, 2003, 2007) por ejemplo, destaca la importancia de los elementos no-racionales en la práctica política, particularmente en lo que se refiere a la política democrática. En ese sentido, esta autora tiene en cuenta en sus trabajos cómo juegan las creencias en una sociedad que, como la democrática, se funda en el conflicto. Pero si bien no hace una investigación específica sobre la temática que nos ocupa, sí sostiene un planteo que se aproxima al nuestro. La política en general, y la democracia en particular, se nutren de creencias a partir de las cuales se significa el mundo.

¿QUÉ ES UNA CREENCIA?

Lo primero que necesitamos explicar antes de seguir avanzando más en nuestro trabajo es qué entendemos por «creencia». Por tal entendemos «un conjunto difuso⁶ de conductas naturales y a la vez lingüísticas –en una interrelación frecuentemente inextricable– no reducibles, por lo que respecta a su dimensión semántica y epistémica, a una mera relación causal con el entorno» (Defez i Martin, 2005: 213). Una creencia contiene, en principio, un modo de representarse y de significar el mundo. Un modo que en parte encierra imágenes holísticas, pero que en parte también contiene alguna forma de representación imaginaria que generalmente se constituye a partir de retazos de imágenes a los que mentalmente les damos conexión y sentido. Se trata de imágenes que, como indicáramos más arriba, no entablan una causalidad directa con el mundo objetivo. Es decir que una creencia no mantiene necesariamente en su formulación una estructuración lógica. Por el contrario, y como señalara ya Gustave Le Bon, la creencia puede expresarse solo con una mera *apariencia* de logicidad: «El que las creencias generales sean, a veces, absurdos filosóficos, jamás fue un obstáculo para que triunfasen; y hasta parece que no es posible el triunfo sin que encierren misteriosamente algún absurdo» (Le Bon, 1964: 156).

Esto significa que la razonabilidad del contenido específico de la creencia no resulta en sí mismo relevante para asegurar su funcionamiento. Por eso es importante retomar la noción de «razonabilidad de la creencia» que desarrollara Pareto. Esto significa que una creencia no podría clasificarse, como no obstante hacen algunos, en creencias falsas por oposición a otras que serían verdaderas. En realidad, el contenido de la creencia no es pasible de este tipo de valoración, ya que justamente, por ser creencia, es siempre considerada como verdad por aquel que la acepta. En realidad, la creencia se articula en nuestra mente y en nuestro modo de percibir el mundo como presupuesto que, en la medida en que sea creído, no es puesto en discusión, contribuyendo así desde el punto de vista del individuo a ordenar y dirigir la acción. Esto hace que el contenido interese en función de las consecuencias que se puedan llegar a generar a partir de él.

Hay quienes entienden así que, «el contenido de una creencia viene fijado por la acción en que ella se expresa» (Defez i Martin, 2005: 213). Es decir, su significación

⁶ Un poco más adelante Antoni Defez i Martin le agrega el calificativo de «abierto»: «con la palabra «creencia» abarcamos un conjunto difuso y abierto de conductas naturales y a la vez lingüísticas» (Defez i Martin, 2005: 214).

y, por consiguiente, la definición de lo que es, se opera a partir de su exteriorización. Sostener esto nos lleva a concluir que «creencia y acción son, en cierto sentido, una y la misma cosa, siendo la acción lo que hace existir la significación, el contenido de la creencia», por lo que una creencia «ya es una acción –una acción simbólica y expresiva– cuyo contenido está internamente relacionado con ella –no es una relación contingente– y, por tanto, no es separable de ella, ni le viene dado desde el exterior vía estímulos» (Ídem). Pero de esta forma no hacemos más que diluir la creencia en lo que sería su modo de manifestación: la acción.

Si bien es cierto que conocemos el contenido de una creencia por su exteriorización, no debemos caer en un simple reduccionismo que termina confundiendo ambas instancias en una sola. Entendemos que es necesario distinguirlas ya que la creencia y, en ese sentido, su contenido, es siempre anterior a la acción. En tanto que guía de la conducta la creencia se relaciona con la acción, como señala D. Quesada, en forma «mucho más compleja de lo que a primera vista podría parecer, ya que no suele haber una causación directa sino indirecta e inferencial» entre ambas. En ese sentido, toda decisión que lleva a una acción determinada –o a una inacción– especialmente política –que son las acciones que particularmente nos interesan–, reconoce siempre un primer momento originario en la creencia. Es a partir de ella, incluso, que se articulan las significaciones. Pero, además, debemos tener presente que las mismas creencias provocan también «conductas, otras creencias o [*sic*] otros estados mentales como los deseos» (Defez i Martín, 2005: 210; 209) que se constituyen incluso en formas de racionalización de las creencias más generales y profundas.

Debemos entonces distinguir dos grandes tipos de creencias: unas más cambiantes e incluso más efímeras y otras a las que designaremos como epocales. Se trata en este último caso de creencias a partir de las cuales se ordenan las grandes significaciones que vuelven inteligible el mundo de la política. Ellas marcan lo que podemos designar como el «clima de época», esa forma compartida, más allá de las diferencias que nos separan, de percibir el mundo y que condiciona tanto el hacer como el pensar en cada período particular: «Las creencias y las costumbres derivadas de estas creencias, son las que dirigen a los hombres, las que regulan los actos más sencillos de su existencia, y a las cuales no puede abstraerse nadie, por independiente que sea» (Le Bon, 1964: 155/6). Se trata, en ese sentido, de creencias que perduran en el tiempo, caracterizando a toda una época. Su importancia es tal que, como señalara Le Bon hace más de un siglo, su desaparición constituye uno de los puntos culminantes de la historia de cada pueblo.

CREENCIAS E IDEOLOGÍA

Si pensamos qué tipo de tratamiento se ha dado hasta ahora al estudio de las creencias y su relación con el mundo de la política, veremos que uno de los temas más recurrentes, particularmente entre los años 1950 y 1970, ha sido el de la ideología. Un concepto este último que, si bien todos coinciden en atribuirle estrecha relación con las creencias, según el modo de definirlo varía el rol que ellas desempeñan en la política. En términos generales, el abordaje tradicional de la relación entre creencias e ideología intenta destacar el constante engaño y la manipulación a la que se ven sometidas las clases subalternas por parte de la clase dominante. Si nos atenemos a una definición, por ejemplo, como la marxista que entiende a la ideología como una falsa conciencia –definición fuertemente influenciada por cierto por el positivismo–, lo ideológico se opone a lo científico, es decir, a la verdad. De esta forma, las creencias quedan siempre ubicadas del lado de lo ideológico, de lo falso, del engaño, mientras que la verdad se identifica con lo real, con lo racional y, por consiguiente, con lo no-ideológico, es decir, con lo no manipulable. Pero este modo de entender la ideología esconde que estos elementos no-rationales no solo están presentes en el plano de lo ideológico, es decir, de lo no científico. En realidad, ellos también lo están en esa otra forma de conocimiento verdadero, dado que las creencias también se encuentran en la base de toda aprehensión científica del mundo objetivo.

Relacionado con esta definición que nos plantea fundamentalmente una cuestión epistemológica, Giovanni Sartori, en un artículo publicado en 1969, busca investigar específicamente «la relación de la ideología con la <creencia> y los sistemas de creencia, bajo el presupuesto que este es el enfoque pertinente para discutir la *estructura* y la *función* del ideologismo». Se propone así discutir acerca del «cómo se cree» –es decir, de la estructura– y de «la *eficacia*, o efectividad» –es decir de la función–, «de los sistemas de creencia». Partiendo del hecho de que «no todo sistema de creencia política es ideológico» (Sartori, 1969: 399, 400), distingue entre aquel que sí lo es y aquel que él designa como pragmático⁷. Al hacer esta distinción, Sartori reconoce por un lado la existencia de creencias más allá de la práctica específicamente ideológica, aunque relacionadas con lo empírico, al mismo tiempo que por el otro ratifica la relación de las creencias con las formas no científicas de conocimiento. En función de ello, señala que un sistema

⁷ «(L)a presencia de creencias no es suficiente para calificar, per se, la naturaleza ideológica de tales creencias: el actor pragmático también está orientado por creencias» (Sartori, 1969: 400).

de creencias articulado y casi-lógico es propio de las elites, mientras el público de masas tendrá un sistema de creencias pobre, no articulado, desconectado, lo que facilitará la manipulación. Así, según Sartori, «la mentalidad ideológica se identifica *par excellence* con los sistemas de creencia altamente *abstractos y comprensivos*». Y contra «más abstracto es un sistema de creencia, más permite la manipulación y maniobra de la elite» (Ídem: 403, 410).

Sin embargo, hay otra forma de entender la ideología, forma que en verdad ha ejercido una cierta influencia posterior. Así, a principios del siglo XX Georges Sorel⁸ define la ideología como «un conjunto de creencias, cualesquiera ellas fueran, asumido por un determinado grupo o élite revolucionaria, que sirve para cohesionar al grupo y justificar sus actos violentos» (Guariglia, 1986: 108). Sorel entiende el mito en un sentido cohesionador y movilizador y le atribuye un rol pedagógico en la sociedad. Las creencias, los mitos adquieren acá una valoración positiva que es compartida también por autores tan disímiles como Pareto, Michels o el mismo Antonio Gramsci. En última instancia, mitos y creencias son el motor que mueve el mundo y la argamasa que le da consistencia y perdurabilidad a los sistemas. Tomadas en conjunto, las creencias brindan en la sociedad ese piso común sobre el cual se articula la interrelación social y se constituye el colectivo. La estabilidad del régimen político depende, en ese sentido, de la efectividad en la sociedad de los mitos sobre los que se funda y de las creencias que lo acompañan en un momento determinado, ya que ambos contienen en su enunciación las formas al menos rudimentarias de organización social.

Se trata, por cierto, de una función primordial que se extiende por toda la sociedad, si bien las creencias introducen al mismo tiempo un alto nivel de incertidumbre, entre otras cosas porque fomentan el desarrollo del imaginario, un imaginario que, en un contexto pluralista democrático, puede llegar a adquirir altos niveles de autonomía. De todas formas, el hecho de compartir iguales creencias es lo que favorece la cohesión grupal al promover el desarrollo de la confianza entre quienes, en principio, son desconocidos. Es en torno a estas creencias que se constituye un piso común sobre el cual se articula la identidad y se acuerda un proyecto de sociedad.

⁸ «Sorel expuso su particular concepción de la ideología en el debate que tuvo lugar en las filas del movimiento socialista internacional y especialmente en el francés a propósito de la aparición del anarco-sindicalismo dentro del movimiento obrero como propugnador de una nueva táctica de lucha: la huelga general. Sorel, que había tomado partido previamente por E. Bernstein, se volcó a favor del nuevo movimiento, elaborando en una serie de artículos y panfletos una teoría del nuevo sistema de lucha» (Guariglia, 1986: 109).

Incluso, es a partir de las creencias existentes que las distintas fracciones políticas construyen discursivamente de modo exitoso⁹, como veremos a continuación, los argumentos de justificación del poder, instancia en que la creencia se verbaliza y se traduce en un discurso en el que opera su racionalización.

CREENCIA Y LEGITIMIDAD

Otra temática –probablemente la más importante, aunque poco tratada en estos términos– que refiere a las creencias es la de la legitimidad. Responder a la pregunta ¿por qué obedecemos? siempre valora en su respuesta el nivel de creencias como substrato sobre el cual se asienta alguna forma de racionalidad. Este descubrimiento se produjo a raíz de la irrupción de las masas en el estado¹⁰, hecho que determinó un trastocamiento del criterio de legitimación existente, producto del cambio de creencias que se venía produciendo en la sociedad industrial. A diferencia de lo que se planteara desde el racionalismo, los regímenes políticos encuentran en verdad bases más sólidas de sustentación en la medida en que se fundan en ese substrato de lo no-racional, como desarrolla Weber en *Economía y sociedad*.

En parte esto ya había sido señalado por Rousseau, agudo crítico de su época y él mismo un protorromántico, quien sostenía que una sociedad política, un estado, tenían que fundarse en el sentimiento, en la creencia, y no únicamente en la razón. Así, el concepto de legitimidad, como claramente señala Weber, remite siempre a una *creencia*¹¹, es decir que toma en consideración un factor altamente subjetivo:

⁹ Una creencia es exitosa, señala Le Bon, cuando todos participan de ella, incluso quienes se erigen en conductores de las masas, es decir, aquellos que son los encargados de apelar a lo irracional para movilizar al gran número: «Los grandes convencidos que sublevan el alma de las muchedumbres», sostiene, «los Pedro el Ermitaño, los Lutero, los Savonarola, los hombres de la Revolución, no han ejercido fascinación sino después de haber sido subyugados primero ellos por una creencia» (Le Bon, 1963: 69). Dicho en otros términos, se requiere entre otras cosas que el encantador haya sido previamente encantado para que la difusión de la creencia tenga fuerza en la sociedad.

¹⁰ Como señala Anthony Giddens, es en ese momento que se descubre que «las formas más estables de relación social son aquellas en las que las actitudes subjetivas del individuo participante se dirigen hacia la creencia en un *orden legítimo*» (Giddens, 1994: 154).

¹¹ «La legitimidad de un orden puede estar *garantizada*: de manera puramente íntima; y en este caso: 1) puramente afectiva: por entrega sentimental; 2) racional con arreglo a valores: por la creencia en su validez absoluta, en cuanto expresión de valores supremos generadores de deberes (morales, estéticos o de cualquier suerte); 3) religiosa, por la creencia de que de su observancia depende la existencia de un bien de salvación» (Weber, 1992: 26).

el sentimiento que otorga validez a los mandatos. Dicho en otros términos, *los mandatos son realmente efectivos en la medida en que se sustentan en las creencias preexistentes*. Por eso mismo, «la creencia de los subordinados en la legitimidad» (Giddens, 1994: 156) es el elemento primordial que asegura la estabilidad del orden y no el hábito o el simple interés personal (Ídem). Tal como Weber afirma desde lo teórico, todo tipo de dominación se funda siempre en la creencia¹² en la santidad de la norma¹³, o de la tradición en lo cotidiano, o en la creencia en la misión del líder, en el carismático.

De todas formas no es Weber el primero en abordar esta temática. Ya Mosca al analizar lo que él designa como fórmula política¹⁴ –básicamente el argumento de justificación del poder– señala que esta «debe estar fundada sobre una creencia especial, los sentimientos más fuertes del grupo social en el cual está en vigor o al menos de la fracción de este grupo que tiene la preeminencia política». Según Mosca, toda clase política explica su situación de preeminencia haciéndola surgir «como consecuencia necesaria de doctrinas y creencias generalmente reconocidas y aceptadas en la sociedad regida por esa clase» (Mosca, 1923: 75). Así, una fórmula política solo será exitosa en la medida en que se apoye «en una creencia o en un sentimiento generalmente aceptado» (Mosca, 1966: 296) en una determinada época. Con esto Mosca introduce por primera vez en el análisis de la justificación del poder estos elementos no-rationales. De esta forma, se transita hacia un terreno mucho más difuso, de no tan fácil aprehensión, que ubica el problema de la legitimidad en el terreno de la cultura política. En este contexto ubicamos la democracia, que se articula hacia fines del siglo XIX como el gran criterio de legitimidad de las sociedades políticas contemporáneas, criterio que a su vez contiene una forma particular de representación a partir de la cual se establece el origen legítimo de la autoridad.

Como bien sabemos, las democracias modernas «reposan ampliamente en la creencia, si no en la seguridad, que el discurso de las elites en la arena política tiene su legitimidad de lo que se enuncia *en nombre del pueblo*» (Larochelle, 2000:

¹² A la costumbre, la situación de intereses, los motivos puramente afectivos y de valor se le agrega «otro factor: la creencia en la *legitimidad*» (Weber, 1992: 170).

¹³ «La forma de legitimidad hoy más corriente es la creencia en la *legalidad*: la obediencia a preceptos jurídicos positivos estatuidos según el procedimiento usual y *formalmente correctos*» (Ídem: 30).

¹⁴ Como señala Bobbio, la fórmula política es una forma de «racionalización de los elementos no racionales de la vida social» (Bobbio, 1984: 24).

814). De esta forma se refiere ya explícitamente a la representación, noción que permite entablar el nexo entre el *pueblo* y su voz, el representante. Como señala Pierre Bourdieu al referirse a la representación política,

«(e)l capital político es una forma de capital simbólico, *crédito* fundado en la *creencia* y en el *reconocimiento* o, más precisamente, en las innumerables operaciones de crédito por las cuales los agentes confieren a una persona (o a un objeto) los poderes mismos que le reconocen» (Bourdieu, 1981: 14).

En última instancia, la representación política se funda en estos elementos. «El *kred*, el crédito, el carisma, ese no sé qué por el cual se tiene a quienes lo tienen, es este producto del *credo*, de la creencia, de la obediencia, que parece producir el *credo*, la creencia, la obediencia» (Ídem). En ese sentido, las formas democráticas de autoridad están siempre ligadas de alguna manera al tipo de dominación carismática. En ese contexto, la democracia plebiscitaria que propone Weber «obtiene su legitimidad, en parte, de la «creencia afectiva», forma típica de reacción de los «dominados» frente al líder de tipo carismático y, en parte, de la fe en la legalidad puramente formal del sistema existente»¹⁵ (Mommsen, 1981: 72). Esto ha sido característico de los grandes liderazgos, que siempre se han asentado sobre las creencias y sentimientos predominantes en una sociedad determinada¹⁶. Al desarrollar el tipo carismático de dominación, Weber describe la forma más antigua de reconocimiento de la autoridad, forma en la que la creencia aflora de manera más pura, ya que en su forma primigenia no aparece distorsionada por la tradición o por la norma. Fundada «en la creencia tanto en el líder como en los seguidores de la autenticidad de la misión del líder» (Giddens, 1994: 161), este tipo de dominación, particularmente en su forma de rutinización anti-autoritaria, es el que en las sociedades contemporáneas confiere estabilidad al sistema.

¹⁵ Wolfgang J. Mommsen alude aquí solo a las sociedades capitalistas modernas. De todas formas, debemos recordar que la creencia en la legitimidad inherente al carisma, al producirse la rutinización necesaria si pretende perdurar, se convierte «en la creencia en la adquisición legítima del dominio en virtud de designación jurídica o divina» (Weber, 1992: 714).

¹⁶ William H. Kutra, por ejemplo, describe claramente las características propias del líder o, si lo preferimos, del caudillo, cuando analiza la figura de Facundo Quiroga y su significado en el contexto político del siglo XIX de una todavía no articulada Argentina: «un caudillo que encabeza un gran movimiento social, no es más que el espejo en que se reflejan en dimensiones colosales, las creencias, las necesidades, preocupaciones, y hábitos de una nación en una época dada de su historia» (Kutra, 1985: 147).

Vemos así que el crédito otorgado al representante sólo se funda en la creencia. Sin ello, el representante carecería de entidad, ya que la representación desaparecería. Es entonces desde ella misma que la creencia se retroalimenta, se recrea y produce consecuencias sobre la dimensión política definiendo la acción y produciendo las racionalizaciones necesarias para su realización. Pero, al plantearse la cuestión en este terreno de las creencias, se introduce en el análisis del concepto una serie de problemas que dificultan su tratamiento en forma acabada. Se trata de una cuestión que nos remite siempre al terreno de la subjetividad preponderante en una sociedad, ya que en realidad nos estamos refiriendo directamente al sistema de creencias que brinda estabilidad al sistema (Guariglia, 1996: 205). Es en este plano de subjetividad en el que se resuelve finalmente el problema de la legitimidad, ya que, desde el punto de vista de la política, son esas creencias y sentimientos los que, en última instancia, confieren estabilidad al orden.

CREENCIAS Y TRANSFORMACIÓN

Cada vez que se produce un quiebre en el sistema imperante de creencias, se instala en la política una crisis de legitimidad que solamente puede ser subsanada en la medida en que se dé paso a nuevas creencias sobre las cuales rearticular un nuevo sistema. Ejemplo de ello es el avance arrollador del sentimiento igualitario que acompañó la extensión del sufragio, hecho indicativo de la transformación que concomitantemente se operó a nivel de las creencias más profundas. Como señalara Carl Friedrich en 1966, todo cambio político se relaciona con «las transformaciones en los valores, intereses y creencias asociados con el régimen» (Friedrich, 1966: 72). Es decir que toda transformación producida en el orden político se relaciona con un cambio equivalente en los elementos no-racionales a partir de los cuales se sustenta el orden. Aunque para ser más precisos, quizás deberíamos decir, retomando esta vez a Le Bon, que todo cambio carece realmente de eficacia, si previamente «las creencias no han perdido, casi por completo, su imperio sobre las almas» (Le Bon, 1964: 153). Le Bon se refiere aquí a lo que él designa como las «creencias durables», es decir, aquellas creencias profundas¹⁷ que, una vez inculcadas, son muy difíciles de trastocar, pero cuya transformación supone un cambio de época.

¹⁷ Se refiere a «las grandes creencias permanentes, que se perpetúan por muchos siglos, y sobre las cuales reposa una civilización entera» (Le Bon, 1963: 83).

¿Pero cómo sabemos cuándo se está produciendo un cambio en este tipo de creencias? Como sostiene Le Bon: «Se reconoce fácilmente el momento en que está herida de muerte una gran creencia; ocurre esto al comenzar a discutirse» (Le Bon, 1964: 153). Discutir una creencia significa ponerla bajo la lupa, constituir la en objeto de nuestra propia reflexión. Supone contrastarla con un afuera objetivo o, dicho en otros términos, supone exponerla a un test de realidad. Pero, como señala también este autor, toda creencia, «al no ser más que una ficción, no podría subsistir sino a condición de escapar al examen» (Le Bon, 1963: 83). Al ser una cuestión de fe, intentar aprehenderla desde la razón simplemente la invalida. Ese es el momento en el que se produce la muerte de esas grandes creencias que dieran sentido hasta ese momento a la sociedad y al estado. Dicho en otros términos, es aquí cuando ese substrato de creencias se renueva para instituir un nuevo orden de significados.

Por eso, sostiene Le Bon son generalmente las revoluciones violentas –o, podríamos decir, las situaciones traumáticas vividas por una sociedad– las que consiguen producir estos trastocamientos. Pero las revoluciones en realidad sólo «sirven para acabar lo que estaba ya medio caído y que merced únicamente a la fuerza de la costumbre no estaba en ruinas». Es decir que no son las revoluciones las que acaban con las creencias existentes. Por el contrario, «(l)as revoluciones que comienzan son, en realidad creencias que se extinguen» (Ídem). Es decir que este tipo de creencias, que constituyen el cimiento sobre el cual se articula el modo de pensar y de hacer, son la instancia primera a transformar. De todas formas, «(t)oda creencia depende de la función que cumple en el sistema de sentido que la incluye» (Larochelle, 2000: 814), es decir que su relación con las transformaciones que se operan en el mundo objetivo resulta siempre altamente compleja, entablando incluso relaciones muchas veces contradictorias.

Sin embargo, no debemos pensar que el cambio en el substrato de creencias lleve inexorablemente al quiebre inmediato del modo de organización existente. Al estar constituido todo régimen por una serie de creencias que se concatenan entre sí, discutir una creencia –o un conjunto de ellas– no significa forzosamente que el andamiaje institucional derivado de ellas se caiga en forma inmediata. Si bien es cierto que ningún tipo de institución u orden puede desarrollarse si previamente no encontramos un substrato de creencias afin¹⁸, el cambio en este

¹⁸ Así lo expresa por ejemplo Will Kymlicka, aunque refiriéndose específicamente al liberalismo: «las instituciones liberales sólo pueden funcionar verdaderamente si los miembros de la sociedad autogobernada, tanto si se trata de un país independiente como de una minoría nacional, han interiorizado las creencias

estrato no trastoca inmediatamente la forma en que se manifiesta ese orden. Por el contrario, «aun cuando una creencia está herida de muerte, conservan su fuerza las instituciones que de ella se derivan y sólo lentamente van destruyéndose» (Le Bon, 1964: 153). Esto es quizás uno de los aspectos que a veces puede llevarnos a una mala interpretación de los hechos. Sobre todo porque cuando en casos como este se mantienen las instituciones, éstas tienden a quedar en realidad como simples cáscaras vacías, carentes ya de sus significaciones originarias, dado que es a partir de la creencia y no de la institución, como hemos señalado ya, que se da significado al mundo.

Pero retomando nuevamente a Friedrich, vemos que este autor no apunta únicamente a estas grandes creencias. También alude a una interrelación más cotidiana, aunque no por ello menos importante, ya que claramente *asienta las acciones de los hombres sobre el substrato de las creencias*. En ese sentido, la estabilidad y la perdurabilidad del régimen político dependen constantemente del tipo de creencias existentes en un momento dado en una sociedad. Es decir que, como señala Friedrich, si «un régimen particular descansa sobre un conjunto dado de valores, intereses y creencias, *e.d.*. $R = f(v,i,c)$, entonces un cambio en esto dado, transformándolo en v' , i' y c' producirá un comportamiento que amenaza y eventualmente puede destruir R» (Friedrich, 1966: 72). Probablemente llame la atención esta relación que Friedrich entabla entre valores, intereses y creencias. Sin embargo, no debemos olvidar, como sostiene Robert O. Keohane, que «(c) omprender las creencias no es opuesto a comprender los intereses. Por el contrario, los intereses son incomprensibles sin el conocimiento de las creencias que yacen detrás de ellos». Incluso, como continúa este autor, los «valores¹⁹ y creencias que son dominantes en una sociedad proveen los fundamentos de una estrategia racional» (Keohane, 2001: 8).

liberales» (Kymlicka, 1996: 231). Esta relación entre instituciones y creencias ya había sido señalada por Joseph Schumpeter, autor fuertemente influenciado por los elitistas, y quien, como señala Robert O. Keohane, ya señalaba «la dependencia de las instituciones, incluido el capitalismo, en las creencias» (Keohane, 2001: 8).

¹⁹ Más recientemente se ha abordado el tema de las creencias en su relación con la ética, ya que la elección de valores se liga directamente a ese substrato. Ver Clifford y James (2003).

RACIONALIZACIÓN Y POLÍTICA

Las formas de racionalización son, como intentaremos mostrar a continuación, las que permiten evitar el riesgo de convertir la política en un mero campo de relaciones de fuerza que se resuelve consiguiendo, o tratando de conseguir, los mejores posicionamientos que beneficien a cada grupo organizado, cosa que sí ocurriría si se apelara sin mediación alguna a los sentimientos y creencias más difundidas en un momento determinado en la sociedad²⁰. En ese sentido, el ejercicio efectivo del poder requiere de algún tipo de racionalización que transforme la violencia en fuerza. Es justamente la necesidad de restablecer las certezas la que lleva a buscar distintas formas de racionalización que contengan y disciplinen los elementos no-rationales que caracterizan la conducta política.

Pero, ¿qué entendemos por racionalización? Con dicho término, por supuesto, no nos referimos solamente a la racionalización burocrática que describiera Weber. Con él aludimos en realidad a los modos en que desde la razón se intenta dar forma a las creencias o sistemas de creencias, haciéndolas «razonables»²¹. En ese sentido, las elecciones, por ejemplo, constituyen, como el mismo Weber señalara, una forma de racionalización del conflicto propio de la democracia. O, si se prefiere, es una racionalización necesaria de la creencia según la cual todos están entre sí en un plano de total y absoluta igualdad. Esta forma de pensar las creencias ha sido quizás más desarrollada, incluso recientemente, por la economía política²², disciplina para la cual la modernización puede definirse como un proceso de

²⁰ Este es el objetivo primordial de los grupos políticos organizados, ya que en la medida en que se esté mejor posicionado en la estructura de poder, más fácil se conseguirá la generalización de las propias creencias. De ello depende la supervivencia de la doctrina, como sostiene Mosca: «el hecho que todos los partidos políticos y todas las creencias religiosas tiendan a ejercer una influencia sobre el que comanda, y, cuando puede, a monopolizar el comando, es la mejor prueba que ellos, incluso si no lo confiesan abiertamente, tienen la íntima convicción de que el disponer de todas las fuerzas más eficaces de un organismo social, y especialmente de un Estado burocrático, es el modo mejor para difundir y sostener su doctrina» (Mosca, 1923: 194). Y si bien una creencia es un factor fuertemente subjetivo, por su misma generalización, se objetiva, contribuyendo así a la cristalización del liderazgo.

²¹ A los efectos de nuestro trabajo no tendremos en cuenta la diferencia que plantea Edgar Morin (1999) en relación a los términos «racionalidad» y «racionalización».

²² El tema de las creencias ha jugado un rol importante en el campo de la economía política neoliberal, lo que no deja de ser interesante para nosotros en un doble sentido. En primer lugar porque se ha introducido esta temática relacionada con los elementos no-rationales justamente en un área disciplinar que se suponía que realizaba sus opciones a partir de un cálculo racional de costo-beneficio. En segundo lugar, porque este tratamiento surge ahora como influencia de la escuela neoclásica (Walras) de fines del siglo XIX, en la que Pareto ocupa un lugar reconocido.

racionalización en el que se incluye la revisión racional de las creencias existentes en ese momento en la sociedad.

En última instancia, racionalizar significa hacer razonables los elementos no-racionales de la conducta social. Esta es la tarea que asume la organización en el contexto de la sociedad de masas que, al suponer disciplinamiento, introduce cierto grado de distorsión en la forma de manifestación de estos elementos. Pero más allá de esto, lo cierto es que las distintas formas posibles de racionalización, formas que responden a una mecánica compleja de apropiación y modificación, son necesarias ya que ningún régimen político podría soportar la inserción bruta de estos elementos no-racionales.

Sin embargo, y no obstante la fuerte creencia democrática que atraviesa las actuales formas de racionalización, la reducción de la política a guerra, siempre presente, sigue planteándose como un riesgo en el contexto de las democracias contemporáneas, justamente por las creencias y sentimientos que movilizan, particularmente aquellos referidos a las nociones de igualdad y de soberanía popular. La primera, porque al ser pensada la total igualdad como un objetivo al que debe acomodarse toda sociedad democrática, se pierde toda forma de diferenciación dentro del espacio político, constituyéndose esta idea en un riesgo que amenaza incluso en lo cotidiano cualquier posible racionalización de la política²³. La segunda, porque la creencia en el ejercicio directo del poder facilita la entronización de formas autoritarias, al velar en el plano de lo imaginario, las condiciones reales de poder. De allí la necesidad de racionalización que aparece y que se logra buscando la eficacia movilizadora de una argumentación —sólo posible en la medida en que el discurso político se corresponda con los sentimientos y creencias más generalizados en ese momento en la sociedad— cuyo objetivo es afianzar o instituir, según el caso, algún mito fundacional a partir del cual ordenar el todo social y legitimar el liderazgo, generalizando además sus propias creencias. En ese sentido, a lo que se apunta es a definir las racionalizaciones a partir de las cuales las creencias dan sentido al mundo, en nuestro caso, de la política y al modo de interacción que a partir de ello se genera.

²³ Al entenderse la igualdad de forma genérica y absoluta —es decir, como uniformidad de resultado—, la consecución de los consensos se convierte en simple matemática, ya que la diferencia se termina constituyendo en un riesgo que amenaza incluso en lo cotidiano cualquier posible racionalización de la política.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de nuestro trabajo hemos intentado dar cuenta someramente de aquellos aspectos en los que las creencias juegan un rol importante. Pero esta relación que en definitiva se entabla entre elementos no-rationales y política permanece generalmente velada, como señaláramos, sobre todo mientras su articulación no resulta visiblemente contradictoria, ya que en el mismo momento en que se pone en cuestión la racionalidad existente nos encontramos en realidad ante una crisis que afecta la forma que esa sociedad particular tiene de significar el mundo. Dicho en otros términos, lo que se pone en cuestión en estos casos es el sistema de creencias imperante, hecho que se traduce en términos políticos en una incapacidad por parte de las distintas fracciones políticas para lograr mantener eficientemente la lealtad de quienes fueran hasta entonces sus seguidores. Es decir que lo que antes eran sólidos presupuestos a partir de los cuales dar sentido al mundo circundante, comienzan a resquebrajarse, introduciendo la duda donde antes reinaba la certeza.

Esto es algo que podemos apreciar en la actual crisis política por la que atraviesan los estados debido a las transformaciones que se han operado a partir de la globalización. Si tenemos en cuenta, en ese sentido, que «(l)a afiliación ideológica de los políticos refleja los sistemas estables de creencia» (Sorensen y Bay, 2002: 367), veremos que el cuestionamiento que hoy se produce a la clase política no solo muestra la caída de las ideologías, sino el derrumbe de las creencias que las contenían. Pero frente a esta ruptura que se ha producido, resulta imposible recuperar el crédito que legitima la autoridad sin accionar previamente sobre el sistema de creencias.

La política, como señala Sartori, no es monocromática (Sartori, 1969: 411). Por el contrario, tiene matices y esos matices son producto del tipo de creencias que se sustentan tanto en lo general como en lo particular en un momento dado. Es a partir de ellas, incluso, que se producen no sólo las transformaciones, sino las distintas racionalizaciones que permiten insertarlas en el espacio público. En ese sentido, al ser ellas co-constitutivas de la política, no podemos entenderlas únicamente como una instancia de manipulación hacia los sectores menos ilustrados. Por el contrario, la influencia de las creencias en la definición de la práctica política poco tiene que ver con los niveles de educación o con el estrato social. Retomando así a Sorel, debemos considerar la fuerza cohesiva y movilizadora que ellas tienen y que, por eso mismo, constituyen el factor indispensable para asegurar la institución y la posterior estabilidad de todo régimen político.

Bibliografía

- ALBANO, SERGIO (2004): *Michel Foucault. Glosario de Aplicaciones*, Buenos Aires, Editorial Quadrata.
- ALFORD, ROBERT R. y FRIEDLAND, ROGER (1991): *Los poderes de la teoría. Capitalismo, estado y democracia*, Buenos Aires, Manantial.
- ARDITI, BENJAMÍN (1987): «La gramática postmoderna para pensar lo social», en: Norbert Lechner (comp.), *Cultura política y democratización*, Santiago de Chile, CLACSO-FLACSO-ICI.
- BECK, ULRICH (1998): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Buenos Aires, Paidós.
- BERGSON, HENRI (s/f): *The Two Sources of Morality and Religion*, New York, Doubleday & Company, Inc.
- BERIAIN, JOSETXO (1990): *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- BOBBIO, NORBERTO (1984): «Introducción», en: Gaetano Mosca, *La clase política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BOURDIEU, PIERRE (1971): «Genèse et structure du champ religieux», en: *Revue française de sociologie*, vol. 12, N° 12-3, en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994. Consultado el 07/08/2008.
- BOURDIEU, PIERRE (1977): «La production de la croyance», en: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 13, N° 13, en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1977_num_13_1_3493. Consultado el 15/06/2008.
- BOURDIEU, PIERRE (1981): «La représentation politique», en: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 36, N° 36-37, en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/arss_0335-5322_1981_num_36_1_2105. Consultado el 19/06/2008.
- CANETTI, ELÍAS (1983): *Masa y Poder*, t. I, Madrid, Alianza.
- CHERESKY, ISIDORO (1991): *Creencias políticas, partidos y elecciones, Cuadernos*, N° 2, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones-Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- COICAUD, JEAN-MARC (2000): *Legitimidad y política. Contribución al estudio del derecho y de la responsabilidad política*, Rosario, Homo Sapiens.
- CLIFFORD, WILLIAM y JAMES, WILLIAM (2003): *La voluntad de creer. Un debate sobre la ética de la creencia*, Madrid, Tecnos.
- DEFEZ I MARTIN, ANTONI (2005): «¿Qué es una creencia?», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, N° 38, Madrid, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, en: <http://revistas.ucm.es/fsl/15756866/articulos/ASEM0505110199A.PDF>. Consultado el 07/04/2007.
- DOMINGUES, JOSE MAURICIO (2000): «The City: Rationalization and Freedom in Max Weber», en: *Philosophy & Social Criticism*, vol. 26, N° 4, SAGE, en: <http://psc.sagepub.com/cgi/reprint/26/4/107>. Consultado el 11/10/2008.
- EDITOR'S INTRODUCTION (2003): «Modern Revolutions: The Significance of Belief and Ideas», en: *The Journal of the Historical Society*, vol. 3, Issue 1, Winter, en: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/118855674/issue>. Consultado el 10/01/2007.
- EVANS, JOCELYN (2000): «Le vote gaucho-lepéniste. Le masque extrême d'une dynamique normale», en: *Revue française de science politique*, 50e année, N° 1, en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_2000_num_50_1_395452, Consultado el 21/01/2009.
- FIESCHI, CATHERINE and HEYWOOD, PAUL (2004): «Trust, cynicism and populist anti-politics», en: *Journal of Political Ideologies*, vol. 9, N° 3, en: <http://www.ingentaconnect.com/content/routledg/cjpi/2004/00000009/00000003/art00005>. Consultado el 05/01/2007.
- FREUD, SIGMUND (1953): «Psicología de las masas y análisis del yo», en: *Obras Completas*, t. IX, Traducción del alemán de Luis López-Ballesteros y de Torres, Buenos Aires, Santiago Rueda Editor.
- FRIEDRICH, CARL J. (1966): «Political Pathology», en: *The Political Quarterly*, vol. 37, Issue 1, en: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119726946/issue>. Consultado el 23/09/2005.
- GELLNER, ERNEST (1969): «Myth, Ideology and Revolution», en: *The Political Quarterly*, vol. 40, Issue 4, en: <http://www3.interscience.wiley.com/journal/119707403/issue>. Consultado el 23/09/2005.
- GERTH, H.H. and WRIGHT MILLS, C. (1958): «Introduc-

- tion: The Man and His Work», en: Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press.
- GIDDENS, ANTHONY (1994): *Capitalism & Modern Social Theory. An analysis of the writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GIL VILLEGAS M. FRANCISCO (2005): «Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas», en: *Estudios sociológicos*, 67 (vol. XXIII N° 1), en: http://revistas.colmex.mx/revistas/8/art_8_736_4604.pdf. Consultado el 11/02/2009.
- GUARIGLIA, OSVALDO N (1986): *Ideología, verdad y legitimación*, Buenos Aires, Sudamericana.
- GUARIGLIA, OSVALDO (1996): *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- HABERMAS, JÜRGEN (1973): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HABERMAS, JÜRGEN (1990): *Teoría de la acción comunicativa*, Buenos Aires, Taurus.
- HAZARD, PAUL (1958): *Pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- HERODOTO (2000): *Historia*, Libros I-II, Madrid, Gredos.
- HOBBES, THOMAS (1987): «La naturaleza humana o los elementos fundamentales de la política», en: Enrique Lynch (ed.), *Hobbes*, Barcelona, Península.
- HOOK, SIDNEY (1991): *Reason, Social Myths and Democracy*, Buffalo, Prometheus Book.
- HORKHEIMER, MAX y ADORNO, THEODOR W. (1987): *Dialéctica del Iluminismo*, Traducción de H. A. Murena, Buenos Aires, Sudamericana.
- KANT, IMMANUEL (2003): *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Página/12 – Losada.
- KATRA, WILLIAM H. (1985): *Domingo F. Sarmiento: Public Writer (Between 1839 and 1852)*, Arizona, Center for Latin American Studies, Arizona State University.
- KEOHANE, ROBERT O. (2001): «Governance in a Partially Globalized World», en: *The American Political Science Review*, vol. 95, N° 1, American Political Science Association, en: <http://www.jstor.org/pss/3117625>. Consultado el 06/05/2007.
- KYMLICKA, WILL (1996): *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Barcelona, Paidós.
- LAROCHELLE, GILBERT (2000): «Espace public et démocratie: l'expérience des commissions sur l'avenir de Québec», en: *Revue française de science politique*, 50e année, N° 4-5, http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rfsp_0035-2950_2000_num_50_4_395509. Consultado el 22/01/2009.
- LE BON, GUSTAVE (1963): *Psychologie des foules*, Paris, Presses Universitaires de France.
- LE BON, GUSTAVE (1977): *The Crowd. A Study of the Popular Mind*, New York, Penguin Books.
- LE BON, GUSTAVO (1964): *Psicología de las multitudes*, Buenos Aires, Albatros.
- LUHMAN, NIKLAS (1993): *Teoría política del Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza.
- MARRAMAO, GIACOMO (1982): *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años 20 y 30*, México, Cuadernos de Pasado y Presente, N° 95.
- MICHELS, ROBERT (1983,1984): *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, 2 vol. (traducido de la versión en inglés de The Crowell-Collier Publishing Company, 1962), Buenos Aires, Amorrortu.
- MOMMSEN, WOLFGANG J. (1981): *Max Weber: Sociedad, política e historia*, Barcelona, Alfa.
- MOOKHERJEE, MONICA (2003): «Exclusion, Internalization, Harm: Towards a Case-Based Alternative to Walzer's Thin Minimalism», en: *Ethnicities*, vol. 3, N° 3, SAGE, en: <http://etn.sagepub.com/cgi/reprint/3/3/345>. Consultado el 18/10/2008.
- MORIN, EDGAR (1999): *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, París, UNESCO, en: <http://www.unmsm.edu.pe/occaa/articulos/saberes7.pdf>. Consultado el 25/08/2009.
- MOSCA, GAETANO (1923): *Elementi di Scienza Politica*, Segunda edición con una seconda parte inedita, Torino, Fratelli Bocca Editori.
- MOSCA, GAETANO (1984): *La clase política*, Selección e introducción de Norberto Bobbio, México, Fondo de Cultura Económica.

- MOUFFE, CHANTAL (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Buenos Aires, Paidós.
- MOUFFE, CHANTAL (2003): *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa.
- MOUFFE, CHANTAL (2007): *En torno a lo político*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- NISBET, ROBERT A. (1984): *La tradition sociologique*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France.
- NYE, ROBERT A. (1977): *The Anti-democratic Sources of Elite Theory: Pareto, Mosca, Michels*, London, SAGE Publications.
- PARETO, VILFREDO (1978): *Les systèmes socialistes*, 2 vol., Genève, Librairie Droz.
- PARETO, VILFREDO (1981): *Trattato di Sociologia Generale*, 5 vol., Milano, Edizioni a cura di Norberto Bobbio, Paolo Farneti e Francesco Frassoldati, Edizioni di Comunità.
- PARETO, VILFREDO (1974): «Racionalización del comportamiento alóxico», en: Irving Louis Horowitz, selección realizada con la dirección de *Historia y elementos de la sociología del conocimiento*, vol. I, Buenos Aires, EUDEBA.
- ROCKER, RUDOLF (1977): *Nacionalismo y cultura*, Madrid, La Piqueta.
- ROSANVALLON, PIERRE (1998): *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard.
- SARTORI, GIOVANNI (1969): «Politics, Ideology, and Belief Systems», en: *American Political Science Review*, vol. 63, N° 2, en: <http://links.jstor.org/sici?sici=0003-0554%28196906%2963%3A2%3C398%3APIABS%3E2.0.CO%3B2-Y>. Consultado el 09/12/2007.
- SCHUDSON, MICHAEL, avec ELLIOT KING (1997): «Le mythe de la popularité de Ronald Reagan», en: *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 10, N° 37, Première trimestre, en: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polix_0295-2319_1997_num_10_37_1651. Consultado el 22/01/2009.
- SPENGLER, OSWALD (1993): *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la Historia universal*, t. II, Madrid, Planeta-Agostini.
- SORENSEN, RUNE and BAY, ANN HÉLEN (2002): «Competitive Tendering in the Welfare State: Perceptions and Preferences among Local Politicians», en: *Scandinavian Political Studies*, vol. 25 - N° 4, Nordic Political Science Association, en: <http://www.ingentaconnect.com/content/bpl/scps/2002/00000025/00000004/art00004>. Consultado el 07/01/2007.
- STRASSER, CARLOS (1995): *Democracia III. La última democracia*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana-Universidad de San Andrés.
- TAYLOR, C. (1967): «Neutrality in Political Science», in: Peter Laslett and W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society*, Third Series, Oxford, Basil Blackwell.
- TEIRA SERRANO, DAVID (2003): *Azar, economía y política en Milton Friedman*, tesis de doctorado, UNED, en: <http://www.biblioteca.org.ar/LIBROS/133146.pdf>. Consultado el 17/05/2007.
- TOULMIN, STEPHEN (1992): *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TROCELLO de VIECENS, M. GLORIA (1996): «Crisis de identidad o seguridad paternalista. San Luis, ¿el paraíso perdido?», en: *Estudios Sociales*, N° 11, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, segundo semestre.
- WAISMAN, CARLOS H. (1980): *Modernización y legitimación: La incorporación de la clase obrera al sistema político*, Valladolid, Centro de Investigaciones sociológicas.
- WEBB, SIDNEY and BEATRIX (1919): *Industrial Democracy*, London, Longmans, Green and Co.
- WEBER, MAX (1992): *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, MAX (1958): *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York, Oxford University Press.
- YANNUZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES (1993): *Intelectuales, masas y elites. Una introducción a Mosca, Pareto y Michels*, Rosario, UNR Editora.
- YANNUZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES (2001): «Los problemas de la política moderna», en: *Kairos*, N° 8, FICES - Universidad Nacional de San Luis, Villa Mercedes, 2° Semestre 2001, en <http://www.fices.unsl.ar/kairos/k8-06.htm>.
- YANNUZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES (2004): «El mito democrático. Un análisis de los componentes no-racionales

les de la conducta política», en: *Temas y Debates*, Edición Especial, Año 8, Nº 8, Rosario, Facultad de Ciencia Política y RRII, Universidad Nacional de Rosario.

YANNUZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES (2007): *Democracia y sociedad de masas. La transformación del pensamiento político moderno*, Rosario, Homo Sapiens.

Registro bibliográfico

YANNUZZI, MARÍA DE LOS ÁNGELES

«El rol de los elementos no-racionales en la construcción democrática», en: ESTUDIOS SOCIALES, Revista Universitaria Semestral, año XX, Nº 39, Santa Fe, Argentina, Universidad Nacional del Litoral, segundo semestre, 2010, pp. 25-45.

Descriptorios · Describers

creencias / ideología / legitimidad / transformación / racionalización

beliefs / ideology / legitimacy / transformation / rationalization