

Democratic uprising

La recuperación del arte de la política

Tutor: Dr. Javier Peña Echeverría

Co-tutor: Dr. Fernando Longás Uranga

Alumno: Sergio Quintero Martín



Universidad de Valladolid



**VNiVERSiDAD
D SALAMANCA**

A los grandes ausentes de mi vida,
por haberme hecho llegar a ser quien soy

Índice

· Poema “ <i>Invictus</i> ”	pág. 6
· Prólogo de intenciones: “ <i>¿Cómo podemos convivir?</i> ”	pág. 9
· Opúsculo introductorio: “ <i>Consideraciones metafísicas y antropológicas en torno al poder la política y la vida ciudadana: ¿por qué convivimos?</i> ”	pág. 12
1.- El reflejo de la democracia en el tiempo	pág. 19
2.- Los enemigos de la democracia	pág. 55
3.- El nuevo tablero para el juego democrático	pág. 72
4.- Conclusión	pág. 83
5.- Anexos	
I. La perspectiva sistémica	pág. 87
II. La teoría de la avalancha	pág. 89
III. Antropología filosófica	pág. 91
IV. Los métodos de la acción no-violenta	pág. 96
6.- Bibliografía	pág. 105
· Notas	pág. 108

Invictus

*“Out of the night that covers me,
black as the pit from pole to pole,
I thank whatever gods may be
for my unconquerable soul.*

*In the fell clutch of circumstance
I have not winced nor cried aloud.
Under the bludgeonings of chance
my head is bloody, but unbowed.*

*Beyond this place of wrath and tears
Looms but the Horror of the shade,
and yet the menace of the years
Finds and shall find me unafraid.*

*It matters not how strait the gate,
how charged with punishments the scroll,
I am the master of my fate:
I am the captain of my soul”*

(Ernest Henley)

Invicto

*“Más allá de la noche que me cubre
negra como el abismo insondable,
doy gracias a los dioses que pudieran existir
por mi alma invicta.*

*En las azarosas garras de las circunstancias
nunca me he lamentado ni he pestañado.
Sometido a los golpes del destino
mi cabeza está ensangrentada, pero erguida.*

*Más allá de este lugar de cólera y lágrimas
donde yace el Horror de la Sombra,
la amenaza de los años
me encuentra, y me encontrará, sin miedo.*

*No importa cuán estrecho sea el portal,
cuán cargada de castigos la sentencia,
soy el amo de mi destino:
soy el capitán de mi alma”*

(Ernest Henley)

· Prólogo de intenciones:

“¿Cómo podemos convivir?”

¿Podemos convivir hoy? No, no creo que podamos¹. Si mantenemos nuestra actual forma de vida estamos destinados a morir aplastados por ella. Pero esta es una opinión que, a primera vista, carece de interés si no ponemos sobre la mesa los hechos y los argumentos².

Para justificar esta afirmación partiremos de la observación de la vida política contemporánea, mostrando los desequilibrios que hacen inviable el mantenimiento de la forma de convivencia que experimentamos actualmente. Los problemas y las desafortunadas decisiones que soportamos hoy tienen un calado mucho más profundo que nuestra contemporaneidad: son problemas incrustados en la esencia misma de las democracias modernas.

Nuestro propósito es, cuando veamos la imposibilidad de la convivencia tal como la conocemos, lanzar las primeras líneas de una propuesta de renovación de la vida política que se adecúe a las necesidades y la resolución de los problemas que se plantean en nuestro tiempo. No hablamos de hacer un llamamiento a la revolución, hablamos de hacer un llamamiento a la renovación de la política, hablamos de quitar la venda que nos ciega ante el oscurantismo contemporáneo que amenaza la vida política, hablamos de un levantamiento³ renovador de la sociedad. Para llevar a cabo semejante tarea vamos a analizar, sumergiéndonos en su historia, los ideales, las decisiones y las propuestas que posibilitaron la existencia de la forma de vida democrática que conocemos hoy. Hemos dejado entrar al caballo de Troya en nuestra casa y ahora los aguerridos aqueos parecen campar a sus anchas.

No nos enfrentamos a un enemigo normal y corriente, a un ratero de poca monta, de hecho, no nos enfrentamos a ningún enemigo. El rival que tenemos delante es un aliado corrompido por sus pecados y la avaricia de los intereses personales opuestos al bien común⁴: somos nosotros mismos arrastrados por la desmesura contemporánea.

Resulta complicado mantener silenciado a Alexis de Tocqueville cuando hablamos de los fundamentos de las modernas democracias liberales para la vida práctica y del tipo de forma de vida que instauran. “*El célebre argumento de Tocqueville en La democracia en América puede considerarse una conjetura según la cual, si se da un tiempo suficiente como para que las fuerzas de la igualdad obren su efecto, los sistemas democráticos tienden a volverse autodestructivos por la conexión forzosa entre igualdad y democracia, de un lado, y las consecuencias de la igualdad a largo plazo, del otro*”⁵. Si bien es cierto que no podemos aceptar el argumento de Tocqueville sin más, sí podemos quedarnos con su intuición acerca de la vida de las democracias: todas tienen el germen de su propia autodestrucción.

Las modernas democracias llevan en sí mismas el germen de su propia autodestrucción. La forma de vida democrática que experimentamos tiene una serie de “*marcas de nacimiento*” que entorpecen su existencia cuando desatendemos nuestras responsabilidades políticas, creando un ciclo de retroalimentación capaz de demoler todo el sistema democrático. Cuando la convivencia democrática es estable, dentro de los desacuerdos razonables permisibles, esas “*marcas de nacimiento*” quedan como las cicatrices del pasado que nos ha llevado a ser quienes somos ahora. Por el momento solo

hemos frenado la virulencia de los ciclos de retroalimentación, pero, ¿cuánto más podremos aguantar?

Las democracias modernas nunca surgieron para ser infalibles, sino para proporcionar una razonable forma de gobernanza del espacio público que incluyera a todas las voces posibles en la toma de decisiones y en la búsqueda de soluciones. Además, nuestras formas actuales de gobernanza democrática surgieron en una época en que el calificativo de “*persona*” estaba restringido a un selecto grupo de hombres. Las modernas democracias han perdido su capacidad de adaptabilidad y mutabilidad ante los tiempos actuales, porque fueron concebidos bajo otro paradigma antropológico.

Si se produce un desinterés hacia lo político y si los principios teóricos no quedan lo suficientemente bien explicados y desarrollados para la vida práctica, las democracias sí se vuelven autodestructivas, porque resurgen sus pecados, sus “*marcas de nacimiento*”. Ahora bien, cuanta más longeva sea una democracia, más tardarán en caer las instituciones y los organismos democráticos que la sustentan, porque son capaces de realizar correcciones *ad hoc*⁶ ante los problemas y las crisis. Sin embargo, esto no quiere decir que corrijan los errores existentes en la base de la vida democrática. Para realizar la tarea de corrección necesaria para evitar la aparición de la capacidad autodestructiva de las democracias es necesario reformular, renovar, adecuar los propios fundamentos democráticos a la contemporaneidad de nuestro tiempo.

Los ejemplos que podemos encontrar a lo largo de la Historia son frecuentes, siendo alguno de ellos terriblemente cercano en el tiempo. Entre los años 1923 y 1936 muchos regímenes democráticos de reciente creación cayeron bajo las garras del autoritarismo y del totalitarismo porque sus instituciones y organismos democráticos no pudieron consolidarse en la construcción de un espacio político –bien por elementos externos, bien por la falta posterior de apoyo popular y compromiso social, bien por una mala gestión, o bien por la toma de decisiones erróneas-. La República italiana se convirtió en la Italia fascista de Benito Mussolini, la Segunda República española se transformó en la España fascista de Francisco Franco, la República de Weimar en Alemania se convirtió en la Alemania nacionalsocialista de Adolf Hitler, la República de Austria se transformó en la Austria dictatorial de Engelbert Dollfuss. Aunque estos sean los ejemplos históricamente más conocidos, no necesitamos remontarnos tanto tiempo atrás para encontrar casos donde la inexperiencia y la juventud de las democracias, unido a elementos político-económicos externos, promovieron su desaparición: las últimas décadas en América Latina⁷ y en el continente africano⁸ son casos claros que originaron un cambio en su mapa político.

Estamos siendo testigos directos de levantamientos sociales que demandan reivindicaciones democráticas por todo el globo: la llamada primavera “*árabe*” en los países de Oriente Próximo y el norte de África, Turquía, Brasil, Grecia. La demanda de un equilibrio económico, del cese de la corrupción, el nepotismo y la arbitrariedad jurídica, la garantía de las libertades individuales, el pluralismo y la libertad informativa, la independencia real de la justicia, la práctica de elecciones libres, el pluripartidismo, y la limitación del poder político, son solo alguna de las reivindicaciones manifestadas. “*Además han dado una lección política sobre la que merece la pena reflexionar: esta población rechaza la democracia cuando se la imponemos con bombardeos y ocupando el*

país, pero la defiende cuando es ella misma la que la reivindica"⁹. No estamos hablando de movimiento esporádicos de crítica nihilista sin una alternativa, o, por lo menos, no vacíos de contenido; estamos hablando de movimientos sociales con propuestas y reivindicaciones reales que, lamentablemente, no tienen los medios ni la voz para hacerse escuchar en la vida política.

Existe todo un discurso, del que cada vez se impregna más gente, que resalta la necesidad de una propuesta alternativa, de una crítica que no caiga en el vacío sino que cree a partir de él un discurso de renovación de la vida política. El desequilibrio y el descontento social es un hecho al que nos enfrentamos diariamente, porque podemos experimentarlo en primera persona incluso más allá de las protestas, de las manifestaciones, y de los discursos legitimadores y deslegitimadores. La pregunta que nos ha motivado desde un comienzo es, ¿qué podemos hacer para evitar que continúe la ruptura del tejido social?, ¿cómo podemos convivir hoy?

Este trabajo surge de la preocupación porque toda esa intuición renovadora de la vida política no caiga en el abismo del nihilismo, por hacer una labor de investigación y de profundización en las causas y las consecuencias de los hechos que se manifiestan a nuestro alrededor para poder ayudar en la toma de decisiones y en la consecución de una alternativa viable al discurso desequilibrante del tejido social y de la vida política imperante que experimentamos diariamente en la cotidianidad de nuestra vida.

Reconocemos que se trata de un reto mayúsculo que conlleva un trasfondo y una serie de consecuencias que abarcan todo cuanto conocemos en nuestra realidad social. El aporte que hacemos a partir de aquí son los primeros pasos de un camino que luce largo y angosto. Sin embargo, aceptamos lo que se nos presenta con entereza porque sabemos que la democracia es una amante que requiere la atención y la constante dedicación de toda una vida, porque nunca nació bajo la premisa de ser infalible.

· Opúsculo introductorio:

Consideraciones metafísicas y antropológicas en torno al poder, la política y la vida ciudadana: ¿por qué convivimos?

Las personas son seres extraordinarios, “*especiales*”, dentro de la vida natural. Su diferenciación específica con respecto a los otros seres se debe, no a una cuestión divina de pies ligeros, sino a la relación que mantiene con la Naturaleza. El resto de los animales viven en la Naturaleza, pero el animal humano vive de la Naturaleza. Todos, menos el animal humano, son quienes son dentro de su relación con Ella, sin embargo, el animal humano es tal por constituirse gracias a Ella.

Convivir dentro de la Naturaleza es una cuestión animal, pero salir de esos lindes para utilizarla en sus propios fines sólo está al alcance de unos pocos conocidos. El animal humano emplea la Naturaleza como medio, en los otros animales la Naturaleza es su propio fin.

Las personas rompen el equilibrio natural de las cosas, se sobreponen al tiempo y al poder de la Naturaleza, por ser un ente que carece de una bien definida. Se proyecta a sí mismos bajo sus propias normas. Esto es un don y una maldición a partes iguales.

Existe un ciclo natural de las cosas que son, fruto de las dinámicas de la Naturaleza, al que los animales se circunscriben. Todos cumplen una función dentro de él, ya que tiene algo que los hace permanecer dentro de la Naturaleza y que los define plenamente, una función de la que ni pueden ni les merece la pena salir. Sin embargo, el animal humano es un ser naturalmente débil, es un ser biológicamente mediocre, un indigente fisiológico, sin nada para protegerse exteriormente de los peligros naturales que acechan a cualquier ser que vive en el ciclo natural de las cosas.

El animal humano es un ser desesperadamente inadaptado y carente de especialización, es un ser naturalmente vacío. Se vio forzado, por su indigencia fisiológica natural, a emplear su única herramienta con la que podía sobrevivir: el intelecto, y su capacidad de auto-evaluación reflexiva. Para poder sobrevivir tuvo que romper y exiliarse de la dinámica natural, jerarquizando la propia Naturaleza. Cambiándola y sirviéndose de Ella. Así fue como el animal humano se convirtió en el ser humano.

Esta ruptura se hizo irreconciliable porque para retomar su natural y débil condición tendría que ceder su nuevo ser y dejarse definir: tendría que dejar de hacerse a través de su propia acción y verse hecho por la acción natural. El animal humano alteró indefectiblemente la relación de las cosas naturales unas con otras, porque alteró la relación de tiempo y poder que existía entre ellas.

El poder, en los términos en los que hoy lo pensamos, es una relación buscada: se busca, se alcanza y se pierde. Pero el poder originario se tiene en relación a la función natural dentro del ciclo de la vida. En toda dinámica natural, en todo ecosistema, se repiten una serie de patrones naturales que los distintos seres vivos ocupan y del que no pueden salir, a partir de los cuales se les otorga un *status* de poder. En su estar-natural dentro del ciclo natural de las cosas, son y existen gracias a él. La dinámica natural está compuesta de una serie de relaciones ineludibles para la formación del ciclo de la propia vida donde los seres

vivos se definen. El poder natural se posee por el mero hecho de existir. No se busca cambiar el orden del poder, porque ningún animal humano vicia esa relación porque el mero poder natural por la fuerza no es sino una parte de las formas que tiene de alcanzar el poder, y la menos agraciada para las personas. Una vez que el animal humano es capaz de concebir al resto de sus semejantes como un igual a sí mismo no hay vuelta atrás.

Para que la relación natural del poder sea factible, el dominador y, especialmente, el dominado aceptan intrínsecamente esa relación tanto por no hacer nada por evitarlo, como por no buscar salir de ella. Ambos no son conscientes de que existe nada más. Viven inmersos en el ciclo natural de las cosas, son naturalmente parte de él. El resto de los animales viven condicionados por la acción natural. Su ser es llenado por su mundo, por su adaptación y especialización a él, no actúa sino que pervive en él. Su ser es naturalmente llenado por su pertenencia al mundo que lo define, fuera del cual no es nada.

Para encontrar el origen del poder natural es necesario remontarse a un tiempo no comprensible por el ser humano, a un tiempo donde las cosas cambiaron irrevocablemente, al tiempo prístino de la catarsis: la *explosión del Cámbrico*.

El momento que inició la llamada *explosión del Cámbrico* fue el catalizador de todo cuanto fija el mundo: el poder natural. Se inició, como todo lo relativamente determinante, por un, ¿y por qué no? Un factor lo concretó, iniciando la rueda que dará lugar al ciclo natural de las cosas, cambiándolo todo: cuando uno se comió a otro. Puede parecer un hecho, aparte de obvio, demasiado chabacano para tomarse en serio, pero si prestamos atención a los eones subsiguientes, desde ahí se deslindaron dos ramas que jamás se volverían a encontrar: los que comen y los que son comidos.

Así, en su versión original, surge el poder. O una especie de *proto-poder*, si se prefiere. Un poder que podríamos calificar como el del más fuerte: tengo la capacidad de hacer algo y puedo ejercerlo. El poder primigenio, el poder inconsciente. Así comenzará la lucha, más liviana o más sangrienta, por la adaptación en un medio que siempre se presenta como necesariamente hostil, en términos de integridad vital, y ante el cual, si se es naturalmente débil, hay que defenderse de los elementos que lo componen para poder sobrevivir.

Alguien que está constantemente dependiente de su supervivencia, que sólo piensa en sobrevivir, no puede pensar en nada más. Los que rompen con el ciclo natural de las cosas son lo que se desarrollan hacia lo que, por nuestro desconocimiento egoísta, llamaremos *humanización*¹⁰. El poder natural es el catalizador de lo que vulgarmente conocemos como *evolución*, y la motivación egocéntrica por sobrevivir moviliza el poder natural.

El primer nivel del poder es aquel que afecta a la dinámica de la Naturaleza, es el poder natural, el poder inconsciente que otorga la capacidad de hacer algo. La Naturaleza es como la muerte, quiere a todos por igual y no se involucra salvo para decir "*hasta aquí*". El poder natural rige la tensión constante entre el comer y el ser-comido, entre el depredador y la presa. No se piensa, solo se actúa. No hay ni bien ni mal, sólo acciones y hechos. Todos los seres vivos entran en esta natural dinámica, bien por activa o bien por pasiva.

Pese a que el avance que llamamos *evolución* sigue la doble línea de comer/ser-comido y de dar lugar a la siguiente generación, sólo los que no tienen la constancia de la muerte en

sus espaldas son capaces de crecer en otros ámbitos y tensar la propia tensión. Quien come piensa, quien es comida busca sobrevivir. Quien come ve el futuro, quien es comida solo ve el día de mañana, con suerte.

Hablamos de un poder que se fundamenta en la mera capacidad de acción dentro de los límites naturales. Cojo lo que quiero, y como lo que quiero, sino... impídemelo. El poder del más capaz es el poder natural que está latente en todos los seres vivos. Es el poder que da la Naturaleza. Es la supervivencia del más apto, entendiendo por *apto* lo necesario para poder vivir en mí y en mi descendencia.

Del poder natural, del poder condicionado del depredador, vendrá la subordinación de los que podrían ser sus iguales. El poder al que me refiero no deviene tanto de la fuerza, como sí de una habilidad para hacérselo saber a los demás, yendo más allá de la mera individualidad. Un tipo de poder natural que surge en aquellos seres que se adaptan al medio en el que viven empleando algo más que la fuerza individual, o donde la individualidad se sitúa en un plano secundario y cobra importancia el grupo.

Dentro del grupo de los *ojos de frente* encontramos a quienes sobreviven con la simple capacidad individual y quienes sobreviven con la habilidad de mantener su capacidad individual. A mayores, y ya fuera del poder natural, hay quienes desarrollan una nueva visión de su entorno, se aprovechan de él, viven gracias a él y no en él, y desarrollan también un tipo de poder distinto al que se deviene de la capacidad individual, pero este poder es un subterfugio del poder natural: el poder humano.

Para cambiar la dinámica natural y sobrevivir, el animal humano tuvo que romper el ciclo natural de las cosas y posicionarse en la cúspide de su propia e inventada jerarquía natural. Cuando nuestra propia debilidad natural nos abogó a romper la crisálida, la posición natural que ocupábamos en el ciclo natural de las cosas, tuvimos que comenzar la construcción de una pirámide de cristal desde la cual gobernar a nuestro antojo la Naturaleza.

El punto clave, el cambio en el *status quo*, el giro copernicano del poder natural, estuvo cuando la Naturaleza dejó de ser un fin en sí mismo y se convirtió en un medio más para vivir. El aprovechamiento del medio natural se hace a una escala sin precedentes, modificándolo a voluntad sin tener en cuenta el ciclo natural de las cosas, para satisfacer sus necesidades de supervivencia. Arrasa con el medio natural que lo rodea para satisfacer por entero todas y cada una de sus expectativas, sin pensar más allá de ellas. El animal humano condiciona su ser a través de su propia acción, desarbolando y viciando la acción natural que vive en él. Una vez jerarquizada, el animal humano¹¹ hizo de la Naturaleza su parque de atracciones para alcanzar sus creaciones finales, sus fines propiamente tales.

La vida se ha esparcido varias veces y durante miles de millones de años por la faz del mundo conocido, porque esas formas de vida se guiaron por la dinámica natural dada, manteniendo las patas, pezuñas y apéndices dentro del ciclo natural de las cosas. Pero será el animal naturalmente más débil y ególatra quien ponga contra las cuerdas a la propia vida, porque quiso y quiere ser más de lo que naturalmente es, para poder mantenerse con vida y evitar ser definido por y en la Naturaleza.

Si el ciclo natural de las cosas se rompe, si desaparece uno de sus miembros, el ciclo se redefine reemplazando el eslabón perdido por otro que ocupe su lugar y su función. El ciclo dinámico natural es capaz de autorrepararse. Sin embargo, si el animal humano desaparece, el ciclo natural de las cosas reconquistará el terreno robado en el suspiro que fue la existencia humana. Por la misma razón por la que se rompió el ciclo natural de las cosas: por jerarquizarlo y erguirse el animal humano como su soberano indiscutible.

La jerarquización de la Naturaleza a la imagen y semejanza humana es una simple creación, una ficción, y como toda ficción, en el momento en que su creador desaparece, la creación pierde su esencia en el río intransigente del tiempo. Así, la cárcel de la Naturaleza, que es su jerarquización, se desvanecerá y dará de nuevo libertad a lo que es y no puede ser de otra manera.

La necesidad de querer vivir es lo que ha llevado al animal humano por este camino, por esta ruptura¹². El, ahora, ser humano quiso vivir a cualquier precio, y el precio fue la destrucción de su estar-natural en el mundo, sustituyéndolo por la condena de crearse a sí mismo para sobrevivir, por la condena de la imperfección y la indeterminación, por la condena de nacer incompleto y tener que descubrir su auténtica, y segunda, naturaleza, formándose a lo largo de toda su vida.

Las nuevas relaciones de tiempo y poder que tuvo que crear el ser humano son relaciones que poco tienen que ver con su homólogo natural. En comparación con las auténticas y primigenias relaciones de poder, las creadas por el ser humano están viciadas y corrompidas por la voluntad y la necesidad de vivir por encima de todo cuanto existe.

El ser humano rompe con el poder natural e inconsciente que da la Naturaleza y para ello tuvo que hacer visibles, palpables y conscientes las relaciones y los términos del poder. El ser humano, aunque no trate, ve en todo ser humano un ser igual a él, y al resto de seres los ve por debajo de su condición. Así, el poder humano es un poder jerarquizado, con el ser humano en su cúspide, que cambia constantemente de manos, sin un lugar fijo y determinado, y que muestra conscientemente¹³ los dos polos de la relación: el dominador y el dominado.

A partir de este punto el poder viciado que representa el poder humano será para nosotros el único poder accesible, desaparecerá de nosotros la posibilidad de recuperar y ejercer el poder natural, el poder en mayúsculas. El poder humano, el poder en minúsculas, será llamado por nosotros de ahora en adelante simplemente poder. Nuestras relaciones con los demás y con todos los seres del ciclo natural de las cosas, ahora jerarquizadas, se medirá con el instrumental del poder humano.

Frente al intento imposible de desandar el camino no nos queda más remedio que estudiar y analizar el poder que el ser humano ha creado, de tal modo que, aunque nos hayamos salido por la tangente del ciclo natural de las cosas y nos sea imposible regresar a él, podamos reconciliarnos con la Naturaleza de la que un día surgimos y hacer del poder humano la alternativa menos mala al poder natural.

El poder está diluido por toda una red de acciones, haciéndola unas veces visible y otras sombría según convenga e interese, a través de la que uno crea y configura su relación con la realidad del mundo. Las relaciones de dominación que, históricamente, ha sufrido el ser

humano a manos de otro ser humano (amo/esclavo, señor/siervo) son un intento de reproducir la relación natural del poder, con todo lo que ello significa. Pero, hete aquí que el ser humano, en tanto que ser humano, es incapaz de asentir verdaderamente esta relación inconsciente de poder porque es capaz de proyectar al ser humano en su conjunto como iguales a él.

Se puede silenciar cualquier intento de sublevación de esta reproducción barata del poder natural, de esta re-naturalización del poder natural, pero jamás se puede acallar a un ser humano que se considera auténticamente un ser humano, un ser sin miedo, un ser consciente ante el poder. Por esa razón, existe una red de relaciones de poder mostrada, que todo el mundo conoce y acepta públicamente, y otra red sumergida y oculta, como un reflejo oscuro y desconocido, cuya conjunción complementa y completa la forma en que el ser humano se relaciona con sus iguales.

Si han existido, y de hecho aún existen, este tipo de relaciones de dominación que intentan ser naturales es porque hay un acuerdo consciente y palpable en la relación de poder existente, sea ésta voluntaria o involuntaria, pero no porque sea inconsciente, sino porque forma parte de esa red sumergida de relaciones de poder.

La motivación que llevó al animal humano a convertirse en el ser humano: vivir a cualquier precio; se hace equiparable a la ostentación del poder. El poder en sí no es ni bueno ni malo. La ejecución de acciones y hechos bajo ese poder son lo que catalogamos como bueno y malo. El poder es aquello que nos permite movernos en el mundo, de hacer y deshacer cuanto está en nuestras manos. Quienes, en este sentido, hacen un *mal* empleo del poder es porque tratan de mantenerlo en su persona, de monopolizarlo, de tenerlo a cualquier precio. Por ejemplo, cuando aquellos que ostentan el poder político se aferran a él deliberadamente con independencia del bienestar de la convivencia, el poder debe serle arrebatado, pero no manchándonos las manos de sangre, entonces en nada nos diferenciaríamos de ellos, sino con las poderosas armas que ofrece la resistencia cívica no-violenta¹⁴.

Es muy frecuente que en el ejercicio del poder se haga un *mal* uso de él al intentar retomar la relación natural del poder pero manteniendo en nómina a los actores del poder humano. Se riza el rizo ya rizado. Pretender que el dominado acepte su dominación como algo natural e intrínseco a su existencia es el mayor atentado contra la integridad de la propia existencia: se confunde el efecto con la causa. Ese *mal* ejercicio del poder se debe al hecho de olvidar las características del poder, al que se debe sumar el hecho de que todo poder conlleva una responsabilidad en las acciones que se ejecutan gracias a él. El poder lleva adosada la responsabilidad.

La llamada naturalización del poder no es otra cosa que intentar construir un poder viciado de un poder ya viciado, un constructo de quienes ostentan el poder en un determinado momento y lo quieren seguir manteniendo más allá de sus posibilidades y de su propio tiempo, intentando legitimarlo de cualquier forma posible. En verdad no se naturaliza el poder, se re-naturaliza el poder, porque se lleva a cabo un ejercicio discursivo por el cual el poder se legitima desde una perspectiva "*natural*", pero esa naturaleza se ve a través del prisma de su jerarquización humana. El poder humano ha sido creado artificialmente por nosotros, el problema está en quienes tratan de legitimarlo como algo

natural dado por ella y para quienes lo detentan. Nuestro poder, el poder humano, no es algo verdaderamente natural, porque ya no pertenecemos al ciclo natural de las cosas que son. Nuestro auténtico poder natural, de haber existido, se perdió en el momento en el que llevamos a cabo la ruptura con la Naturaleza y la jerarquizamos. El poder natural del animal humano es, por lo pronto, irrecuperable, y su posible legitimación por la vía de la Naturaleza, como poco, imposible e inválida.

El ser humano es un ser incapaz de vivir auténticamente separado de un marco social. Un ser humano aislado sobrevive, un ser humano rodeado de otros seres humanos convive. El ser humano se construye a sí mismo dentro de un marco social del que no puede separarse, pero eso no resta para que sí se pueda realizar una reflexión sobre él, aunque siempre dentro de sus parámetros porque fuera de ellos seríamos entes más próximos a la nada que al ser. Se pueden realizar reflexiones críticas, laterales, tensas; pero siempre se darán partiendo del marco social al que pertenecemos.

Si nos ponemos benévolos con nuestra situación diremos que el ser humano solo puede construirse en la relación con los demás dentro de una sociedad. Si nos ponemos melancólicos, diremos que el ser humano está condenado a vivir en sociedad. Más allá de lo que podamos decir¹⁵, el hecho es que el ser humano se agrupa para vivir. Familias, comunidades, pueblos, ciudades, países, culturas, las llamadas *civilizaciones*; son el resultado de esa vida en grupo.

La vida en grupo conlleva algo más que la mera supervivencia: conlleva la convivencia. Para la resolución de los problemas derivados de la convivencia está la política. Si se prefiere, la política es el arte de la convivencia, el juego que se encuentra a caballo entre el pensamiento y la acción. Esta idea de la política como el arte de la convivencia es la idea que pretendemos recuperar y con la cual interpretar nuestra actual vida en sociedad.

La política de hoy se basa en una fundamentación de las relaciones de poder y de intereses egoístas, y en discursos hipostatizadores. Parece ser nuestra única motivación. Sin embargo, aún podemos hablar de política, aún podemos esclarecer lo que queremos, más allá de la motivación personal y egoísta que lo mueve todo para *facilitar* así la supervivencia. Sobrevivir a hoy para ver el mañana no debe ser lo único a lo que aspiremos. Se puede convivir.

El ser humano se convierte en ciudadano porque acepta convivir con los demás dentro de un marco sociopolítico. Aceptar convivir no implica que nos diluyamos en la colectividad, perdiendo así nuestra autenticidad personal. Aceptar convivir implica reconocer la validez del marco sociopolítico al que nos circunscribimos, pero o bien el reconocimiento de la validez cambia, o bien el marco sociopolítico cambia, o bien el marco sociopolítico debe cambiar para adaptarse a las demandas y necesidades de los ciudadanos. La ciudadanía, como una etiqueta normativa, se mantiene como una constante temporal siempre que se ejerza y se actúe como tal porque no podemos entender nuestra vida fuera de un marco sociopolítico, pero el tipo de ciudadanía o el tipo de marco puede cambiar. Lo que vale para hoy puede no valer para mañana.

Si los ciudadanos, en un determinado momento, entienden que tal y como está estructurada la gestión y administración de los elementos que posibilitan la convivencia no proporcionan una buena convivencia, entonces la política debe adaptarse y realizar los

cambios que sean necesarios y oportunos. En un mundo con tantas posibilidades de actuación como el que vivimos ahora, en un mundo tan complejo, en un mundo tan cambiante y dinámico, nuestra forma de convivir y de vivir debe ir encaminada hacia la adaptación a ese, nuestro, mundo.

La política es el arte de la convivencia, si la convivencia cambia la política debe cambiar. La cuestión está entonces en, ¿qué hacer para que ese cambio merezca la pena? La política no es un ente que subvierta los designios de los ciudadanos. Los ciudadanos hacen la política, no la política hace a los ciudadanos, y entre ellos siempre anda revoloteando el poder.

Ahora que sabemos por qué convivimos, podemos empezar a responder ¿cómo podemos convivir hoy?

1. El reflejo de la democracia en el tiempo

"The past is a rich resource on which we can draw in order to make decisions for the future, but it does not dictate our choices"

Nelson Mandela¹⁶

La intuición del agotamiento democrático

"Democracia real ¡YA! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros", "Basta de falacia, queremos democracia", "Error 404: Democracia not found", "Democracia es otra cosa, esta es asquerosa", "Dónde están, no se ven los que tienen el poder", "La ciudadanía, no somos mercancía", "Revolución contra la corrupción", "La democracia no se ve, la democracia ya se fue", "Nosotros os votamos, nosotros os echamos", "Porque no nos hace gracia esta democracia", "Izquierda y derecha, corrupción a toda mecha", "Basta ya que tengo dignidad", "No es una crisis, ¿es el sistema!", "Follar cada cuatro años no es vida sexual, votar cada cuatro años no es vida electoral", "Que no, que no nos representan", "Pienso luego estorbo", "No somos anti-sistema, el sistema es anti-nosotros", "Error de sistema. Reinicie, por favor", "Esto no es una cuestión de izquierda contra derechas, es de los de abajo contra los de arriba", "Mis sueños no caben en tus urnas", "Políticos: somos vuestros jefes y os estamos haciendo un ERE", "Lo llaman democracia y no lo es", "Me gustas Democracia pero estás como ausente".

Estas son algunas de las consignas escuchadas por varias plazas de España no hace mucho tiempo. En ese momento se reivindicó una *auténtica* democracia porque la actual resultaba insostenible. Los ostentadores del *legítimo* poder político parecen estar equivocados y la gente, salida en masa a la calle, parecía tener una alternativa mejor en mente. Ambos discursos hablaban de democracia, ambos discursos ensalzaban las grandezas de la *auténtica* democracia, pero si ambos discursos parecen hablar de lo

mismo, ¿qué es entonces la democracia?, ¿qué quieren decir cuando hablan de *democracia*?

Hablar de Teoría Política¹⁷ hoy en Occidente implica, casi exclusivamente, hablar de democracia, ya sea directa o indirectamente. La Historia parece habernos dado la lección política de que de entre todas las formas de gobiernos posibles la democrática es la mejor, o por lo menos la menos mala. Pero, ¿por qué? La reducción a hablar de democracia dentro de la Teoría Política se basa más en una cuestión de vida práctica que de especulación teórica, dejando como anécdotas del pasado el trato con los demás regímenes políticos posibles dentro de la vida política contemporánea. La visión, cuanto menos teórica, que proporciona la democracia al ver a todos los integrantes de su sistema como libres e iguales en derechos y en deberes, es algo que el resto de formas de gobierno no puede ofrecer.

Si lo *democrático* está tan en boga y tan presente en los discursos y teorías políticas contemporáneas, ¿sabemos realmente a lo que nos referimos cuando la nombramos? En el mundo contemporáneo damos, quizás, demasiadas cosas por sentado. Hay una creciente ola de conformismo en una parte importante de la sociedad, haciendo de la reflexión crítica una tarea en vías de extinción y cuando queramos darnos cuenta ya será demasiado tarde para salvarla. Esa falta mayoritaria de sentido crítico, ese afán de conformismo envolvente, no preguntarnos el porqué de las cosas, está repercutiendo negativamente en la práctica de la vida política, dejándonos a merced del primer discurso bien adornado de demagogia, populismo y falta de integridad.

El empleo de lo *democrático* tan a la ligera está convirtiendo este concepto en un cascarón vacío idóneo para ser relleno de discursos demagógicos, populismo barato e intereses personales, disfrazados de bien común¹⁸. Por eso me pregunto si hacer un llamamiento constante a lo *democrático* no estará viciando y oscureciendo la vida política hasta límites insospechados e irreversibles.

Hasta donde todos sabemos la democracia es una forma de gobierno más, de entre otras muchas posibles, que hoy en día está considerada como la aspiración política de todo gobierno que quiera verse legitimado ante su pueblo. En los tiempos que corren, parece que justificar la democracia como la forma de gobierno deseable y válida no es más que una obviedad. Sin embargo, nunca está de más recordar por qué preferimos la democracia y no otra cosa, más aún teniendo en cuenta los acontecimientos tan escandalosamente recientes que estamos viviendo.

En la cotidianidad de las actuales democracias parece haberse extendido un tedio y un asco hacia estos regímenes, y más concretamente hacia aquellos que ostentan el poder legítimo concedido por la democracia, porque cuentan un cuento, mantienen un discurso que ya nadie se cree, pero ¿por qué? Sea como fuere, lo cierto es que más allá de las protestas, las manifestaciones, los discursos legitimadores y deslegitimadores; hay un hecho que resalta a simple vista si se observan las actuales democracias: hay un desconcertante desequilibrio más allá de la pura especulación en el ejercicio del poder político.

Por un lado, están aquellos que mantienen un discurso democrático, viciado por la endogamia política y la prostitución de los ideales y las promesas democráticas, con miedo

a cambiar el inoperante *status quo*. Por otro lado, están aquellos que experimentan la decepción y la insatisfacción ante las democracias contemporáneas, pero son incapaces de aportar una alternativa concreta. Y en el medio de estas posturas se extiende una inmensa llanura de incertidumbre ante el futuro.

Por todo lado, cuánto hemos experimentado en la mitad del siglo pasado y en el comienzo de este, la vida dentro de un marco político democrático, es preferible a la sumisión y la dictadura de un régimen totalitario, pero el desequilibrio que azota a las actuales democracias la tambalea de tal manera que no parece estar a la altura de las expectativas que la gente tiene puesta en ellas. Si algo une a los levantamientos y protestas *espontáneas* generadas en muchos países, tanto europeos¹⁹ como no-europeos, no es la idea de derribar de una vez la democracia e instaurar un nuevo régimen, no se busca una revolución política. Las reivindicaciones pasan por una renovación de la democracia, una puesta a punto, una adecuación al momento presente, dejando atrás los fantasmas y los miedos que generan sus desequilibrios. Es imposible predecir dónde nos llevarán estos movimientos espontáneos²⁰, pero el hecho es que hay un generalizado malestar ante la forma de proceder de los actuales regímenes democráticos.

Estamos en un momento en donde prima más la acción y la reflexión crítica que la pura teorización y el mantenimiento de un discurso obstinado y conservador. Es tiempo de recurrir al realismo²¹ y al pragmatismo político. Esto no es un llamamiento a la acción indiscriminada, sino a la acción previamente reflexionada, a la conjunción de teoría y práctica crítica enfocada a mejorar la convivencia entre todos. Una teoría sin práctica es algo vacío, es un puro especular, pero la práctica sin teoría sólo da palos de ciego. Si esto es cierto, si verdaderamente hace falta una renovación y una refundación de la democracia, y más aún de la política, entonces el reto que se nos presenta es tan necesario como mayúsculo: una justificación actual de la democracia pasa irrevocablemente por una renovación de todo cuanto conocemos y llamamos *democracia*.

El inicio de la deconstrucción²² de los ideales democráticos

Para poder conocer el *porqué* sobre la consideración tan alta que se tiene sobre la vida democrática, pese a todos los problemas y desequilibrios generados, debemos realizar un pequeño ejercicio deconstructivo-arqueológico. Actuando como *arqueólogos del saber*, partiremos de la observación de la vida práctica de la política contemporánea y, llegando hasta sus componentes históricos básicos –los ideales-, viendo así dónde se encuentran los desequilibrios que amenazan la integridad de las sociedades democráticas contemporáneas.

El ejercicio deconstructivo-arqueológico nos lleva, en un primer momento, a hacer un pequeño hincapié en una sutil diferencia, fácilmente pasada por alto, a la hora de hablar de la *democracia* en la Teoría Política: la democracia se entiende como una forma de gobierno, y también como una actitud vital. Con esta distinción no enfatizamos una separación radical entre la teoría y la praxis política, sino que se trata de un distanciamiento simbólico de la realidad política manifestada como conjunción²³ de acción y pensamiento.

Como forma de gobierno, la *democracia moderna* tiene una serie de características, elementos, principios, y atributos propios con los cuales podemos diferenciarla del resto de formas de gobierno conocidas y puestas en práctica por el ser humano. Como régimen político, la democracia, yendo acompañada de una justificación razonable y razonada, no resulta en este plano teórico ni mejor ni peor que los demás regímenes políticos²⁴. La democracia, como régimen político, es una posibilidad más de regulación del espacio político.

La forma de gobierno democrática hace referencia al marco institucional y práctico de la ordenación de la vida política. Se trata de una forma de gobierno que está en constante construcción. En este plano teórico, su intención es unificar una serie de ideas políticas (la libertad individual, los Derechos Humanos, el poder del pueblo) con el intento de su realización práctica para llegar a todos los integrantes de la sociedad.

Como actitud vital, la *democracia* ofrece una forma novedosa e irreversible de relacionarnos y percibir el mundo. Esta forma de entender la democracia corresponde al ideal democrático²⁵. Metafóricamente hablando, la actitud democrática es como un droga a la cual, una vez la pruebas, estás enganchado. La droga democrática proporciona una percepción de la vida mucho más liberalizadora que la que puede ofrecer cualquier otro régimen político. Una vez se experimenta la sensación formal de libertad plena y sin ataduras no hay vuelta atrás, cualquier otra forma de gobierno es incapaz de sustituir a la democracia.

La actitud democrática hace referencia a una forma personal y subjetiva de ver y entender cómo es el mundo. Se trata de una forma de relacionarse con los demás y de entender las relaciones entre los humanos y la responsabilidad con la Naturaleza. La actitud democrática apuntaría a una ecología²⁶ de la acción. Esta actitud subyace, aunque no necesariamente se da, dentro de un marco político democrático por ser el único capaz de hacer valer los mismos derechos y los mismos deberes para todos sus integrantes.

La diferencia entre estas dos acepciones de la idea de democracia plantea una problemática importante para afrontar la Teoría Política contemporánea: se tiende a confundir y solapar ambas acepciones, siendo aspectos diferentes de la política pese a que lleven el mismo nombre. La idea de democracia como forma de gobierno hace referencia al marco institucional y la idea de democracia como actitud vital hace referencia al marco vivencial. Distinguiríamos así la forma de gobierno democrática como una forma general de convivencia de la actitud vital democrática como su forma especial y cotidiana.

La actitud democrática promueve un intento por alcanzar una convivencia razonable con los demás, se centra en la responsabilidad de uno para consigo mismo y para con los demás en la vida práctica. El régimen democrático promueve un marco institucional accesible en la vida pública a todos aquellos que formen parte de dicho marco donde se pueden discutir los problemas que afecten a la convivencia en general.

Aunque la democracia, como forma de gobierno, promueva una actitud democrática en nuestra convivencia diaria con los demás, no se debe olvidar que la actitud democrática es una condición personal en la vida de cada uno. Por el hecho de ser miembro de un sistema democrático de gobierno no se posee automáticamente una actitud democrática, y tener

una actitud democrática ante la vida no implica necesariamente pertenecer a una forma de gobierno democrática.

La confusión y subordinación de ambas acepciones resulta perjudicial para la vida política. Dar por sentado que vivir en una democracia implica tener una actitud democrática hacia los demás y hacia el mundo lleva a problemas, malentendidos, decepciones y engaños en la vida política. Este conformismo puede convertirse en una actitud mesiánica de la política, recayendo de nuevo en el fanatismo. Más aún si nos vemos bombardeados constantemente por discursos y mensajes populistas que buscan desprestigiar a aquellos que no siguen la vía democrática.

La democracia nunca se vendió a sí mismo como un sistema infalible. La fe incondicional y a ultranza por parte de ciertas personas o sectores de la población en la democracia como el único sistema válido y plausible para la vida política lleva a su imposición y, en último término, a una lectura fanática de la política. Siendo esta misma actitud fanática la despreciada por los demócratas por formar parte de los regímenes totalitarios que asolaron Europa.

De esta manera, viendo en nuestro modo de vida el único modo de vida digno posible y creyendo que el sistema político democrático es de nuestra única propiedad, exportándolo como el preferible al de cualquier otra parte del mundo, se cae fácilmente en la universalización de una forma europea de pensar el mundo. Con esta mentalidad mesiánica y menospreciando la riqueza y el aporte positivo de otros lugares estamos abocados a caer en la trampa del fanatismo, a la imposición violenta de un régimen político, por segunda vez, sólo que ésta será peor porque tratábamos de huir de ella.

La fe incondicional en la democracia puede ser usada por aquellos que, bajo el semblante de la libertad y la justicia, ocultan oscuras intenciones y anteponen su interés personal, dejando tras de sí una ola de embrutecimiento y odio acumulado en la sociedad hacia quienes no tienen la culpa de la avaricia de unos pocos. Si continúa esta forma de manipulación de la vida política todo el trabajo realizado para articular una convivencia razonable entre todos sólo nos llevará a una irremediable catástrofe.

La política debe ser vista como un juego, como el arte de la convivencia. La pregunta motivadora de la vida política no nos lleva a la estratosfera del pensamiento, no gira en torno a conceptos absolutos, no pone de manifiesto la ansiedad cartesiana contemporánea de poseer algo sólido a la hora de pensar ante la aparente falta de certezas. Todo cuanto necesitamos para iniciar el viaje hacia la renovación política pasa por esta *frívola* pregunta: ¿cómo podemos convivir hoy?

Para poder convivir lo que necesitamos poseer son herramientas que nos permitan proponer estrategias de actuación para cada contexto de nuestra vida. El modo de emplear estas herramientas para la convivencia es un arte y su posesión genera la vida política. En el momento en el que necesitamos la convivencia con otros seres humanos nace la política.

Las formas de convivencia que hemos tenido a lo largo de la Historia nos han conducido hasta hoy, hasta la consideración del *ideal democrático* como algo deseable para una óptima y razonable convivencia. Pero, ¿estamos haciéndolo correctamente?

El modelo de democracia imperante en nuestras vidas tuvo su puesta en práctica a través de dos revoluciones sucedidas inmediatamente en el tiempo: la Revolución Americana y la Revolución Francesa. Sin embargo, ambas revoluciones representan la historia de una serie de ideas que estuvieron removiendo conciencias durante las décadas anteriores. Ambas revoluciones son la culminación de los ideales de la Ilustración.

Cada una de las revoluciones aportó a la vida política una serie de elementos renovadores y totalmente novedosos para la vida política, si bien muchos de estos elementos tienen su origen de la idealizada visión²⁷ de la vida política clásica. La Ilustración fue un momento en la historia del pensamiento próspero en ideas, precisamente por ser aquello que nunca fue: una doctrina de pensamiento con rigor y coherencia interna. La abundancia de debates en torno a ideas, en muchos casos, contrapuestas capaces de convivir en un mismo espacio intelectual supuso el origen del *ideal democrático* que subyace en toda propuesta y modelo democrático actual, pero que no tienen por qué cumplir necesariamente en la consecución del día a día todos sus miembros. Aunque raro, no es imposible encontrar pensadores que salieran en defensa de ideas democráticas antes de la Ilustración²⁸. Los ilustrados no partieron de la nada a la hora de emprender sus reflexiones.

Cabe destacar que no todo fue júbilo y felicidad durante la Ilustración. Mejor dicho, sí hubo una alegría generalizada ante las bondades de la Ilustración, pero el problema llegó a la hora de intentar ponerlas en práctica en un mundo constantemente en cambio y donde las opiniones vienen y van como las mareas. La Ilustración dejó tras de sí una estela de ideales, de cómo debían ser vistos, y de cómo debían ser interpretados. Una vez terminaron los debates, la libertad, la felicidad, el progreso, la justicia; fueron tomados en un sentido absoluto e ingenuamente ilustrado para su puesta en escena en el teatro de la vida. Sin embargo, entraron en una obra que llevaba ya un largo tiempo siendo representada y con la introducción de este nuevo guión los actores olvidaron su papel. Los mismos ideales que removieron cielo y tierra para renovar la vida política ahora se han convertido en los mayores enemigos del *ideal democrático*.

La dichosa puesta en práctica de los ideales de la Ilustración que llevó a la progresiva corrupción de las instituciones y el fanatismo impositivo de los ideales en las revoluciones Americana y Francesa, respectivamente, son el claro ejemplo de cómo hacer las cosas sin cabeza debilita la vida política, convirtiéndola en mera fachada institucional, y la vida política es mucho más. La cuestión es que los ilustrados o bien casi nunca o bien nunca creyeron realmente que sus ideas fueran a ser puestas en práctica de la forma en la que fueron puestas en práctica –del mismo modo que Marx nunca pensó que la revolución del proletariado iba a comenzar por un país tan rudimentario y agrícola como era la Rusia zarista-. Sencillamente los ilustrados nunca pensaron en términos revolucionarios.

La instauración de los ideales ilustrados se pensaba en términos progresivos, adecuando a la población, enseñándola y concienciándola; no de la noche a la mañana. A nadie se le hubiera pasado por la cabeza a comienzos de la década de 1770 que las colonias británicas se alzarían en una guerra abierta contra la potencia mundial que los vio nacer, ni que en la década siguiente un despótico rey y todo su séquito iban a ser pasados por la guillotina. La idea siempre pareció ser armar revuelo pero sin armar escándalo, manteniéndose siempre en los cauces legales.

Los debates ilustrados siempre se desarrollaban en el plano teórico, y el empleo de ejemplos era algo así como anecdótico. Nunca hubo un debate realista sobre la realización práctica de las ideas ilustradas, todo eran futuribles. Nunca hubo un plan sobre cómo instaurar los ideales, siempre se habló del porqué y de los ideales mismos. De haber habido un debate sobre el cómo debían sucederse los hechos nunca hubiera sido en términos revolucionarios.

La intención que mantenemos es recuperar los ideales desde el plano teórico del que nunca debieron salir en los términos en que resultó que salieron, sin un filtro de debate práctico. Hay que analizar los ideales en su hábitat natural: la teoría; para averiguar el porqué de la atracción hacia ellos. El debate práctico, aunque necesario, es algo que aún no estamos preparados para realizar debido a la falta de las herramientas adecuadas y óptimas para abordar los problemas de la convivencia actual²⁹. La diferencia entre los revolucionarios que renovaron el paradigma político moderno y el intento de renovación contemporánea está en que hoy sí sabemos que tiene que haber debate práctico, en que con teorías no se va a ningún sitio más allá del papel, solo necesitamos dar con las herramientas apropiadas para llevar a cabo la renovación.

Recuperar los ideales que movieron las primeras revoluciones modernas, tal como fueron y tal como se vivían, es la tarea de nuestro ejercicio deconstructivo. Tomar esos mismos ideales en su momento prístino y de mayor fuerza, alejándolos de las corrupciones y la falta de trascendencia que viven en la actualidad. La excavación en las profundidades de nuestro propio devenir histórico nos lleva en busca de la motivación última que llevó a cientos de personas a exclamar ¡hasta aquí!, a decir ¡ya basta!, rescatando el catalizador del movimiento renovador de la vida política que supusieron las revoluciones de finales del siglo XVIII. Lo que mueve a las personas son los ideales, pero no son los ideales los que realizan las acciones, ese es el *porqué* de la metodología deconstructiva.

“Nos dicen que recordemos los ideales, no al hombre, porque con un hombre se puede acabar, pueden detenerle, pueden matarle y pueden olvidarle, pero cuatrocientos años más tarde los ideales pueden seguir cambiando el mundo. Yo he visto con mis propios ojos el poder de los ideales. He visto a gente matar por ellos y morir por defenderlos. No se puede besar un ideal, ni tocarlo, o cazarlo. Los ideales no sangran, no sufren y tampoco aman”³⁰

La deconstrucción de las primeras revoluciones liberales

Con la sabiduría otorgada por una visión retrospectiva del tiempo, y en pos del ejercicio deconstructivo, la pregunta es: ¿qué hemos aprendido de la Revolución Americana y de la Revolución Francesa?

La Revolución Americana supuso la primera puesta en práctica de los ideales ilustrados y el intento de instaurar, en mucho tiempo, cualquier forma de gobierno en Occidente que no fuera una monarquía. Los hechos acaecidos durante el período de guerra revolucionaria no es lo interesante para este ejercicio deconstructivo. El interés se centra en el giro copernicano que dieron, al igual que lo hará poco tiempo después la Francia

revolucionaria, y los elementos y el debate que introdujeron en el paradigma político moderno.

La intención de los colonos asentados en la costa del noroeste atlántico era poseer una voz en el sistema representativo británico para atender sus ruegos, preguntas y problemas. Ser un miembro activo más de la vida política del flamante Imperio Británico. Ante la tajante y constante negativa por parte de la metrópoli londinense, las colonias comenzaron a ensalzar un creciente sentimiento de patriotismo y liberación contra aquellos que negaban su expresión política. La reticencia a las ordenanzas británicas fue una constante en la vida colonial de la Norteamérica inglesa, pero sólo al final pasó de ser un movimiento periférico a ser el núcleo ideológico del alzamiento. A la falta de expresión política y los sentimientos encontrados frente al Imperio, hubo que sumar un malestar económico traducido en duros impuestos.

Los elementos necesarios para arrancar una rebelión estaban servidos: marginación política de un sector importante de la población, identidad cultural diferenciadora, y presión económica que se tradujo en malestar social. Tras la guerra, y tras lograr el objetivo de la independencia política del Imperio Británico se enfundaron las espadas y se desenfundaron las plumas: ¿qué hacer con las antiguas colonias?

Interiormente las colonias tenían una estructura considerablemente sólida, fruto de la herencia colonial, que proporcionaba una estabilidad económica y social importante. Sin embargo, a ese potro salvaje le faltaban unos buenos estribos para ser manejado. Políticamente habían dejado de ser una colonia para no ser nada. El debate se abrió y las opciones eran múltiples, pero una cosa estaba clara desde el principio: no se habían sacrificado tanto por dejar de ser súbditos del rey Jorge III para ponerse bajo la dirección de otro monarca.

Las características geopolíticas de las antiguas colonias británicas –y a la postre de la gran mayoría de los Estados contemporáneos- fueron un primer escollo en la implantación de un modelo político democrático: su amplio tamaño y su considerable número de habitantes. Estas características eran algo impensable para los autores clásicos, pues se pensaba como algo imposible instaurar una democracia en vastas extensiones y con un amplio número de personas.

Todo este tiempo se pensaba en la democracia³¹ como una forma de relación política directa entre todos los participantes implicados, para lo cual era indispensable un pequeño número de personas y, a ser posible, una extensión de terreno no muy grande para poder conocer los intereses de todos ellos y tomar mejores decisiones. La democracia era entendida en su sentido más originario y etimológico como la forma de gobierno fundamentada en el pueblo y ejercida por el pueblo mismo.

Sin embargo, ante la imposibilidad de llevar a cabo una relación directa entre todos los participantes de la vida política se hizo indispensable recurrir a una mediación: la representación política. El modelo más deseable ya no es tanto la *democracia pura* como sí la *república representativa*, si bien la segunda mantiene el espíritu y la esencia de la primera: el ideal democrático.

El poder que podría ejercer el pueblo directamente era cedido a un número significativo de personas elegidas por el pueblo para conjugar los intereses públicos con los intereses personales de la totalidad de la población. Las personas elegidas para representar los intereses personales de los ciudadanos, defendiéndolos y conjugándolos con los intereses públicos deben poseer, en teoría, una prudencia y virtud cívica que ayude en la consecución de su tarea política³². Para que la representación política fuera posible era necesario instituir un listado en el cual se encontraran todas aquellas personas con acceso a la participación en la vida política. La existencia dentro de la vida política dependía de estar registrado en esa lista: el censo electoral. El censo aportaba la información, dentro de un territorio tan extenso, de todos los miembros participantes en la elección de los posibles representantes y, en definitiva, de los miembros con voz en la vida política³³.

Lo que en un principio era un problema de tamaño ahora se convierte en una paradójica ventaja: *“La extensión de la república se convierte en una ventaja, porque será mayor el número de personas idóneas para el gobierno y más difícil que una minoría controle el poder. Pues de lo que se trata no es ya tanto de que los ciudadanos se gobiernen a sí mismos, como de que sus derechos e intereses queden a salvo de la injerencia del gobierno, incluso si es un gobierno surgido de la elección popular”*³⁴. La democracia evitaba convertirse en la tiranía de una masa irracional porque tenían en el pueblo el fundamento del poder ejercible y, a través de la representación, se mantenía una relación directa en la toma de decisiones ante los intereses públicos evitando una posible tiranía minoritaria –siempre y cuando se mantenga una buena representación-. Esta conjunción es posible gracias al establecimiento, en una Carta Magna, de los límites del poder ejercible y los mecanismos que lo hacen posible y evitan una monopolización en su empleo.

La república representativa instaurada en la costa este de Norteamérica tiene ante sí, en sus inicios, una ardua tarea: armonizar los intereses individuales y los intereses públicos, más allá de cualquier voluntad general, de tal forma que uno no subyugue a otro. Se instaura así una separación espacial entre los asuntos e intereses que pertenecen a todos como ciudadanos y los que pertenecen a cada uno: el espacio público y el espacio privado, respectivamente. La conjugación de ambas zonas será uno de los quebraderos de cabeza de la vida política desde este momento. En la tipología de la conjugación estará gran parte de la fuerza visible del ordenamiento social.

Los representantes políticos tienen una única misión con dos perspectivas: en lo que respecta a los intereses comunes y en lo concerniente a los intereses propios. Desde el espacio público se deben encontrar soluciones a los problemas que afectan a la colectividad en su conjunto sin entorpecer la construcción personal de cada uno de los ciudadanos. Desde el espacio privado, como individuos que son hasta los representantes, los pormenores de la intimidad de su vida es algo que sólo les concierne a ellos y podrán hacerse a sí mismos como mejor consideren oportuno, siempre y cuando esa construcción personal no arremeta contra el espacio público, es decir, mientras no irrumpa violentamente y sin consentimiento en la construcción personal de los demás o realice actividades tipificadas como ilegales. La tarea de los representantes políticos es saber conjugar adecuadamente el espacio público y con la irrupción no consentida en el espacio privado, solucionando los problemas propios de la convivencia y aportando las condiciones de posibilidad que permitan la construcción personal de los individuos.

De lo que se está hablando en ambos espacios es de los límites de la libertad y, en último término, sobre qué es lo que entendemos por libertad, pero no como un concepto etéreo y absoluto sino como un valor práctico ejercitado en cada una de nuestras acciones. La distinción de la existencia de un espacio público y un espacio privado, ya puesta de manifiesto a comienzos de la Modernidad pero remarcada en la vida de la práctica política gracias a las revoluciones Americana y Francesa, encierra en su interior una visión de lo que es la libertad política.

El problema a la hora de hablar de libertad está en la distinción manifiesta entre teoría y práctica. Si hablamos de la libertad como *“la situación en la que un sujeto tiene la posibilidad de orientar su voluntad hacia un objeto, de tomar decisiones, sin verse determinado por la voluntad de otros”*³⁵ estamos entendiéndola como una voluntad personal de autogobierno, como un sinónimo de autonomía. Hablamos de la libertad como un concepto teórico y absoluto. Si hablamos de la libertad como *“la situación en la cual un sujeto tiene la posibilidad de obrar o de no obrar, sin ser obligado a ello o sin que se lo impidan otros sujetos”*³⁶ estamos entendiéndola como una ausencia de interferencias en el ejercicio de nuestras acciones. Hablamos de la libertad como un formalismo.

La dificultad de conjugar los intereses del espacio público y del espacio privado es la de armonizar un concepto ideal de libertad con su implantación en un mundo diverso y plural, porque los intereses de los individuos no tienen por qué coincidir con los intereses del conjunto de la sociedad. Lo que se pretende evitar es la imposición de mi libertad –sea individual o colectiva- a otras personas, porque imponer una forma de entender lo que es libertad es una forma velada de fanatismo y paternalismo. No se quiere restar validez al ejercicio de la libertad de cada uno, sino impedir la prostitución de un concepto tan importante para el ideal democrático como es el de la libertad.

Podemos esbozar la respuesta a la pregunta planteada hace algunas líneas: ¿Qué hemos aprendido de la Revolución Americana? Al margen de cómo se desarrollen los acontecimientos e instituciones políticas de los Estados Unidos, con lo que debemos quedarnos son con las enseñanzas que podemos aprender de la primera revolución moderna de ultramar: la ampliación del arsenal democrático con la aparición de la república representativa, una nueva forma de entender la libertad política, la ruptura de un modelo hereditario en las altas esferas del poder por una visión en función de méritos personales, el intento de lograr un consenso entre los intereses privados y los públicos dentro del marco político, la instauración de un censo electoral con el que controlar la participación política de la ciudadanía.

Dando un pequeño salto en el espacio y en el tiempo nos situaremos a comienzos del verano de 1789, justo antes de una fecha que pasará a los anales de la Historia: el catorce de julio. Por aquel entonces Francia estaba sumida en los mismos elementos que originaron el levantamiento de los colonos británicos: el pueblo llano –casi un 80% de la población- estaba exento de participación en la vida política, la economía estaba pasando por profundo bache debido a varios años consecutivos sin una buena cosecha y el despilfarro de la monarquía de Luis XVI junto con las deudas heredadas y propias daban una muy mala imagen de los mandatarios políticos, aparece una serie de elementos comunes en las identidades culturales y sociales del pueblo llano –el Tercer Estado frente a la nobleza y el clero- frente a aquellos que ostentan, monopolizan y poseían privilegios

de poder. El malestar social era una constante generalizada, solamente faltaba una chispa para que toda esa rabia contenida estallase: la toma de la Bastilla como símbolo de un nuevo amanecer.

La generalidad de la crisis por la que estaba pasando la Francia del nieto del Rey Sol era fruto de un paradigma obsoleto a todos los niveles. El desequilibrio social era insostenible: debido a sus privilegios la nobleza y el clero campaban a sus anchas en toda Francia y sus colonias. El modelo económico era un desastre incapaz de hacer frente a los problemas de su tiempo: el mercantilismo, las especulaciones, y los fisiócratas hacían oídos sordos ante el aumento demográfico que sufría Francia y ante la realidad económica que estaba naciendo de la mano de la Revolución Industrial. El poder político, depositado en las manos de una monarquía absoluta y sus marionetas, era un mal chiste del pasado cuya incompetencia sólo rivalizaba con el orgullo de los ciegos gobernantes.

La principal diferencia entre la Revolución Americana y la Revolución Francesa fue que si bien los recientemente establecidos Estados Unidos partieron políticamente de la nada – no nos olvidamos en este punto de la herencia colonial recibida de Gran Bretaña-, en Francia las raíces del largo pasado monárquico se extendían como la red de una araña en la mentalidad de las personas, haciendo que su tarea revolucionaria no se construyera desde un vacío político. Esta diferencia hará que en algunos conceptos, ideas e instituciones; la vida política resultante de ambas revoluciones difiera considerablemente. A fin de cuentas, los Estados Unidos eran una conjunción de trece colonias y una vez expulsados los británicos invasores pudieron hacerse a sí mismos. Sin embargo, en Francia una vez se disipó el humo de la primera oleada de la revolución hubo que hacer frente a partidarios y opositores en la construcción de la nueva Francia: una Francia republicana.

El comienzo de la discrepancia se da en la propia base de la revolución: el pueblo. Mientras que para los estadounidenses el pueblo era un agregado de individuos con distintos intereses que el gobierno debía armonizar en el espacio político, para los franceses revolucionarios el pueblo era un conjunto de individuos descritos como libres e iguales. Por tanto, para los primeros la función de la soberanía se centraba en el consenso de intereses, pero para los segundos la soberanía residía en el poder del pueblo mismo. El intento de modelar esta idea en la práctica³⁷ de la vida política llevará a muchos revolucionarios por la calle de la amargura.

La arquitectura de la Revolución Francesa se basó, cimentándose, principalmente en la teoría política de Jean-Jacques Rousseau y en la búsqueda del bien común. La visión de la soberanía política como soberanía popular anclada en la voluntad general es clave para entender tanto al Rousseau político como al poso teórico de la república francesa revolucionaria.

El papel del individuo como ciudadano activo de la vida política se sigue como consecuencia del ideario de la soberanía popular. Para hacer efectiva la ciudadanía activa es necesario considerar a todos los individuos como libres e iguales, y esto solo es posible bajo la luz de la voluntad general, es decir, si el interés que guía a todos los individuos es el mismo, su interés personal apenas se diferencia del interés general. *“La voluntad general puede dirigir por sí sola las fuerzas del Estado según el fin de su institución, que es el bien común; porque si la oposición de los intereses particulares ha hecho necesario el*

establecimiento de las sociedades, el acuerdo de estos mismos intereses es lo que la ha hecho posible [...] Digo, pues, que no siendo la soberanía sino el ejercicio de la voluntad general, no puede enajenarse jamás, y el soberano, que no es sino un ser colectivo, no puede ser representado más que por sí mismo: el poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad"³⁸. De esta manera, en el espacio público salvaguardar los intereses del Estado es salvaguardar los intereses particulares de uno mismo sin necesidad de interferir en el espacio privado, de hecho, apenas existiría un espacio privado porque la reciprocidad sería una constante en los intereses de los ciudadanos. De este modo, la vida privada se vuelca en la vida pública.

La voluntad general rousseauiana entiende a todos los ciudadanos como libres e iguales porque todos ellos están circunscritos a los mismos criterios e intereses de compromiso activo con la vida política. La idea de la voluntad general sería efectiva y deseable si nos guiásemos por los mismos medios para conseguir el bien común, si nuestro compromiso político fuera constante. La búsqueda del bien común es un fin que prácticamente la totalidad de los actores desea en la vida en sociedad, sin embargo, los medios para alcanzar esta meta distan mucho de ser, siquiera, parecidos, porque nos movemos por intereses, creencias y criterios distintos, y nuestro apego por la vida social no tiene porqué ser entusiasta. ¿Sería, entonces, posible mantener la idea de una soberanía popular sin apoyarse en la voluntad general?

La soberanía popular hace que el poder ejercible en la vida política se extienda a todos aquellos que posean el *status* de ciudadano. Ser ciudadano implica que tu voz se escucha en la vida política sin tener que verse mediada por un representante. Cuantos más ciudadanos pongan de manifiesto una cuestión política más se escuchara esa voz.

La visión de la ciudadanía que ofrece la Revolución Francesa como un *status* de participación activa en la deliberación de los asuntos públicos dista considerablemente de la visión sostenida por los estadounidenses como el fundamento del poder político: la participación ciudadana está en hibernación durante cuatro años hasta su llamamiento a las urnas para la elección de representantes³⁹ que delibera todos los asuntos públicos por ellos. La democracia representativa ofrece mayores facilidades en la deliberación puesto que simplifica el proceso al reducir la toma de decisiones de millones a cientos de personas, pero eso no asegura que se tengan en cuenta todos los intereses de los ciudadanos al tomar las decisiones. La democracia popular ofrece mayores dificultades a la hora de la toma de decisiones y deliberar porque otorga un papel fundamental y activo a la ciudadanía: asegura escuchar gran parte de los intereses de los ciudadanos pero complica el ejercicio deliberativo al tener en cuenta millones de opiniones.

La idea de la voluntad general solventa temporalmente el problema de la democracia popular: parte de la idea de que el ciudadano se mueve por un interés hacia el bien común, y éste sólo se alcanza avanzando por el camino marcado por los ideales ilustrados. "*El ciudadano revolucionario es un buen ciudadano, caracterizado por la virtud cívica*"⁴⁰, y más concretamente por una visión específica de cómo debe ser y ejercerse la virtud cívica. El fantasma de la tiranía de una masa irracional revoloteaba por la cabeza de los revolucionarios, pero ejercer férreamente esta idea de ciudadanía conduce a la tiranía de una masa irracionalmente ilustrada.

La conjugación de la soberanía popular y su ejercicio efectivo conduce directamente al problema de la representación política. Una óptima representación política se encuentra a caballo entre el paternalismo de los representantes sobre los representados y la generación de una aristocracia política que sólo busque la consecución de sus intereses al margen de los *“representados”*. El problema es que ese término medio no es una fina línea sino casi un abismo. El establecimiento de una buena representación durante la vida política de la Revolución Francesa fue una tarea incompleta, por no decir un fracaso, que culminó con la coronación de Napoleón Bonaparte como Emperador.

Para la voluntad general rousseauiana, la representación política es una aberración y un insulto a la propia voluntad general: *“La soberanía no puede ser representada, por la misma razón que no puede ser enajenada; consiste esencialmente en la voluntad general, y ésta no puede ser representada; es ella misma o es otra; no hay término medio. Los diputados del pueblo no son, pues, ni deben ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente”*⁴¹. En el momento en el que se produce una mediación entre la voluntad general y los ciudadanos, la voluntad se convierte en otra cosa. La representación política significa la prostitución de la voluntad general.

En parte a Rousseau no le falta razón: en el momento en que la representación actúa de forma despótica en la toma de decisiones políticas sin tener en cuenta la voz de los ciudadanos nos encontramos en la instauración de un fanatismo revestido de democracia. *“Tan pronto como el servicio público deja de ser el principal asunto de los ciudadanos y prefieren servir con su bolsillo a hacerlo con su persona, el Estado se halla próximo a su ruina”*⁴². Mientras que para Rousseau este ejercicio despótico y tergiversador es ejercido constantemente por la representación política desde el momento en que se instaura, según nuestra visión se trata de un debilitamiento de la ciudadanía debido a un desinterés por los asuntos públicos al haber cedido demasiadas competencias de sus responsabilidades como ciudadanos.

El primer problema de la Revolución Francesa fue que la búsqueda del bien común se convirtió en la búsqueda del bien común a cualquier precio. Una vez creyeron haberlo alcanzado, el segundo problema de la Revolución Francesa fue la necesidad de dárselo a conocer al resto de los pobres mortales. ¿Por qué digo esto como un problema? Porque lamentablemente esta acción tan benévola en un primer momento se convirtió en la imposición de unos ideales, en el paternalismo hacía aquellos que *aún* no pensaban como ellos, en la fe ciega y fanática de una revolución transmutada silenciosamente en imperio. Y bajo todos estos problemas encontramos un apunte del que ya se dieron cuenta los pensadores antiguos: *“el ideal de la democracia absoluta y sin mediaciones requiere un pueblo formado por individuos dotados de una inteligencia y disposición moral, una virtud cívica, que no puede darse en la práctica. De hecho, el gobierno del pueblo por el pueblo mismo, no sujeto a filtros ni límites, desemboca en una tiranía que restringe o pisotea los derechos de los individuos”*⁴³. La gente que creyó en los ideales democráticos de la Revolución Francesa fue conducida a un estado de maleable barbarie, al todo vale siempre que vaya vestido con el traje de la revolución. Nadie está aquí para negar la validez y la querencia de los ideales que una vez tambalearon los cimientos de nuestro mundo, sino para poner de manifiesto que una fe ciega sin reflexión⁴⁴ constante incluso en los ideales más codiciados lleva irremediable a un embrutecedor fanatismo.

Podemos esbozar la respuesta a la pregunta planteada hace algunas líneas: ¿qué hemos aprendido de la Revolución Francesa? Al margen de todas las críticas que podamos achacar –los baños de sangre, el terror y las campañas napoleónicas-, la Revolución Francesa supuso un antes y un después para la vida política europea y occidental. Sus enseñanzas van desde una forma de ciudadanía como un status de participación activa en la vida pública basada en la soberanía popular, hasta una preocupación por encontrar un sistema de representación política óptimo, pasando por la necesidad de educar al pueblo en las virtudes cívicas necesarias para ser buenos ciudadanos.

Los ineficaces intentos por instaurar un régimen democrático manteniendo la soberanía popular, la fe ciega en los ideales de la revolución que terminaron colapsando su ejercicio político, la reducción de la revolución a un imperio, y el fanatismo intelectual que llevó a los revolucionarios a verse como mesías políticos; hacen pensar en la inutilidad de la renovación, en que Rousseau tenía razón al pensar que la democracia sólo era posible en algunos cantones de su amada Suiza, es decir, sólo era posible a pequeña escala. Sin embargo, hasta de las lecciones negativas y más sangrientas se pueden aprender cosas válidas: para empezar aprendimos cómo no hacer las cosas, también aprendimos que es posible pensar que otra forma de vida es posible, y, por último, aprendimos que aún nos queda mucho trabajo por hacer, que nada está escrito, y que cambiar las cosas está siempre en nuestras manos.

La deconstrucción de la expansión democrática decimonónica

Tras la desaparición en la vida política europea de cualquier intento por recuperar a corto plazo los ideales democráticos de la Revolución Francesa se produjo una migración en masa de esos ideales hacia las colonias europeas gracias a la instauración del Directorio⁴⁵, posteriormente transformado en el Imperio Napoleónico, y a la aparición de la Restauración⁴⁶ como la respuesta tajante, por parte de los demás estados europeos, hasta mediados de siglo.

No será hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se inicie la vida democrática a gran escala, viendo cómo queda consolidado y plenamente legitimado a lo largo del siglo XX. Siempre teniendo en cuenta la contraindicación del ejercicio ilimitado de la libertad política. *“La historia de la democracia en los siglos XIX y XX revela el impulso, no tanto de hacer el mundo más seguro para la democracia, como deseaba Woodrow Wilson, sino de hacer que la democracia sea segura para el mundo”*⁴⁷.

El viaje y asentamiento de los ideales democráticos en las colonias de ultramar de las potencias europeas, a comienzos del siglo XIX, fue posible por la enorme distancia entre las propias colonias y sus respectivas metrópolis, y porque en la Europa de la Restauración cualquier indicio de recuperación democrática era silenciado bajo el discurso de entender la democracia como la tiranía ejercida por una masa irracional de personas. Sin embargo, es curioso cómo la construcción de los imperios coloniales europeos a lo largo del siglo XIX, si bien no se basan en ideas revolucionarias manifiestas, sí se apoyan en el discurso civilizador representativo de esos mismos ideales. En otras palabras: la colonización de Asia y Oceanía, y la repartición África a lo largo de todo el siglo se realiza como gesto de

buena voluntad para ilustrar a los pobres salvajes. Se hace de la colonización todo un gesto de autoengaño humanitario.

A comienzos del siglo XIX el giro legitimador de las conquistas coloniales que, a la larga será una pieza clave para la supervivencia de las democracias contemporáneas, coloca sobre la mesa las principales características del mesianismo político: “*programa generoso, repartición asimétrica de los papeles –sujeto activo por una parte, y beneficiario pasivo por la otra, a la que no se le pide su opinión-, y medios militares al servicio del proyecto*”⁴⁸. Estos rasgos legitimadores van a ser una constante en los principales proyectos políticos de las décadas venideras.

Por una parte, como ya hemos visto, las principales potencias europeas forjarán durante todo el siglo XIX vastos imperios coloniales por los siete mares empleando el mismo discurso que aborrecieron de la Revolución Francesa a comienzos de siglo, solo que con otro nombre. Por otra parte, las ideas ilustradas-revolucionarias que difundieron los bonapartistas y los afrancesados a lo largo de su expansión europea crearon un sutil y *sui generis* poso democrático en los estados por los que pasaron –como el heredero legítimo de la Revolución Francesa- y alcanzaron, con una fuerza inusitada, a las aristocracias de las colonias, tanto de las viejas potencias como de las nuevas. Este factor, unido al hecho de la independencia efectiva y relativamente reciente de las colonias británicas de Norteamérica, contribuyó a la aparición de la primera ola de independencias decimonónicas: la llamada Revolución de 1820, centrada especialmente en América Latina⁴⁹ y en el intento de renovación liberal⁵⁰ europea. Otra realidad política parecía ser posible.

Políticamente encontramos una paradoja bastante curiosa a comienzos del siglo XIX, durante la época de la Restauración: los discursos de la política interna abogan por una unidad articulada en torno a un regreso a las estructuras absolutistas del Antiguo Régimen, mientras que los discursos en la política internacional colonial parecían desentenderse de su actividad interna, permitiendo la existencia del poso revolucionario y políticamente desequilibrante que regresaría, tiempo después, a sus países de origen. Debido a esta paradójica situación, que congestionaba el marco político, el regreso de la democracia a la primera línea de la vida política no tardó en sucederse y los ideales democráticos de la revolución regresaron al calor del hogar europeo.

A mediados del siglo XIX, y especialmente influidos por los hechos de las revoluciones de 1830⁵¹ y 1848⁵², “*los pensadores más perspicaces comprendieron que no era posible contener las tendencias democráticas, porque los cambios en la estructura de la sociedad hacían imposible la exclusión indefinida de la gran mayoría de la población*”⁵³. El temor seguía estando en la experiencia democrática tan desastrosa que proporcionó, a la larga, la Revolución Francesa. ¿Qué hacer, entonces, para conjugar la democracia y la soberanía popular evitando la tiranía de la mayoría?

Pensadores liberales, como Alexis de Tocqueville, ven el peligro de que los regímenes democráticos se vean superados por la realidad de su tiempo y caigan fácilmente bajo el dominio de una masa furibunda e irracional. “*Parece que si el despotismo llegase a establecerse en las naciones democráticas de nuestros días, tendría otros caracteres: sería más extenso y más suave, y degradaría a los hombres sin atormentarlos [...]* Los gobiernos

*democráticos podrán llegar a ser violentos y crueles en ciertos momentos de gran efervescencia y grandes peligros; pero esas crisis serán raras y pasajeras*⁵⁴. Considerar que la caída en desgracia y el giro despótico de la mayoría es sólo cuestión de tiempo una vez queda instaurado un gobierno democrático era un pensamiento que estaba a la orden del día a comienzos del siglo XIX, producto de la consecuencia negativa que se aprendió de la Revolución Francesa: ¿dónde queda la libertad individual?

Si bien, los pensadores liberales veían el peligro de los gobiernos democráticos y entendían como un hecho muy posible que la tiranía de la masa era una consecuencia lógica y prácticamente ineludible del debilitamiento inherente de una democracia pura, también eran capaces de promover un conato de solución, como el caso de John Stuart Mill y su propuesta de gobierno representativo⁵⁵. *“La idea pura de la democracia, según su definición, es el gobierno de todo el pueblo por el pueblo igualmente representado. La democracia, tal como se concibe y practica actualmente, es el gobierno de todo el pueblo por una simple mayoría del pueblo, exclusivamente representada. En el primer sentido, la palabra “democracia” es sinónimo de igualdad para todos los ciudadanos; en el segundo (y se confunden ambos de un modo extraño) significa un gobierno de privilegio a favor de una mayoría numérica, que, de hecho, es la única que tiene voz y voto en el Estado. Esta es la consecuencia inevitable de la manera como se recogen los votos, con exclusión completa de las minorías [...] La mayoría de representantes ha de corresponder a la mayoría de electores; pero, por la misma razón, toda minoría de electores debe tener una minoría de representantes. Sin esto no hay igualdad en el Gobierno, sino desigualdad y privilegio: una fracción del pueblo gobierna a todo el resto; hay una porción a la que se niega la parte de influencia que le corresponde de derecho en la representación, violando los principios de justicia social, y sobre todo el de la democracia, que proclama la igualdad como su raíz misma y fundamento*⁵⁶. Con proyectos como el de Stuart Mill se busca establecer un límite al ejercicio arbitrario y fanático de la libertad política por parte de una masa mayoritaria de la población en el que caen los modernos intentos democráticos conocidos hasta la fecha. ¿Cómo? Llevando a cabo, por lo menos formalmente, una distinción entre el ejercicio del poder ejecutivo y el poder legislativo, aspecto indistinguible en la moderna vida política democrática anterior.

Una vez que la democracia cae bajo el gobierno de una mayoría despótica, por muy breve que sea este período, el poso creado es indestructible y servirá como antecedente cuando se vuelva a producir un momento de debilidad democrática. Quedaría legitimado, entonces, el derecho a pasar por encima de la libertad de cualquier individuo con tal de mantener y salvaguardar la representación de la mayoría, tergiversando la expresión de la libertad política y convirtiéndola en un *“conmigo o contra mí”*. *“El único fin que justifica que la humanidad, individual o colectivamente, se entremeta en la libertad de acción de cualquier de sus miembros es la protección del propio género humano [...] La humanidad sale más beneficiada si se consiente que cada cual viva a su manera que si se ve obligado a vivir como les parece bien a los demás*⁵⁷. Caer en la tiranía de la mayoría es el mayor crimen que se puede cometer contra el ejercicio de la libertad individual.

La segunda mitad del siglo XIX representa la construcción real de las bases formales de las democracias contemporáneas. La aceptación paulatina de la democracia representativa por parte de los estados occidentales lleva a la instauración de una democracia que se cuida de poner límites al ejercicio político de la libertad y la igualdad para evitar caer

nuevamente en la tan temida tiranía de la mayoría: bien a través de medidas contramayoritarias, bien a través de la restricción del voto.

Para entender mejor el momento de renovación democrática decimonónica es necesario recordar la distinción que establecimos al comienzo del ejercicio deconstructivo: el *ideal democrático* se mantuvo con vida, ante en las sombras, durante toda la primera mitad de siglo gracias a la aristocracia colonial, lo que ayudó a la renovación democrática institucional posterior; mientras que el *régimen democrático* varió en su forma y contenido para adaptarse y resolver los problemas que había generado durante su primera andanza.

La democracia distintiva de este momento: la democracia representativa, se definirá por un marcado carácter censitario, por la lucha de las minorías sin acceso a la vida política por alcanzar una voz, por la instauración efectiva y progresiva de unos derechos civiles liberales, por el comienzo de la pugna con otra forma de regular el espacio público (el socialismo⁵⁸), y por la transformación progresiva de la mentalidad social.

El comienzo de la defensa a ultranza de la democracia como la única forma viable de gobierno comenzó a extenderse por el mundo occidental desde su aceptación mayoritaria, dando lugar a toda una desviación del discurso democrático, haciendo que los presagios de Stuart Mill parecieran realizarse: *“Los males y los peligros positivos del Gobierno representativo o de cualquier forma de gobierno pueden reducirse a dos: 1º. La ignorancia y la incapacidad general del cuerpo representativo o, para hablar con más propiedad, la deficiencia de sus capacidades intelectuales; 2º. El peligro de que este cuerpo no se halle bajo la influencia de intereses no identificados con el bienestar general de la comunidad”*⁵⁹. El paso de intentar erradicar la democracia de la faz de la tierra a promover su defensa de un modo casi radical en un período tan breve de tiempo, trajo consigo una respuesta emocional excesivamente fuerte e incondicional hacia el nuevo marco de la vida política que dejó abierta de par en par la ventana al mesianismo político.

La falta de una razonable razonabilidad de los problemas de la vida política hizo posible la desviación de la puesta en práctica de los ideales políticos. La fe ciega en un ideal lleva al mesianismo político, el mesianismo lleva al fanatismo, éste atrae irremediablemente a la corrupción de la vida política, y la corrupción de la vida política lleva al lado más oscuro de la política: el caos público que permite el saqueo privado.

A finales del siglo XIX la democracia representativa estaba tan corrompida que a nadie le extrañaba las depravaciones de la clase política. *“Los regímenes liberales se vieron mezclados crecientemente en componentes irregulares, en abusos que iban desde el escándalo declarado, como el ocurrido durante la presidencia de Grant, que manchó el proyecto del Panamá francés, hasta un abandono más generalizado de los principios: el turno político y el transformismo, el toutes les places, tout de suite”*⁶⁰. Los intentos por evitar la tiranía de la mayoría y los ríos de sangre de las revoluciones llevaron a aceptar regímenes políticos viciados como la única forma posible de gobernanza del espacio público. ¿Por qué? La reiteración de los mismos discursos demagógicos y la preservación de los intereses privados socavaron la soberanía popular convirtiendo al pueblo en meros votantes, en cifras asustadas y capaces de aceptar políticas que van contra sus intereses, permitiendo abusos inaceptables. ¿Cómo? A través de miedo⁶¹. *“No puede haber*

independencia ni fortaleza de espíritu en quien se siente agobiado por la miseria y el miedo”⁶².

Las guerras mundiales del siglo XX supusieron un punto de inflexión en la vida política: la posibilidad de comenzar una renovación política a gran escala de la democracia, una nueva esperanza para hacer las cosas bien. Sin embargo, solamente supuso un descanso, un período de hibernación, para la corrupción y el lucro privado a costa del conjunto de la sociedad. Nunca se propuso un debate abierto sobre la necesaria renovación de la vida política práctica de la democracia, únicamente se apeló a los ideales democráticos para combatir y evitar a los enemigos. Pero resultó que el mayor enemigo no era el que nos apuntaba con los cañones, sino el que nos envenenaba lentamente en nuestro propio hogar. El peso de la hipocresía y el mesianismo político arrastró cualquier intento de renovación a los profundos abismos del nihilismo.

Al igual que nos preguntamos con las primeras revoluciones liberales, durante este período el *background* democrático adquirió algunas herramientas útiles e indispensables para la vida política contemporánea, pero ¿cuáles?, ¿qué hemos aprendido de las democracias decimonónicas? El tiempo parece avanzar sin dejar lugar a la duda, pero siempre podemos pararnos a respirar y tomar una profunda bocanada de aire, y el aire del siglo XIX trajo consigo; la visión de posibles peligros para una democracia como el mesianismo político, la base formal de las democracias contemporáneas, el socialismo como nueva forma de gobernar el espacio político, la aparición de los partidos políticos para una mejor gobernanza política, y el surgimiento del emotivismo político como el mecanismo mayoritario de control de los votantes.

El mesianismo político lo tenía todo para triunfar en las democracias representativas: su programa político buscaba establecer una gobernanza omniabarcadora del espacio político donde “*todos*” estuvieran representados, surge una clase política-aristocrática activa que dice representar a la mayor parte de la sociedad frente a esa mayoría que cede su participación en la vida política por tranquilidad y orden en su espacio privado, y todos los medios disponibles de los estados se ponen al servicio del establecimiento de la democracia. La creencia exacerbada en los beneficios de un régimen político es un arma que proporciona más daños colaterales que efectos positivos a la vida política, y el modelo democrático no es una excepción.

Las democracias contemporáneas son las herederas directas de las democracias representativas, gracias a las cuales se instauraron las bases formales de los regímenes que gozamos hoy en día. Tanto las herramientas de gestión y administración de la vida política como los posibles peligros a los que se enfrenta una democracia están en la misma base de nuestras democracias.

Mediante un ejercicio de ensayo y error a lo largo de la historia de las democracias modernas han ido apareciendo y desapareciendo instituciones y herramientas políticas para intentar mejorar la gobernanza del espacio público y no caer en los fatales errores del populismo. “*Por una parte, se restringe el número de electores, ya mediante el requisito de propiedad (sfragio censitario), ya mediante la exigencia de requisitos intelectuales para tener derecho a voto; a veces, además, se compensa la desigualdad numérica de las clases con la desigualdad de voto. Por otra, se limita el poder del gobierno democrático, de manera que*

*la vida civil y social quede en buena parte a salvo de la decisión política. Así, se desarrollan diferentes instituciones y mecanismos correctores de la voluntad popular, o contramayoritarios: bicameralismo, elecciones de segundo grado, revisión judicial de las leyes*⁶³. Con este ejercicio constante, que lleva más de doscientos años en funcionamiento, se pretende equilibrar la vida política activa con cualquier intento de instaurar una tiranía de la mayoría. En muchos casos, como el sufragio censitario, se trata de mecanismos *ad hoc* en la vida política más centrados en evitar caer en un gobierno irracional de las masas que en solucionar los problemas del espacio público, aspecto que termina socavando la propia vida política.

Quizá la falta de perspectiva nubla el juicio para una óptima gobernanza democrática: con unos mecanismos políticos orientados a mantener y mejorar la vida política democrática es innecesario preocuparse por sucumbir ante una tiranía, mientras que la excesiva preocupación ante un problema desequilibra la balanza de la gobernanza democrática, olvidando la auténtica misión de la democracia, más aún si constantemente es parcheado con mecanismos *ad hoc* y no hay un enfrentamiento directo ante el problema. Mirar hacia otro lado, alejar un problema de la primera línea de la vida política, subsumirlo bajo el peso de las instituciones no es solucionarlo, es emplear los mecanismos democráticos para cortar el tallo antes de crezca, no eliminarlo de raíz. De este modo, la mala hierba nunca muere. El uso correcto de las instituciones y las herramientas políticas dan madurez a los actores democráticos para evitar fruslerías despóticas de masas irracionales.

La pregunta que debemos hacernos es si las instituciones y herramientas en vigor son realmente útiles para la vida política contemporánea, de no ser así también sería necesario renovar las instituciones y herramientas políticas.

La aparición de los partidos políticos supuso un avance democrático a la hora de hacer audibles las necesidades políticas de los ciudadanos. Antes de los partidos políticos las exigencias y necesidades políticas eran transmitidas individualmente o, en su defecto, mediante una coalición de individuos ante los mecanismos democráticos de poder pertinentes. *“El partido transformaba una rivalidad virulenta y potencialmente letal en un antagonismo cotidiano y tolerable entre los que estaban en el poder y los que aspiraban a estarlo [...] Habían evolucionado desde las coaliciones parlamentarias de caballeros, pasando a ser unas organizaciones disciplinadas que se mantenían en contacto con los distritos electorales y supervisaban una red de periódicos locales”*⁶⁴. Los partidos políticos resultaron ser un mecanismo muy eficiente para la gobernanza política, tanto es así, que al cabo de una generación se convirtieron en un componente esencial en la vida política democrática. A finales de siglo hablar de democracia significaba hablar de política de partidos. En la actualidad se mantiene esta tradición y no se entiende la vida política sin la gobernanza de los partidos.

Como toda herramienta política su mal uso, o su uso excesivo, puede conducir a un debilitamiento del paradigma democrático. Desde los inicios de los partidos políticos *“a quienes incomodaba su triunfo no les preocupaba tanto un posible peligro de revolución como la supuesta degradación de la vida pública”*⁶⁵. El uso de los partidos como herramienta política no deja lugar a dudas de su utilidad, sin embargo, incluso en sus orígenes se tenía miedo de que su dependencia en exceso repercutiera negativamente en la inmersión en la vida política. En un gobierno de partidos parece inevitable que toda

exigencia o necesidad política tenga que pasar ineludiblemente por el filtro partidista. Mantener una línea de renovación política implica seguir una reconstrucción de los modos y las responsabilidades de los partidos políticos.

La sociedad decimonónica sufrió un profundo cambio en su mentalidad general: el paso de una vida política inexistente a la posibilidad de influir en la resolución de un problema es un cambio que mal asimilado conduce fácilmente al despotismo y a la prepotencia. La sociedad del siglo XIX pasó de ser el manso doctor Jekyll a convertirse en el demolidor mister Hyde.

La inestabilidad de la mentalidad social resultante supuso un caldo de cultivo excelente para el emotivismo político, convirtiendo una sociedad de *ilustrados* y revolucionarios en una masa de corderitos con pretensiones de ser lobos. La falta de participación activa en la vida política de la mayor parte de la población, los formalismos de libertad e igualdad democrática, el adoctrinamiento institucional, y la consiguiente falta de interés por la vida pública hicieron mella en la sociedad transformando a los ciudadanos en votantes, y a los votantes e cifras manipulables.

Hacer política sólo con el corazón es emotivismo político. Endulzar un discurso con espejo, cortinas y bombas de humo es emotivismo político. Un discurso que pasa de hablar de los problemas y las necesidades de la gente a prostituir ideales es emotivismo político. Buscar la exaltación de la gente para dejarlos con la conciencia tranquila mientras destruyen los últimos resquicios de convivencia democrática es emotivismo político.

Gracias al emotivismo político la corrupción que vivió la vida política de finales del siglo XIX tuvo una constante inyección de discursos legitimadores para sus acciones. Las guerras coloniales, las desidias económicas, los escándalos políticos, todos estos hechos socavaron la vida política en Occidente con el beneplácito de los votantes porque estaban convencidos de que luchaban por la libertad, de que la culpa era de los extranjeros, de que eso era la auténtica y única democracia posible⁶⁶. El emotivismo político es un problema político que arrastramos desde los mismos comienzos de la democracia y que en las democracias contemporáneas es la moneda de cambio más utilizada.

Las enseñanzas del siglo XIX fueron abundantes y útiles, tanto en lo bueno como en lo malo, para nuestra constante supervivencia política. Si con una enseñanza decimonónica debiéramos quedarnos sería ésta: el siglo XIX es ante todo un espejo en el que podemos reflejarnos para aprender de los errores y mejorar en la convivencia cotidiana.

La deconstrucción del socialismo y las democracias contemporáneas

Para entender mejor lo que supone la existencia de las democracias contemporáneas es necesario hablar antes del desarrollo del socialismo, tanto de su tendencia democrática como de la construcción del proyecto comunista fuera de sus fronteras. No se puede comprender el desarrollo de las democracias contemporáneas sin conocer su contrapeso político, su alternativa, en el siglo XX.

El socialismo supone una nueva forma de gobernanza del espacio público y surge en la vida política de Occidente en el mismo momento en que se pone en marcha la, fracasada,

“*conjura de los iguales*” durante la Revolución Francesa. Tras lo cual y con los ideales que no pudieron ser, autores como Saint-Simon, Fourier o Bakunin llevan a cabo sus propuestas políticas. Sin embargo, el socialismo verá incrementada su fama desde mediados del siglo XIX gracias al pensamiento de Karl Marx, y especialmente cuando se une al también alemán Friedrich Engels para escribir el “*Manifiesto comunista*”.

Karl Marx es algo más que uno de los padres del comunismo. El libro que escribió junto con Engels es sólo la punta del iceberg de su pensamiento. Tras sus escritos más conocidos se esconde un minucioso análisis de la sociedad de su época. Puede que las conclusiones expresadas por Marx no sean del agrado de todos sus lectores, pero la labor de análisis y estudio pormenorizado de su tiempo es innegable y digna de elogio. “*La proeza de Marx, contemporáneo de la primera gran expansión bancaria de los años victorianos y del Segundo Imperio, es haber atravesado las apariencias, la superficie confusa de las cosas, para buscar en el corazón del sistema las razones de la sinrazón, la lógica de lo ilógico*”⁶⁷. Esa es la intuición de Marx que debemos recuperar: la idea de encontrar la verdad detrás de la Verdad. ¿Por qué es tan importante la crítica de Marx al modelo económico capitalista? Porque se genera en el mismo tiempo en que comienza el auge del capitalismo, en el mismo momento en que los ideales que le dieron vida aún estaban candentes, aún no se había revestido de ese armazón numérico y pseudo-científico con que se nos presenta actualmente.

El socialismo tiene, en la época de Marx, la primera gran división histórica: entre aquellos que abogan por acatar las normas del juego democrático –tradición que dará lugar a la socialdemocracia- y aquellos que reivindican el cambio revolucionario del paradigma socioeconómico y político –tradición que dará lugar al nacimiento de decenas de intentos por instaurar un régimen comunista, el más importante fue el acaecido en la actual Rusia-. Para deconstruir el socialismo nos moverán dos preguntas: ¿qué hay de Marx en la futura socialdemocracia?, y, ¿por qué es tan importante el gran proyecto comunista de la URSS?

En este punto de la trama entra en juego un nuevo personaje, que se mantendrá como secundario de lujo en todo nuestro ejercicio deconstrutivo: la economía. No podemos entender la vida política en la que surgió el socialismo sin conocer el paradigma económico en que se gestó, como tampoco podemos comprender nuestra vida política contemporánea sin tener presente el modelo económico que nos rodea. La política no es algo que se dé al margen del mundo, la política es en el mundo.

¿Cómo adentrarnos en el tenebroso mundo de la economía y, a la vez, conocer la intuición que tuvo Karl Marx? Un posible punto de partida puede ser el dinero, o si preferimos en términos marxistas⁶⁸, el capital⁶⁹.

Parece que el dinero es lo que mueve el mundo. En la economía todo es dinero: subida o bajada de sueldos, inyecciones de capital, recortes de presupuesto; pero ¿qué es realmente el dinero? El dinero no es nada. El dinero es un elemento de intercambio que vale lo que uno quiera que valga. En sí mismo no es nada, pero aún siendo nada tiene una poderosa fuerza: la fuerza del valor que nosotros le damos.

El modelo económico dominante en este momento es el capitalismo⁷⁰. Como tal surge a finales del siglo XVIII, explicitado en la obra de Adam Smith “*La riqueza de las naciones*”, pero no será hasta tiempo después, con la expansión de la Revolución Industrial y el

comienzo de la puesta en práctica de las ideas capitalistas, cuando quede constituido tal como se conoce en su etapa clásica⁷¹. ¿Por qué situar su nacimiento en este momento histórico y no antes? Si bien, se puede considerar al momento inmediatamente anterior a la obra de Adam Smith como una época pre-capitalista, no lo es con todas las letras debido a algunos matices con el que la economía se relacionaba con el mundo: los últimos mercantilistas seguían sin realizar una clara división del trabajo y los fisiócratas franceses seguían pensando en la base de la economía en términos agrarios. Incluso el propio Adam Smith pensaba en una economía capitalista de *tenderos*, muy lejos de lo que terminó siendo el modelo capitalista en su conjunto. La Revolución Industrial será el catalizador definitivo en el nacimiento del capitalismo económico.

Los padres y creadores del modelo económico capitalista, la llamada Escuela Clásica⁷², veían la economía desde una macro-perspectiva cuyo principio transversal era el crecimiento económico. Para lograr el crecimiento económico recurren, haciendo especial hincapié, a la existencia de la propiedad privada –tanto de los medios de producción como de medios materiales-, la estricta división del trabajo, y en la acumulación del capital. La primera oleada de capitalistas pone en marcha el Liberalismo Económico⁷³, para quienes es necesario y vital promover la reducción del papel del Estado en los asuntos económicos, eliminando las restricciones que establece como los impuestos o los aranceles comerciales.

Para el capitalismo, el dinero es el medio de pago para el resultado final del proceso de producción una vez se realiza la transacción con el consumidor. El dinero es y sirve como valor de cambio. La acumulación de capital es uno de los pilares básicos del modelo económico imperante, pues sirve como medio para adquirir los productos que necesitamos y queremos en nuestro día a día. La propia acumulación de capital no es lo pernicioso para la sociedad, sino la inversión que se haga con ese capital acumulado, o mejor dicho, la no-inversión⁷⁴ que provoca su paralización y, a la larga, una crisis sistémica de la economía. En el juego capitalista el dinero es el elemento que mueve el proceso productivo activando el mercado económico.

Para Marx, el capital aparece como elemento enajenante de los seres humanos, aliena lo que uno es convirtiendo su esencia, su naturaleza, en el producto de lo que tiene. El dinero es algo ocioso. Hay un fragmento del *Fausto* de Goethe donde, a través del personaje de Mefistófeles, se plasma esta idea:

“¡Qué diablo! ¡Claro que manos y pies, y cabeza y trasero son tuyos! Pero todo esto que yo tranquilamente gozo, ¿es por eso menos mío? Si puedo pagar seis potros, ¿no son sus fuerzas mías? Los conduzco y soy todo un señor. Como si tuviese veinticuatro patas”⁷⁵

Si bien Marx no fue el creador del concepto de alienación, sí fue uno de sus mayores valedores y quien, de hecho, lo dio a conocer globalmente, acercándolo a como lo conocemos hoy. La alienación, también conocida como enajenación o extrañamiento, es una de las nociones claves de la filosofía y el pensamiento de Karl Marx, pero, ¿sabemos realmente qué es? Siguiendo las palabras del propio autor: “*Es la pérdida de sí mismo*”⁷⁶. La existencia de elementos que tergiversen la construcción personal de los seres humanos es un claro símbolo de adoctrinamiento, de delimitación de la naturaleza humanidad

existente en cada uno de nosotros, y para Marx el trabajo en el modelo capitalista representa un elemento fuertemente enajenante: *“El trabajo, la actividad vital, la vida productiva misma, aparece ante el hombre sólo como un medio para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física [...] El trabajo enajenado invierte la relación, de manera que el hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia [...] La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo aparece en el estadio de la Economía Política como desrealización del trabajador, la objetivación como pérdida del objeto y servidumbre a él, la apropiación como extrañamiento, como enajenación”*⁷⁷. Según Marx, el trabajo es *“un medio para la satisfacción de una necesidad”*, nunca la finalidad de nuestras necesidades. El trabajo no es un elemento alienante en sí mismo, sino que las características que determinan el modelo económico del capitalismo lo transforman⁷⁸, convirtiéndolo en un elemento alterador de las relaciones humanas a todos los niveles.

El dinero, como el producto del trabajo capitalista, es el elemento alienante por antonomasia del capitalismo. La búsqueda por acumular capital nos transforma en seres cuya única finalidad es trabajar, cuya naturaleza se describe por nuestras propiedades privadas, inaccesibles sin el dinero. *“La propiedad privada es, pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo”*⁷⁹. En la base del capitalismo, en los preceptos que lo mueven, está la aniquilación a largo plazo de aquello que nos constituye como seres humanos.

El problema que ve Karl Marx en la economía capitalista es que transforma las estructuras socio-políticas para lograr sus objetivos económicos. La crítica socialista va en la línea de evitar las transformaciones sociales para la satisfacción económica de unos pocos. Las transformaciones realizadas en el conjunto de la sociedad, derivadas de sus consecuencias, poco le importan al modelo siempre que se cumplan las exigencias económicas. *“En la realización del trabajo enajenado, cada hombre considera, pues, a los demás según la medida y la relación en la que él se encuentra consigo mismo en cuanto trabajador”*⁸⁰. La búsqueda de un modelo económico que no tenga que invertir las estructuras sociales, sino que se adapte a ellas, donde las relaciones enajenadas desaparezcan es el cometido del socialismo originario. En esta línea, la propuesta de Marx y Engels será el comunismo.

Según el socialismo, el modelo capitalista tiene una serie de disfunciones estructurales que se inician desde sus propios cimientos: la consecución de los ideales en los que se asienta – la propiedad privada, la división del trabajo, y la acumulación de capital, que lleva al *crecimiento económico*- conduce a la larga a su muerte, aplastado por su propio peso, y llevándose por delante a *justos y pecadores*. En el camino del desarrollo del capitalismo, habrá una minoría que se enriquezca y mucho, pero siempre a costa de una gran mayoría, y en el intento de salvaguardar su integridad estructural genera una crisis sistémica –que se sucede cíclicamente, con diferentes intensidades, porque nunca se resuelve el problema fundamental, sólo se subsanan las consecuencias-, y que representan un intento de equilibrio forzoso de las condiciones económicas ante el abuso y el crecimiento desmedido. La grandeza del capitalismo, por su parte, está en sobrevivir a cada ciclo de autodestrucción, en aplazar su final mediante una reestructuración violenta de la economía.

El capitalismo es el palacio más lujoso que el ser humano ha construido jamás, pero está edificado sobre cimientos de barro. El capitalismo es un ser sin memoria, incapaz de aceptar su fracaso y el daño de sus consecuencias. Sus más de doscientos años de vida representan una constante defensa y adaptación a las críticas, sin pararse ni un segundo a pensarse de modo autocrítico. El modelo capitalista encuentra en el socialismo, y concretamente a los proyectos comunistas posteriores, a su alter-ego, a su reflejo en el espejo, tanto económico como político –pues las democracias representativas van a tomar el capitalismo como el modelo económico a seguir-, para la gobernanza del espacio público.

El primer capitalismo: el capitalismo liberal o capitalismo industrial; busca convertir las mercancías creadas en el proceso de producción en dinero, en valor de cambio, para poder adquirir otros bienes y servicios, moviendo así el ciclo del capital. El capitalismo industrial busca, en último término, conseguir a partir de cualquier mercancía abstraer de ella su valor de cambio y jugar con dicho valor para conseguir nuevas mercancías o la acumulación directa del capital para su reinversión en el modelo económico (por lo menos, idealmente). El problema está cuando el valor de cambio, el dinero, se convierte a su vez en el resultado final del proceso de producción capitalista (capitalismo financiero). Si el juego del capitalismo ahora consiste en el crecimiento del dinero por el dinero pueden pasar dos cosas: o que exista un pozo económico de donde se extrae el capital que no aparece registrado, o que mágicamente se aumente el capital a imagen y semejanza del milagro de los panes y los peces; porque el capital mundial del que dispone la economía es limitado (aunque sólo sea por mera cuestión geo-espacial⁸¹), salvo que, cegados por el ansia del crecimiento por el crecimiento, se sobrepase la fina línea que separa el enriquecimiento de la depreciación del dinero. Demostrando, por las malas, que gracias a la avaricia de unos pocos, el dinero no es nada, en el sentido tangible, sino un mero valor de cambio que va y viene como las mareas en la playa, dejando de servir como crédito en las relaciones económicas.

Las crisis⁸² de la economía capitalista suponen, no tanto las contradicciones de unos malos cimientos –que también-, como sí el sobrepasar los límites admisibles por el mismo capitalismo. Parafraseando a Marx, la crisis es el restablecimiento violento de la pretendida unidad económica, el regreso al equilibrio una vez que se hace imposible la autorregulación. El socialismo promueve una intervención económica por parte de la política para equilibrar la balanza sin necesidad de caer en una crisis pero en ningún momento se niega la existencia de un modelo económico, porque, en el transcurso del análisis socialista de la economía capitalista, se ve como inverosímil y absurdo que el mercado económico sea capaz de regularse⁸³ a sí mismo.

Tras abordar la deconstrucción del socialismo, y por ende como su contrapartida, el capitalismo, podemos sintetizar las respuestas a las preguntas que nos movieron: ¿qué hay de Marx en la futura socialdemocracia?, y, ¿por qué es tan importante el gran proyecto comunista de la URSS? No sin antes responder a una pregunta transversal en nuestro ejercicio deconstructivo: ¿por qué es tan importante y válida la crítica de Karl Marx?

Más allá de su importancia, por ser una crítica hija de su tiempo, el trabajo de análisis de Marx todavía nos es útil al día de hoy porque el problema vislumbrado por él todavía sigue presente en la economía contemporánea, sólo que con otros ropajes y más fuerza. El

capitalismo nunca se ha realizado un ejercicio sincero de autocrítica, se ha pasado toda su vida solventando las consecuencias de sus actos sin plantearse una renovación integral. El problema que vive el capitalismo es un problema que encontramos en las pretensiones de sus mismas bases. Las crisis contemporáneas son fruto de una mala disposición de los preceptos capitalistas, son crisis globales porque afectan a cada estructura de la realidad humana a partir de una asimilación peyorativa y errónea de la economía imperante. La crítica de Marx es válida⁸⁴ en nuestra actualidad porque pone de manifiesto la misma cara oscura del capitalismo, porque los problemas son, en esencia, los mismos.

La crítica al modelo capitalista, a evitar los desastres del *libre albedrío* económico en la sociedad, es lo que permanece de Marx en la futura socialdemocracia, o por lo menos en la renovación contemporánea necesaria después de que se dejara llevar por el emotivismo político. Los partidos políticos socialistas, la vida política socialdemócrata, necesitan recuperar ese ejercicio de crítica, ese valor de no dar nada por sentado, sin antes realizar un análisis pormenorizado.

La vida política socialista decidió jugar de acuerdo con las normas de la democracia en lugar de tomar la vía revolucionaria, pero en algún momento de su vida perdió de vista los ideales que guiaban su propósito de renovación social y se dejó arrastrar por la decadencia política imperante gracias a la corrupción y la pasividad. Sin embargo, en el movimiento político del socialismo aún permanece la intuición de Marx, escondida esperando salir a la luz. Esta es la respuesta a la primera pregunta.

De la renovación social democrática pasamos a hacer hincapié en la revolución socialista, porque la importancia del proyecto comunista de la URSS va más allá de significar una puesta en la escena política de los ideales de un sector del socialismo. El régimen comunista soviético representa el contrapeso político de las democracias contemporáneas. Para conocer y entender la vida política contemporánea es vital conocer y entender la vida política comunista soviética. Esta es la respuesta a la segunda pregunta.

En el momento en que las democracias representativas, a comienzos del siglo XX, se veían anegadas por la corrupción y la demagogia, y era necesaria una renovación de la vida política, se sucedieron una serie de cataclismos bélicos que conmocionaron a la Humanidad y aplazaron la reforma: la Primera y la Segunda Guerra Mundial.

Si bien las causas de ambas guerras no son de nuestro abierto interés, hay que destacar una serie de elementos que contribuyeron poderosamente a la depreciación de la vida política democrática en este momento: los drásticos altibajos de la economía y su pretensión de autonomía, la radicalización de las posturas sociopolíticas gracias al emotivismo, y el fácil retorno de la demagogia pese a las barbaries de la guerra. Estos elementos negativos quedaron eclipsados ante dos acontecimientos: el reforzamiento de la democracia como forma de gobernanza del espacio público frente a la brutalidad y autodesacreditación de los regímenes autoritarios⁸⁵ como el nacionalsocialista alemán de Adolf Hitler y el fascista italiano de Benito Mussolini; y el nacimiento, a finales de 1917, de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas con su asentamiento oficial en la esfera política tras una guerra civil que duró hasta 1923. A la larga, las democracias representativas contemporáneas se vieron estimuladas por el derrocamiento de los

regímenes autoritarios y la URSS representó el reflejo de las democracias contemporáneas tras la Segunda Guerra Mundial.

La base del comunismo soviético estuvo en la radicalización de una serie de ideales socialistas y revolucionarios, lo que contribuyó poderosamente a la aparición del mesianismo político comunista. Si la primera oleada de mesianismo político la encontramos en el fanatismo democrático del siglo XIX, la segunda aparece en la instauración de los regímenes comunistas a lo largo y ancho del siglo XX. *“Lo que caracteriza concretamente al mesianismo es la forma que adopta la tendencia al perfeccionamiento. Todos los aspectos de la vida de un pueblo están implicados. No basta con modificar las instituciones, sino que aspira a transformar también a los seres humanos, y para hacerlo no duda en recurrir a las armas”*⁸⁶. El mesianismo político transforma la realidad de las personas, ansía el control total sobre la sociedad, y busca la igualación robótica de la población; y en un régimen que pasó de la dictadura del proletariado a transformarse en la dictadura hacia el proletariado, el mesianismo aparece más fácil y rápidamente que en un régimen democrático.

Las democracias contemporáneas vieron en los regímenes comunistas, especialmente en el soviético, a un potente enemigo, pero también a un aliado indirecto. Así como los distintos regímenes comunistas veían en las democracias occidentales, especialmente la estadounidense, a un potente enemigo, pero también a un aliado indirecto. Las ciénagas de corrupción, despilfarro y despropósitos que suponían, en el fondo, las administraciones de las democracias representativas contemporáneas eran enterradas bajo la fachada que debían mostrar ante el *“enemigo”* comunista. De igual modo, las corrupciones, las violaciones de derechos y el despotismo de los gobernantes en las administraciones comunistas soviéticas eran silenciadas ante la apariencia que se debía guardar frente al *“enemigo”* capitalista para no dar síntomas de debilidad.

El desarrollo de la Guerra Fría entre dos bloques idealmente formados por las democracias-capitalistas y los comunismos-socialistas no supuso sino una batalla de gallos que llevó al desmantelamiento de los propios bloques. *“En la propia Unión Soviética, el espíritu utopistas del comienzo y el fanatismo que lo acompañaban quedan eliminados por la aspiración al poder por el poder, por el imperio del cinismo arribista, por la burocracia y por la corrupción”*⁸⁷. Mientras que la aparición del Estado de bienestar en las democracias contemporáneas no fue sino un sueño fugaz, una vulgar estratagema destruida por el abuso y el uso indebido de los servicios sociales por un lado, y por la lucha de poder entre el liberalismo político y el liberalismo económico, por otro. El Estado de bienestar intervencionista supuso un suspiro ante la decadencia social y fue aceptada por la economía mientras ésta se recuperaba del batacazo de su última gran crisis. Una vez la economía se repuso invadió con más virulencia la esfera política para poder mantener sus intereses de crecimiento y *“hacia 1990 los mercados que funcionaban libremente eran considerados como un requisito previo de una democracia con éxito”*⁸⁸.

Los problemas generados por las democracias contemporáneas que afectan a la convivencia de hoy en día surgen a partir de esta pugna ridícula del poder por el poder. Los acontecimientos que devendrán en nuestro más reciente pasado, cuyo fruto es nuestra realidad, se originan en este momento: cuando desaparece el contrapeso de la democracia en la balanza de la política.

La segunda mitad del siglo XX, o lo que es lo mismo, el desarrollo de la Guerra Fría, supuso el enfrentamiento entre dos utopías venidas a menos: por un lado, un proyecto comunismo convertido en totalitarismo, y por otro lado, una visión de crecimiento constante transformada en un monstruo con ansias de acapararlo todo. En la Guerra Fría no ganó ningún bloque, no hubo vencedores ni vencidos, simplemente el bloque comunista cayó primero.

La deconstrucción de nuestro tiempo

No podemos entender la necesidad de una renovación del discurso político contemporáneo sin antes deconstruir nuestro propio tiempo. Somos los herederos de una tradición que nos ha llevado al agotamiento de toda una forma de vida y, a la vez, somos todos hijos de nuestro tiempo, mal que nos pese en algunas ocasiones. Para poder dar salida al reto al que nuestra generación debe enfrentarse primero debemos responder a una pregunta: ¿cuál es nuestro tiempo?

“El proceso democrático no puede existir, ni ha existido nunca, como entidad etérea, ajena a las condiciones históricas y a los seres humanos condicionales históricamente. Sus posibilidades y sus límites dependen en gran medida de las estructuras sociales y la conciencia social existentes o en formación. No obstante, al ser tan osada en sus promesas, la visión democrática nos incita siempre a mirar más allá de los límites que tienen esas estructuras y esa conciencia, y a trascenderlos”⁸⁹.

Nuestro pasado más cercano, nuestro tiempo político, comienza tras la caída del gigante soviético. Los años noventa representan el triunfo de la democracia. ¿El triunfo? Tras el colapso del contrapeso democrático –la URSS-, el fin de su influencia en gran parte del mundo –dejando a los actuales regímenes del comunismo como sueños anacrónicos, como los últimos bastiones galos frente al invasor romano-, y la instauración progresiva de regímenes democráticos sobre las cenizas comunistas, ¿qué se ha logrado?

El final del gran régimen comunista: el soviético, dejó a la luz un amplio territorio que hasta entonces tenía a la democracia por el mismísimo diablo: los países del África Central descolonizada, algunas zonas de Latinoamérica, los centros de Oriente Próximo, y los gigantes asiáticos. Se trata de vastos lugares bajo una influencia soviética ahora extinta.

Ante el asombro de todos, las democracias contemporáneas parecían encontrarse en mejor forma que nunca, y se veían como la alternativa menos mala para sustituir la influencia soviética: una economía boyante, o por lo menos aparentemente solvente; unos principios institucionales democráticos asentados; y una sociedad liberal concentrada en su *construcción* personal. Una nueva ola de democratización irrumpía en la vida política global: progresivamente una parte importante de los antiguos países comunistas aceptaban de buen agrado las aparentes ventajas que traían consigo las democracias (políticas, económicas y sociales). El triunfo democrático era más que evidente, quedando consolidado con esta nueva oleada de democratización. Pero, ¿realmente era tan evidente?

Si nos quitamos la venda de positivismo que se instauró en la década de los noventa en Occidente y que duró hasta bien entrado el nuevo siglo, asentaremos los pies en la tierra

para darnos cuenta de que la historia de la nueva democratización del mundo tiene un doble capítulo más que no se ha contado, un doble rasero de hipocresía que apenas sobresale a la luz: por un lado, aquellos que radicalizaron las ideas democráticas, y por otro lado, aquellos que se negaron a aceptar la imposición de las ideas democráticas.

El *aplastante* triunfo de la democracia frente a su acérrimo enemigo comunista condujo a un sobre-ensalzamiento de los ideales democráticos, a una radicalización del discurso democrático como la única forma posible y admisible de auténtico gobierno. Condujo, en definitiva, a la aparición de la tercera ola de mesianismo político: el mesianismo de las democracias contemporáneas.

Al finalizar la influencia soviética en el mundo, muchas regiones pedían a gritos una democracia en sus países. Las sociedades antes conocidas como comunistas se revolvían pidiendo a los posibles líderes políticos la tan ansiada democracia para salir de los regímenes autoritarios que los oprimían desde hacía tiempo.

La desmedida llegada de la democracia a muchos países que jamás habían experimentado algo así trajo consigo un fanatismo pseudo-democrático que anegaba cualquier intento de reconducción política. La tiranía de la mayoría reinaba en esos países ante la falta de experiencia democrática –incluso en las contemporáneas democracias, con decenas de años de experiencia, sigue siendo un riesgo constante-. En este esperpéntico paisaje creció rápidamente una *élite* que supo aprovecharlo, conduciendo al desbocado caballo de las nuevas democracias hacia sus “*mejores*” aliados: corrupción, abuso de poder, hipocresía, y desinterés ante las responsabilidades políticas; acallando cualquier intento de renovación política con sabrosas “*ayudas*” económicas.

Toda esa radicalización, fruto de la perversión de los elementos democráticos, que promovió un desinterés por los asuntos de la gobernanza pública permitiendo la entrada de intereses personales y económicos en la vida política. Esta intromisión condujo, por ejemplo, a que en el ámbito económico a finales de la década de los noventa se produjera una fuerte depreciación del valor monetario en países como Indonesia, Tailandia, Corea del Sur, Malasia, Filipinas, o Laos. Eran mercados liberalizados repentinamente (al margen del control de los principales centros financieros) lo que los convertía en una succulenta atracción para las inversiones extranjeras (concretamente occidentales): carecían de un control del gobierno, las condiciones laborales eran desastrosas o inexistentes, y se eliminaban los intermediarios financieros. Estos elementos se desarrollaron más rápidamente que como lo hacía la transición política de esos países, silenciándolos ante el apabullante crecimiento económico. El conformismo y el desinterés político condujeron a la incapacidad político-económica para controlar las ingentes cantidades de capital entrante, creando una burbuja económica que no tardó en reventar.

Durante los primeros años del triunfo de la democracia se gestó la idea de su supremacía política, convirtiendo a sus disidentes en poco más que enemigos de la Verdad –si bien sus crímenes, aunque reales, iban por otros derroteros-. Para extender esa idea se potenció una política de acoso y derribo frente a cualquier manifestación anti-democrática, o mejor dicho, frente a cualquier manifestación contra los regímenes democráticos contemporáneos y sus decisiones. “*Esta política consiste en imponer por la fuerza el régimen democrático y los derechos humanos, un movimiento que supone una amenaza*

*interna para los propios países democráticos. Los Estados occidentales que materializan este proyecto lo presentan como una manera de alcanzar la democracia, y en ningún caso consideran que estén rebasando sus principios, como pretendía el proyecto comunista*⁹⁰. La idea de la supremacía democrática tomó forma a mediados de la década de los noventa a través de “*el derecho de injerencia*”, mediante el cual si en un país del mundo se violan reiteradamente los Derechos Humanos cualquier otro país del mundo tiene la potestad de intervenir –empleando los medios que sean necesarios– para evitarlo. El derecho de injerencia se empleó por primera vez a finales de esa misma década con la intervención de la OTAN en Yugoslavia, y será una constante en la legitimación de las futuras intervenciones –Irak, Afganistán, Líbano, Libia, Malí-. Si bien el discurso y nombre con el que se ensalce cambiarán con los años, la base será este principio.

La falta de un contrapeso político-económico condujo a finales de la década de los noventa a un *laissez faire* democrático, por un lado, que condujo a un despropósito y abuso político; y capitalista, por otro, generando una fuerte recesión económica⁹¹ desde el mismo momento en que se desintegró la Unión Soviética, teniendo su origen en la descolonización comunista y en la implantación o bien de un modelo político-económico abusivo o bien de un modelo político-económico impositivo en esas zonas –como si de una recolonización se tratase, en ocasiones laxa y en ocasiones férrea-. Un *laissez faire* de estas características terminará con la parasitación de un liberalismo en otro: o bien la política impone una intervención y un control radical sobre los productos económicos, o bien la economía coloniza las altas esferas de la política para que acepten sus demandas y necesidades.

Si atendemos a las características ya mencionadas del mesianismo político, comprobamos que, una por una, cumplen todas ellas: la idea de un programa generoso sobresale ante el esplendor y el lujo que prometen las democracias contemporáneas, la idea de la repartición asimétrica de los papeles políticos es más que evidente cuando se promueve un consumismo (en algunos momentos radical) que silencia la responsabilidad y el peso político individual de los ciudadanos, y los medios militares prestados a la causa quedan manifestados en las intervenciones de la OTAN o directamente de los ejércitos nacionales. Las tres características mayoritarias del mesianismo político están presentes como evidentes en el análisis de nuestro pasado político más reciente, pero ¿si tan evidente resulta qué sucede con cualquier plan de renovación política?

Como ya sucedió en el momento inmediatamente anterior a la Gran Guerra, la necesidad imperante de una renovación política era silenciada constantemente. En nuestro tiempo fue silenciada mediante emotivas estratagemas políticas, cortinas de humo demagógicas – frutos del mesianismo político-, y, sobre todo, frente al *titánico* poder de crecimiento económico que se vivía en los primeros años del nuevo siglo.

Palabras, palabras, palabras, que diría Hamlet.

Aunque pueda parecer una locura, el mundo en el que vivimos actualmente es muy diferente al de hace varias décadas. ¿Cómo es, entonces, nuestro mundo?

Vivimos en un mundo de incertidumbre y complejidad de un alcance global. Las grandes autopistas de la información, creadas en los últimos decenios, rodean el globo y están más afianzadas que nunca. Los grandes discursos han sido destruidos, o están siendo puestos en duda por un sector cada vez más amplio de la población. Las ideas objetivadoras y

homogeneizadoras de la realidad caen por su propio peso, desvelando un vacío existencial que depende de nosotros el llenar. No es que estemos solos en un mundo lleno de gente, es que la comunicación intersubjetiva depende por entero de nosotros, terminando con la dependencia de la prostitución de las grandes palabras y los grandes ideales.

En el mundo contemporáneo, donde la incertidumbre es el motor de todo cuanto nos rodea, la construcción personal de nuestro propio camino se hace más necesaria que nunca. Las soluciones fáciles y rápidas proporcionadas por los grandes discursos han desaparecido. Cada uno tiene lo que es capaz de construirse en la realidad que le toque vivir. No saber qué nos deparará el día de mañana hace inexcusable no trabajar constantemente en el presente. Se pone de manifiesto el dramatismo del ser humano: su eterna condena a elegir.

El ser humano tiene para sí una ristra infinita de valores que a todos nos placen y que nadie osaría negar, pero cualquier valor tomado absolutamente destruye a todos los demás. El absolutismo de las ideas ha sido deslegitimado para nuestra vida. La elección y la combinación de valores tomados desde la incertidumbre nos ayudan a manejarnos en la vida, sino lo hacemos podemos ser presa de la ansiedad existencial que puede generar. Nos adaptamos por fin a nuestro medio, y no hacemos que el medio se adapte a nosotros. Comenzamos a ser constructores de ficciones, a sabiendas de que son ficciones.

En el mundo contemporáneo, donde la complejidad de las actuaciones humanas se entremezcla instintivamente, nos damos cuenta de que uno no actúa solo en el mundo, sino que es una pieza más de la realidad. La complejidad no se refiere a que la realidad sea difícil, sino que hace referencia a las múltiples posibilidades de la realidad.

El ser humano habita una realidad desordenada que nos fuerza a actuar constantemente para no solidificarnos. Frente al desorden existen tres posibilidades: conjugar el desorden haciéndolo desaparecer y convertirte en un fanático, dejarte llevar por el desorden y convertirte en uno más de la masa, y convivir con el desorden, convirtiéndote en alguien que no cesa de actuar. La clave del arte de la política está en aprender a convivir en el desorden.

Ahora bien, la realidad no es ni simple ni es compleja, solo es. La complejidad es un atributo que le doy a la realidad para enfrentarme a ella, es la relación que establezco con la realidad. La complejidad es una forma de relación con la realidad. El mundo, tu mundo, es como tú lo estás percibiendo, y no de una forma plenamente determinada ajena a ti. Hay que aprender a vivir más allá del bien y del mal.

Políticamente, vivimos en un mundo con un discurso agotado. Nadie acepta el discurso político porque ni él mismo parece creerse, ni él mismo parece decir qué está diciendo, ni él mismo parece tener el control del espacio político. Hace falta imaginación política para dar soluciones acorde a nuestro tiempo y estilo de vida. La renovación política no puede demorarse más, porque los desequilibrios dentro del sistema comienzan a ser insalvables ante la carencia de un mínimo de unidad y armonía.

Si tuviéramos que desenmascarar al culpable del agotamiento del discurso político nos quedaríamos asombrados con el resultado: todos somos culpables. *“Como recalcó Tocqueville, la democracia deriva de las tendencias de la sociedad tanto como de los*

artificios del gobierno"⁹². De una sociedad cansada de los abusos, de las tomaduras de pelo y ahogada en un constante mal ordinario⁹³; e incapaz de hablar por sí misma, ¿qué se puede esperar? De unas instituciones gubernamentales anegadas por la incompetencia, la corrupción, la demagogia y la salvaguardia interés personal, buscando mantener el mismo discurso solidificante; e incapaz de hacer frente a los desastres y los problemas de su tiempo, ¿qué se puede esperar? Estamos haciendo, entre todos, esperpento del realismo mágico que es la política.

Económicamente, vivimos en con un modelo renqueante heredero de un sinfín de deudas y controversias. La pugna entre el liberalismo político y el liberalismo económico se ha saldado con la parasitación de la economía en lo político, produciéndose en las últimas décadas una desviación gravitacional de la política a la economía cada vez más descarada.

El modelo neoliberal se gestó a partir de la destrucción de la crisálida del Keynesianismo. Ante los problemas más inmediatos del capitalismo –el paro y la inflación- se modeló toda una estructura socio-económica para corregirlos: el intervencionismo estatal. El problema del paro y el problema de la inflación están unidos como vasos comunicantes dentro del modelo capitalista: si la inflación sube por la deuda de los estados para inyectar dinero, el paro baja al generar puestos de trabajo y conceder subsidios; y si el paro sube porque no hay trabajo por pagar la deuda contraída, la inflación baja y la solvencia económica de un Estado le permite crecer. El intervencionismo estatal pretende atajar este problema mediante las inyecciones de capital público en grandes proyectos que reactiven la economía. El proyecto keynesiano dará lugar a la aparición del Estado de bienestar en las sociedades capitalistas con la intención de atenuar los problemas sociales generados por la economía, y tan importantes en las discusiones político-económicas contemporáneas.

Con el tiempo, especialmente a partir de los años setenta el modelo keynesiano dejó de ser eficiente⁹⁴ ante los cambios que se avecinaban con la Revolución Tecnológica y la apertura de los mercados descolonizados. Especialmente desde que Milton Friedman, componente de la Escuela de Chicago, describió como innecesaria la relación vinculante entre paro e inflación dentro de la estructura económica capitalista.

El punto de inflexión, y que parece haber omitido Friedman, llega cuando aparece una economía sumergida⁹⁵ masificada en la estructura económica capitalista, rompiendo por defecto la comunicación vinculante entre la inflación y el paro –pero no haciéndola desaparecer, como parecía vaticinar el propio Friedman-, generando un aumento galopante del déficit, lo que lleva a recortes políticos presupuestarios y al aumento necesario de los impuestos para paliar los gastos. Para lograr combatir la economía sumergida, y restaurar el equilibrio económico comunicante entre inflación y paro, es necesario acabar con las causas que lo generan, pero no se debe para ello atacar a aquel sector de la población que, mediante la picaresca, recurren al trabajo sumergido para intentar salir adelante. Ellos no son los responsables de la economía sumergida, son sus consecuencias.

Para comprender lo que significa desentenderse de la economía sumergida en el desarrollo del capitalismo dentro de nuestro paradigma contemporáneo, lo que supuso la consiguiente destrucción del Estado de bienestar, hay que ver la relación parasitaria⁹⁶ que mantiene la economía con la política.

La política, por su lado, infla, exprime y mata al Estado de bienestar y su funcionamiento óptimo, inyectando capital con la mejor de las intenciones para evitar que suba el paro, pero alimentan la economía sumergida aún más. De esta manera, la inyección de capital tiene un efecto contrario, nocivo y devastador, provocando privatizaciones masivas para salvaguardar la integridad estructural del Estado. De seguir así, ésta es la primera forma del fin del mundo tal y como lo conocemos.

La economía, por su lado, especula, disfraza y da la patada hacia adelante en el mercado, intensificando y maximizando su funcionamiento para bajar la inflación y el endeudamiento de las empresas privadas que mueven el mercado global. De esta manera equilibra el mercado económico a base de despuntar el paro, e interviniendo en la vida política para mejorar sus intereses. De esta manera deja libertad de movimiento a la economía sumergida, provocando la necesaria descentralización, desregulación y flexibilización de los sectores económicos para poder generar el suficiente crecimiento económico para compensar las pérdidas. De seguir así, ésta es la segunda forma del fin del mundo tal y como lo conocemos.

Ahora, esta estructura político-económica se aplica a una economía formal a nivel mundial –gracias a la principal consecuencia de la Revolución Industrial: la globalización- y tenemos los desequilibrios económicos, los abaratamientos y los traslados de los centros productivos, y, en definitiva, la crisis que estamos viviendo en este ciclo económico. Estamos pagando los abusos acometidos contra el Estado del bienestar, y parece que no aprendemos porque aún hoy estamos generando un “*arbitrario*” uso de las políticas proteccionistas y de control del liberalismo económico. La cuestión no es ya qué salvamos, ¿el paro o la inflación?, sino cómo podemos eliminar el peso muerto que supone la economía sumergida dentro de la actual estructura económico-política.

Sin embargo, el Neoliberalismo promueve la acción del liberalismo económico hasta el extremo: el enriquecimiento personal por encima de todo, o lo que es lo mismo, mi propio crecimiento económico con independencia de los demás. El problema está en que la economía sumergida ayuda considerablemente al enriquecimiento personal. Esto hace que la conjunción de ambos haga que la economía se desentienda del enriquecimiento de las naciones.

Consideramos que el Neoliberalismo destruye hasta las mismas bases inconexas del capitalismo promovido por Adam Smith: del enriquecimiento de los hombres que generan la riqueza de las naciones, pasamos al enriquecimiento de los hombres que genera el enriquecimiento de los hombres; porque el Neoliberalismo busca la reducción a cero de la responsabilidad económica de los individuos en la sociedad.

Dentro del actual modelo económico-político, un país que funcione a base de déficit necesita hacerse solvente –por lo menos formalmente- frente a los grandes mercados para promover el movimiento de capital inyectado desde los fondos públicos y la inversión extranjera en la economía nacional. Para hacer frente a las necesidades económicas es necesario cumplimentar las exigencias políticas previas promovidas desde la economía: el abaratamiento de las condiciones y derechos laborales, los recortes presupuestarios y las subidas de impuestos para hacer frente a las deudas generada en los fondos públicos. De esta manera, nos encontramos inmersos en un círculo vicioso de nunca acabar. Si la

economía de hoy genera cánceres, parece que pretendemos curarlos a base de aspirinas. En definitiva, vivimos en un modelo que privatiza ganancias y socializa pérdidas, y eso, se mire como se mire, es un modelo inconcebible en el arte de la política.

Socialmente, se está produciendo una progresiva disolución de la coherencia y la cohesión social. Encontramos dos discursos radicalmente distintos en nuestras sociedades: las *sociedades del conocimiento*. Por un lado, la gradual radicalización de un sector mayoritario de la sociedad cansada de los abusos pero a la vez legitimándolos mediante la inacción frente a, por otro lado, el asentamiento de una élite socioeconómica fruto de una meritocracia liberataria en la competitividad social. Encontramos en las sociedades contemporáneas un intento de disgregación tamizada con innumerables matices.

La sociedad del conocimiento está constituida por una élite poseedora del conocimiento específico sobre cómo hacer las cosas, porque conoce su funcionamiento interno y pormenorizado. Hay un control del mercado por parte de esta élite –incluso sobre el propio capital-. Esta élite es como los ingenieros jefes de una cadena de montaje, situándose frente a todos los trabajadores ubicados por debajo de estos *managers* en la cadena de montaje, que resultan ser totalmente sustituibles y prescindibles. Así, una vez más, la economía capitalista se circunscribe necesariamente a un marco mundial para controlar y conocer todos los elementos que participan en el proceso de producción. Las crisis puntuales que hemos presenciado en los últimos años van en la línea del desmantelamiento del control político y estatal. La clave de la sociedad del conocimiento está en poseer algo que te haga necesariamente insustituible, en poseer un conocimiento vital en el paradigma socioeconómico. En este momento, frases como “*la información es poder*” o “*el conocimiento os hará libres*” cobran un nuevo y terrorífico significado.

De este modo, el capitalismo se mantiene porque aún se da una acumulación constante de capital –cada vez en un menor número de manos, pero en más cantidad-. El modelo se mantiene porque aún es rentable para una élite minoritaria que posee el conocimiento que controla el funcionamiento de la cadena de producción. Dicha acumulación de capital se circunscribe a tres ambientes: quienes tienen el control de las materias primas, quienes tienen el control de la producción industrial, y quienes tienen el control de la venta del producto. Esta es la élite, y el resto de individuos son prescindibles. Además, hay que tener en cuenta, casi al margen pero de forma transversal, a quienes controlan el intercambio y el flujo monetario: la élite bancaria.

La grandeza de la élite de las sociedades del conocimiento está en convencer a la gente de que defienda un modelo contrario a los intereses de los individuos prescindibles, promovido por esos individuos que resultan imprescindibles y por la manutención de sus intereses a través de placebos y mensajes de miedo.

La riqueza de las élites queda diluida en la economía mundial, gracias a la globalización económica, y sólo se ve su efectividad y su poder a la hora de ejercer el control y mover la economía. El capital queda diluido por el mundo, no hay un auténtico control ante el desconocimiento y la ignorancia global de su flujo. El movimiento del capital es un total oscurantismo fruto de su liberalización. Pero, por el contrario, no hay una total liberalización de las mercancías –incluidas las personas-. La auténtica élite global funciona al margen de los designios democráticos de los Estados –de hecho, éstos dependen de

aquéllos-, ejerciendo un control arbitrario. Hay un descontrol institucional porque todo se mueve mediante los caprichos y los intereses de la élite global.

La tríada que aparece contantemente mencionada en los discursos económicos públicos: capital/Estado/trabajador, es una estructura que no existe en la realidad de la vida económica, es una cortina de humo. Ante la falta de control por parte de las instituciones democráticas surgieron órganos internacionales para intentar controlar este desajuste –el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (FMI)⁹⁷-, que terminaron convirtiéndose en un mal chiste desdemocratizado y arbitrario, sirviendo para mantener la cortina de humo que es esa estructura.

El mundo en su conjunción global funciona como una auténtica plutocracia⁹⁸ e institucionalmente como una simiocracia⁹⁹. Se ha extendido una individualización radical de todo lo relacionado con la vida pública para mantener ocupado a ese sector mayoritario de la población que resultan sustituibles y prescindibles en el ejercicio del juego económico: la clásica estrategia de divide y vencerás.

La globalización es el mundo de la incertidumbre, es su máxima expresión, y representa la necesidad contemporánea de construcción personal, dependiente únicamente de cada uno de nosotros. Sin embargo, toda buena fe se tergiversa: la globalización sólo conduce al despotismo económico y las autopistas de la información son los cotos privados de caza de unos pocos privilegiados. En definitiva, el Neoliberalismo no es más que un libertinaje económico, que toma determinados principios liberales y los radicaliza y endurece acorde con sus necesidades e intereses.

El despotismo económico en que se ha convertido actualmente la globalización ha logrado en menos de una década lo que costó construir desde mediados del siglo pasado: la destrucción progresiva de la clase media. Mientras nos las prometíamos muy felices a comienzos de siglo con la bonanza económica y las libertades sociales, la realidad contemporánea es que ante el hedonismo radical de unos y la búsqueda de dominio de otros, nos encontramos en una resaca de proporciones titánicas: la clase media –garante de la paz y el equilibrio social en el Estado del bienestar- está desapareciendo sin que podamos hacer nada por evitarlo, el lobby empresarial y financiero campa a sus anchas gracias a la parasitación de la vida política, la clase política está envuelta en una mediocridad que no llega ni a la categoría de marionetas, la hipocresía es el valor cívico por antonomasia de muchas sociedades, y se premia más el trilerismo que el esfuerzo personal. Todo cuanto prometían los discursos políticos-económicos neoliberales se ha revelado como lo que es: en una pugna entre los de abajo contra los de arriba. Nos hemos despertado de un sueño que pensábamos que era una pesadilla, para comprobar que es la realidad social que nos toca vivir, y lo peor es que los pequeños rayos de luz que se ven a diario no ensombrecen la depresión y las penurias en que está sumida gran parte de nuestra sociedad.

La incertidumbre del mundo afecta a los individuos, y a la sociedad en su conjunto, en todos los aspectos: toda la red de relaciones se ve transformada, diluida en la “liquidez” del mundo contemporáneo. Ahora bien, en esta nueva *sociedad del riesgo*, donde uno se ve abocado a vivir en el ahora, ¿dónde queda la construcción del yo?

Frente a la individualización institucionalizada promovida por la civilización contemporánea es necesario poseer una conciencia reflexiva en torno a la libertad, pero ¿cómo?, si la sociedad no te permite un segundo para reflexionar.

Los fundamentalismos del modelo económico de mercado basado en los principios del liberalismo económico llevados al extremo conducen a la gente a vivir en un constante riesgo y dar la espalda a la seguridad que todos necesitamos. Tergiversando e invirtiendo el discurso originario del mundo de la incertidumbre que es la globalización. Lo peor es que ante una crisis, casi pudiera decirse programada e interesada, de este modelo de riesgo, la gente se aferra al clavo ardiendo más cercano que simbolizan los nuevos modelos radicales de comunidad: los nacionalismos, los extremismos religiosos, y los gregarismos socioculturales.

El liberalismo nos hará a todos libres e iguales, decían, pero ese “*todos*” es relativo a aquellos que creen en los ideales liberales económicos frente al resto que no puede permitirse ese lujo.

Al ritmo llevado hasta ahora, la sociedad contemporánea terminará diluyéndose e individualizándose, convirtiéndose en una *sociedad Ikea*¹⁰⁰, produciendo una disolución de las clases sociales en un agregado de individuos donde cada uno se buscará su propia seguridad, haciendo que la distancia entre quien menos y quien más tiene sea abismal. Los individuos luchan por no despeñarse, desatendiendo radicalmente el espacio público, y dejándolo en mano del primero que pase. El mundo es una sociedad del riesgo tergiversada donde todo queda mercantilizado –hasta el propio riesgo–, dirigida al consumo donde el individuo es el único responsable de su seguridad frente a los riesgos que está obligado a tomar para vivir. La construcción del yo queda supeditada al consumo.

Una deconstrucción tan próxima en el tiempo puede no resultar tan efectiva debido a que existen elementos de la vida política contemporánea que aún están en desarrollo. Sin embargo, sí resulta más útil y necesaria analizar los elementos, las causas y algunas de las consecuencias tan cercanas de nuestra forma de vida porque nos incita y nos recuerda a no dar nada por sentado. La prudencia a la hora de deconstruir nuestro propio presente debe regir nuestro trabajo para no olvidar los ideales que nos guían en el camino de la convivencia porque, parafraseando a John Dunn, *la democracia es un viaje inacabado*.

Conclusiones

La sociedad engloba, como punto de partida y meta, de toda acción humana en la convivencia, las cuestiones económico-políticas. Por tanto, el análisis de las sociedades contemporáneas conduce directamente a las causas, los problemas y las consecuencias que nos han llevado al borde del abismo social, generado por el agotamiento del discurso político y por el libertinaje del modelo económico. Analizando la estructura social conoceremos las estructuras política y económica.

A la luz de este análisis, los problemas que vislumbramos anteriormente en la deconstrucción de la vida política moderna y contemporánea, y que son una constante en todo este tiempo, parecen tomar un nuevo cariz. Se ha constituido un triángulo amoroso

en la realidad contemporánea que parece irresoluble: la renovación política será imposible mientras exista un oscurantismo económico y la sociedad permanezca sumida en placebos, la concienciación social será imposible mientras exista el emotivismo demagógico en la política y la economía continúe enredando en su juego dialéctico, y la reestructuración económica será imposible mientras existan las corruptelas políticas y el beneficio social de las élites. Mantener la convivencia democrática bajo estas reglas del juego sólo conduce a un debilitamiento y a un desequilibrio en la propia convivencia, vaticinando su destrucción y apareciendo en su lugar un nuevo régimen social al estilo del feudalismo medieval. El círculo vicioso debe ser transformado en un círculo virtuoso, hay que romper con el egoísmo. La cuestión es, ¿cómo?

En el sistema, que es el conjunto de los individuos que conviven juntos, la sinergia alimenta los ciclos de retroalimentación. *“Como observa uno de los críticos más enconados de la democracia, Wilfredo Pareto, los regímenes democráticos, y en realidad todos los regímenes, tienden a operar de un modo cíclico”*¹⁰¹. Percibiendo este movimiento en las democracias contemporáneas, podremos decir en nuestro análisis que la fuerza del ciclismo democrático¹⁰², de los ciclos de retroalimentación con los que se legitiman constantemente las democracias, dependen de la influencia y del trabajo que ésta haya realizado sobre la estructura social.

Aún estamos a tiempo, pese a lo que pueda parecer, de arreglar las cosas, de aprender del ayer más reciente para no continuar matando nuestro futuro. La renovación del sistema político, de todo cuanto conocemos y somos capaces de hacer, no es ya un ejercicio nacional o de un selecto colectivo social: la renovación efectiva debe darse a un nivel global. Las olas de renovación democrática experimentadas hasta ahora se quedan obsoletas, el alcance que debemos alcanzar es mayor, tanto como la madurez de sus convicciones: necesitamos un tsunami de renovación democrática.

El esfuerzo será mayor, de eso no hay duda, pero en sí misma la democracia exige de cada uno de sus miembros una dedicación destacada para su mantenimiento. *“Requiere una discusión continua para no degenerar en una mera aclamación”*¹⁰³. Aun cuando funciona bien, requiere un trabajo constante, para no bajar la guardia ante los enemigos internos porque la democracia es el único sistema que vive a la temperatura de su propia destrucción, ya que tolera la existencia de sus propios enemigos. Si no se manipula con cuidado la democracia es una bomba de tiempo.

2. Los enemigos de la democracia

“Hemos conocido al enemigo, y somos nosotros”

Stanley Kubrick¹⁰⁴

La sombra de nuestros enemigos

La democracia es el único sistema que vive a la temperatura de su propia destrucción. Las variaciones capaces de soportar para mantener su equilibrio son ínfimas en relación con su aparente comportamiento cotidiano, dejando un posible margen de actuación errónea bastante escuálido. Es por eso que el esfuerzo y la dedicación que requieren un régimen político como la democracia son constantes.

Cualquier sombra que se proyecte en la democracia puede ser vista como una amenaza para su propia supervivencia. La cuestión está en desentrañar si, en la balanza del modo de vida democrático, podemos convivir con dicha sombra. La lógica que pueda imperar en la democracia no se puede reducir a ningún método que pretenda solidificar sus acciones, sólo se puede considerar desde la indeterminación humana, porque la democracia nunca nació para ser infalible. En este sentido, no existe *el método* para actuar en la democracia, sino que cualquier método tiene que ser reducido, necesariamente, a estrategias de convivencia aplicadas al contexto existente. Rememorando los versos *“caminante no hay camino, se hace camino al andar”*¹⁰⁵, hacemos brotar de las palabras del poeta un nuevo significado. Un significado adecuado a nuestro contexto político-social, a nuestro día a día, a nuestra existencia como actores en la convivencia humana.

El constante miedo que puede suponer vivir sobre una bomba de tiempo como es la democracia debe ser superado. Es cierto que la democracia es el sistema político más complejo que se ha desarrollado, y es cierto que es un sistema que tolera incluso en su interior la existencia de sus propios enemigos. Sin embargo, mantener una actitud

miedosa en la vida sólo nos conduce a ser presa fácil de esos mismos enemigos que nos acechan. Tener miedo no es algo malo, de hecho es un arma de supervivencia. El problema está cuando dejamos que ese miedo nos controle, cuando lo híper-racionalizamos y lo consentimos, porque de ese modo lo legitimamos, y legitimar el miedo es abrir la puerta al fin de la democracia y su modo de vida.

Para superar el miedo es necesario aprender a convivir con el desorden que habita en nuestras polifacéticas sociedades, aprender a moverse en su complejidad, en su incertidumbre, y en su diversidad. Todo este desorden hace que los conflictos a los cuales nos enfrentamos tengan que ser minuciosamente examinados. Las sociedades contemporáneas albergan una cantidad creciente de diversidad de toda índole –racial, cultural, religiosa, política, social- gracias a la mundialización¹⁰⁶. Ser un miembro activo de un espacio público es pertenecer a él, pero esa pertenencia cada vez alcanza una diversidad mayor. No debemos refugiarnos en una sola identidad del abanico de diversidades, guiados por el miedo y desoyendo a las demás, debemos aprender a convivir con gente que en unos momentos concordará con nuestros sentidos y en otros diferirá. Las sociedades contemporáneas deben abrirse al diálogo intercultural, y no egiptizarse. La variedad, la diferencia, y la diversidad de opiniones y de sentidos son positivas a la hora de la construcción del espacio público y de uno mismo. No son lo único, pero sientan una buena base.

En un arrebato sartreano nos daremos cuenta de que nuestra existencia es la representación de un drama en el teatro de la vida: la condena perpetua a elegir. Pero de nosotros depende añadir algo de comedia a nuestra vida, y solo lo podremos hacer si eliminamos el ego¹⁰⁷ y los prejuicios de nosotros mismos en la ecuación del espacio público y del diálogo intercultural. La democracia carga sobre sus hombros con toda una forma de vida que se aprende viviendo.

Los enemigos de la democracia tratan de destruir toda esa forma de vida. La cuestión es, ¿dónde se encuentran?, ¿desde dónde atacan?, y más importante todavía: ¿quiénes son? Un aspecto de los males contemporáneos de nuestro tiempo es que muchos carecen de rostro, y si lo tuvieron, quedó diluido hace mucho bajo litros de globalización. La democracia se encuentra flanqueada por todos sus enemigos en este mismo instante, pero el desconocimiento sobre su identidad es su mayor ventaja táctica. Esta ventaja termina repercutiendo en la sociedad, produciendo un miedo y una desconfianza generalizada: la ansiedad contemporánea ante lo desconocido.

A la velocidad con que se producen los cambios en las sociedades contemporáneas, y ante la falta de tiempo que tenemos para la reflexión, lo único que podemos conocer de los enemigos de la democracia son sus sombras, son sus consecuencias una vez que ellos han huido de la escena del crimen. Se aprovechan de un *vacío legal* en la mundialización para campar a sus anchas, desarbolando paulatinamente las diferentes democracias mientras la pregunta fundamental¹⁰⁸ sigue sin ser respondida: ¿quiénes son?

Si nos paramos un segundo a tomar aire y actuamos a contracorriente en nuestra acelerada sociedad comprenderemos que algo no funciona bien en las contemporáneas democracias, como una sensación de que los discursos no cuadran con el panorama en que vivimos, como un macabro *déjà vu* que azota la vida política. No es que vayamos a destapar

toda una oscura conspiración maquiavélica detrás de las acciones políticas contemporáneas, sino que, guiándonos por el Principio de Hanlon¹⁰⁹, parece que todo el actual paradigma político está regido por personas en los diferentes organismos e instituciones incapaces de analizar el mundo en el que viven.

No es que el mal exista intrínseca e ineludiblemente en las democracias para extenderse en el mundo, sino que la ineptitud y la corrosión de la clase política abre las puertas a los males que nos destruyen, ya sea interior o exteriormente. De ahí digamos que, históricamente, podemos encontrar dos enemigos de las democracias: aquellos que acechan desde el exterior de las fronteras, y aquellos que actúan desde el interior. Pese a que su identidad continúe siendo un misterio, ahora tenemos una estrategia para hacernos con ellos.

Una vez identifiquemos a los responsables del deterioro de la democracia podremos ajusticiarlos, corrigiendo y eliminando las consecuencias ocasionadas en el hacer democrático cotidiano. La ubicación e identificación de los enemigos de la democracia se hace vital en la búsqueda de la recuperación del arte de la política. De esta manera podremos saber quiénes son los que, contemporáneamente, entorpecen el camino de la renovación democrática.

Los huérfanos de la dicotomía nos/otros

¿Existe algo o alguien que amenace seriamente la existencia de las contemporáneas democracias? Para poder desentrañar los entresijos de esta pregunta es necesario conocer cómo es el mundo exterior, tanto el que es por sí mismo como el que es por nuestra interacción occidental en él. En definitiva, necesitamos saber cómo es el mundo más allá de las fronteras de las *comfortables* democracias.

Entender cómo es el mundo, lejos de cualquier estructuración política, está íntimamente relacionado con la forma en que lo vemos como seres humanos, no sólo contemporáneamente sino como históricamente se ha hecho. La realidad del mundo depende de la perspectiva con que afrontemos nuestra vida en él, no podemos evitar hacer de la realidad del mundo nuestra realidad del mundo. Ahora bien, no podemos mirar a la realidad con unos ojos que sean los depositarios de todas nuestras expectativas, desechando la labor de construcción de cada uno. El nivel de decepción que sufre cada individuo va en relación directa con el nivel de expectativas que deposita fuera de sí: en la realidad del mundo y en los demás.

Hasta hace prácticamente nada, la única forma general que conocía el ser humano de relacionarse con la realidad del mundo era a través de una separación dicotómica entre él mismo y aquello que le era exterior, pudiendo ser o no una amenaza. El pensamiento dicotómico influyó en el trato con los demás seres humanos, incluso hoy lo hace, especialmente con aquellos que muestran marcadas diferencias con el histórico anfitrión cultural de la dicotomía¹¹⁰. Simplificar de esta manera la realidad resulta inmensamente más fácil para vivir uno mismo pero rotundamente más erróneo para convivir con los demás. La simplificación radical entre los míos y los demás es el atajo más rápido si la

meta es el fanatismo y todo lo que conlleva. Hasta ayer todos fuimos hijos de esta dicotomía.

Por primera vez, desde que se tiene memoria del mundo, el ser humano puede decir a viva voz que comienza a sentirse despojado del pensamiento dicotómico, gracias a los *milagros* comunicativos de la mundialización, debido al asentamiento de los primeros cimientos reales como resultado de lo que Marshall McLuhan denominó la "*aldea global*"¹¹¹. La forma de entender las grandes relaciones de los seres humanos ha servido para que cada civilización, cada cultura, cada persona se reconozca a sí misma y sea consciente de quién es; todo gracias al reflejo en otro: en otra civilización, en otra cultura, en otra persona. Eso es lo que conocemos, genuinamente, como el Otro: nuestro opuesto reflejo antropológico.

En la relación con el Otro nos descubrimos, históricamente, a nosotros mismos: en los aciertos a potenciar y en los defectos a esconder. Es a través de esta relación dicotómica, de ese nosotros frente a ellos, como se gesta la comunicación con los demás y esta dependerá de cómo afrontemos el encuentro con el Otro. "*De manera que al hombre siempre se le abrían tres posibilidades ante el encuentro con el Otro: podía elegir la guerra, aislarse tras una muralla o entablar un diálogo*"¹¹². La dicotomía nos/otros movía el mundo.

Existen resquicios e intereses muy fuertes para mantener esta dicotomía, pero en el fuero interno de todos aquellos que son hijos de este tiempo esta dicotomía no es más que un fantasma del pasado, una herencia inútil, un mal recuerdo por borrar, pese a que "*los amos coloniales de ayer siguen ejerciendo una enorme influencia sobre la mente poscolonial actual*"¹¹³. Todos somos gente, es más aquello que nos une que aquello que nos separa. No podemos caer en el narcisismo de las pequeñas diferencias si queremos hacer frente a los problemas de nuestro tiempo¹¹⁴. La mundialización nos ha enseñado que nuestros peores temores sólo podemos solucionarnos si trabajamos todos juntos, si nos olvidamos de las minucias que nos separan y hacemos hincapié en todo lo que tenemos en común. Esto sólo será posible si nos abrimos en una comunicación directa y sincera con el Otro, con nuestro Otro, con mi Otro.

Todos aquellos posibles "*hostiles*" hacia las contemporáneas democracias tienen razones de sobra para echarnos en cara todos nuestros errores del pasado, de un pasado que no es tan lejano como muchos piensan: "*someter, colonizar, dominar, avasallar: he aquí actos reflejos ante el Otro que no han cesado de repetirse a lo largo de la historia del mundo*"¹¹⁵. Sin embargo, si queremos comunicarnos con el Otro es necesario establecer una relación recíproca, perdonando y olvidando lo justo para no convertir el pasado en un arma arrojada, porque estamos a las puertas de algo radicalmente nuevo en la forma de entender la comunicación con los demás: nadie está por encima de nadie, porque todo pertenecemos al mismo tiempo y lugar. "*Llevar una vida en la que el resentimiento contra una inferioridad impuesta por la historia pasada llega a dominar nuestras prioridades actuales es injusto con uno mismo*"¹¹⁶. Para romper con el círculo de odio que se cierne sobre nosotros es necesario tomar las responsabilidades por nuestros actos pasados, afrontando con entereza las consecuencias para tener siempre en mente aquello que no puede volver a suceder.

En las manos de aquellos que iniciaron los horrores contemporáneos está el terminar con ellos. Debemos dejar de considerar a nuestro Otro como una amenaza, como un extraño, como alguien hostil; debemos reflexionar con sensatez nuestra relación con los demás, porque es en la alteridad que representa el Otro como podremos enriquecer nuestra propia visión del mundo, y cerrar por fin el capítulo de la dicotomía nos/otros. El Otro no es opuesto a nosotros, sino complementario. Si el mundo más allá de las fronteras de la democracia lo vemos como algo hostil y adverso debemos, una vez entonado el *mea culpa*, cambiar la mentalidad con la que nos enfrentamos al mundo exterior, más allá de nuestra zona de confort. *“Por eso mismo el diálogo, aunque no imposible, exige de sus participantes grandes dosis de esfuerzo, de paciente tolerancia y de voluntad de entendimiento y compenetración”*¹¹⁷. No es una tarea fácil, pero en el compromiso con nuestro Otro radica la esperanza para mejorar nuestro mundo, y dar salida a los problemas que nos envuelven. Parafraseando a Ryszard Kapuściński: nuestro mundo siempre ha sido multicultural, es hora de empezar a demostrarlo.

Ahora bien, es fácil caer en la espiral de optimismo desenfrenado y dejarse arrastrar por una marea de emotivismo cultural y de enfatización de unas raíces identitarias recién destapadas en un lugar como la vida pública donde no vale todo. Para evitarlo es conveniente mantener la sensatez en la comunicación con el Otro en todo momento. *“El hecho de que se reconozca la multiculturalidad del mundo ya en sí es un progreso, por supuesto, pues crea un clima que favorece a culturas no hace mucho humilladas y denigradas, pero se trata de un progreso que oculta en su seno al menos dos peligros: el primero: la enorme energía y la ambición de culturas recientemente independizadas pueden ser utilizadas por racistas y nacionalistas de toda calaña para provocar guerras contra los Otros; el segundo: la consigna de profundizar en la cultura propia puede ser utilizada para fomentar el etnocentrismo, la xenofobia y la hostilidad hacia el Otro”*¹¹⁸. Las identidades de las que hacen gala los seres humanos no deben enfatizarse a través del menosprecio, ni ser impuestas a nadie ni por nadie, porque de lo contrario estaríamos a las puertas de generar una escala de violencia innecesaria, y la identidad inmiscuida perdería cualquier validez social pública, teniendo que ser relegada a las sombras por mostrarse incompatible con la vida pública¹¹⁹. En este sentido entendemos, como Amartya Sen, que *“la identidad puede ser tanto una fuente de riqueza y de calidez como de violencia y de terror”*¹²⁰.

Los seres humanos no tienen una única identidad originada por la cultura en la que crecen y conviven. La existencia de culturas homogéneas es un discurso falaz promovido por los nacionalismos, subsumiendo la cultura a su ideología política, pretendiendo unificar la sociedad bajo una única y sencilla forma de entender el mundo, bajo una cultura omniabarcadora, porque *“las llamadas culturas no necesariamente involucran un conjunto de actitudes y creencias extraordinariamente definidas capaces de moldear nuestro razonamiento”*¹²¹. Manteniendo este discurso no sólo se simplifica la perspectiva hacia el mundo, sino que se simplifica al propio ser humano.

Tomando al ser humano bajo la luz blanca de un prisma previamente decidido le estamos imponiendo todo un sesgo que elimina la condición que lo separa de la animalidad: la condición a hacerse a través de su propia acción. Silenciando las posibles elecciones en su desarrollo sociocultural, dejamos al descubierto un ser biológicamente mediocre, exiliado de la Naturaleza y carente de especialización natural, mostramos a un indigente por naturaleza fácilmente sugestionable e influenciado dentro del pensamiento dicotómico

por un puñado de cariño de sus conciudadanos. Al convertir a las personas en entes dicotómicos hacemos un reduccionismo y una simplificación del propio ser humano. Imponemos la visión de la luz blanca de cómo deben ser las cosas, cuando cualquiera de los colores en los que se descompone esa luz blanca es válido para convivir en el mundo, siempre y cuando no entorpezcan el desarrollo de la de los demás. Jamás se puede imponer una identidad porque se hace daño a la cultura.

Las personas son un cúmulo de identidades, creencias y formas de ver el mundo. Vivimos en un mundo rodeados de diversidad, y la construcción identitaria de nuestro ser en ese mundo, las elecciones que tomamos en la cotidiana convivencia, son igualmente diversas. *“Pertenece de un modo u otro a muchos grupos diferentes y cada una de estas colectividades puede dar a una persona una identidad potencialmente importante”*¹²². Dependiendo del contexto en que se encuentra la persona, aflora una identidad u otra. La elección de la identidad a mostrar debe depender por entero de uno mismo, y no debe ser una imposición externa a nosotros. De lo contrario, esa identidad no nos pertenecerá ni será enteramente nuestra, aunque seamos nosotros quienes la mostremos.

El ser humano no es la identidad que muestra en un determinado momento, es el conjunto de identidades aquello que lo configura, no su individualidad. *“La gente se ve a sí misma de muchas maneras diferentes [...] La principal esperanza de armonía en nuestro mundo atormentado reside en la pluralidad de nuestras identidades”*¹²³. A través del conocimiento del conjunto de las identidades que configuran al ser humano es cómo podemos conocerlos más allá de su mediocre animalidad, en el hábitat cultural que el mismo ha creado. La manifestación puntual de una identidad es una pauta de adaptación cultural al mundo social fruto de la convivencia.

En el hecho de mostrar una identidad no radica una descripción de nosotros mismos sino de una parte, porque en el momento en que manifestamos algo, dejamos de manifestar otras muchas identidades potenciales que también nos describen como individuos y miembros de nuestra sociedad. *“Cualquier persona es miembro de muchos grupos diferentes (sin que ello sea de ninguna manera una contradicción), y cada una de estas colectividades, a las que esta persona pertenece, le da una identidad potencial que –según el contexto– puede ser bastante importante”*¹²⁴. Es en esta elección de identidades potenciales donde está pendiente la libertad cultural de cada uno. Tenemos que poder ser libres de elegir la identidad que, más allá de lo que nos convenga, nosotros queramos mostrar siendo consecuentes con el contexto en el que nos encontremos.

Necesitamos aprender a convivir en el caos de las sociedades multiculturales contemporáneas, es un hecho derivado de la mundialización: nuestras sociedades actuales son multiculturales y tenemos que aprender a convivir todos juntos si no queremos que reine una anarquía social no pretendida. *“El punto en cuestión no es si es posible elegir cualquier identidad (eso sería una afirmación absurda), sino si de hecho podemos elegir entre identidades alternativas o combinaciones de identidades y, lo que quizás es más importante, si tenemos libertad sustancial con respecto a qué prioridad darles a las diversas identidades que podemos tener simultáneamente”*¹²⁵. La libre elección y la combinación de identidades será la clave para dejar de ver a las personas como elementos homogéneos de una cultura diferente a la mía. La convivencia que necesitamos está a la vuelta de la esquina, y para andar los pocos pasos que nos quedan no debemos mantener la

dicotomización en nosotros mismos y en los demás, sino buscar la libre conjugación y la relación de los elementos convivenciales que mejor se adapten a nuestra armonía diaria.

En muchas ocasiones no es fácil mostrar la identidad de nosotros mismos que querríamos, pues la violencia identitaria aún está muy presente en nuestro contemporáneo mundo – pese a que comience a arrojarse, corrompiendo la libertad cultural¹²⁶ inherente a cada persona. “A pesar de nuestras diversidades diversas, de repente el mundo ya no es visto como un conjunto de personas, sino como una federación de religiones y civilizaciones”¹²⁷. Es un error categórico pretender comprender el mundo sociocultural de las personas a través de esta dicotomización constante, porque la comunicación entre civilizaciones y culturas, se da en última instancia a nivel interpersonal: son las personas las que se comunican, no las culturas. Es en la comunicación intercultural entre las personas, que son la muestra viviente del *background* cultural, como podemos solucionar los problemas de la convivencia diaria en nuestras sociedades, y las personas son un cúmulo constante de identidades que aceptan para ser ellos mismos mientras conviven con los demás. La única diferencia intolerable es aquella que anula la diferencia, que anula la diversidad.

La comunicación intercultural, entre las diferentes identidades que manifiestan los seres humanos, se da entre los sujetos que pertenecen a ellas. Las culturas no son algo sólido, ontológico y cerrado. Las culturas no son homogéneas, sino algo abierto y en constante construcción. Incluso dentro de una misma cultura hay una comunicación entre los individuos con ideas diferentes. La comunicación intercultural se tiene que dar rompiendo ciertos moldes homogeneizadores de la sociedad y la cultura. La comunicación acaba siendo una comunicación interpersonal, porque son las personas quienes terminan comunicándose.

Son los seres humanos, como individuos autónomos, quienes se comunican con otras personas que pueden diferir de su forma de ver y entender la realidad del mundo. Para hacer de la comunicación intercultural una realidad efectiva, porque al ritmo que se diluyen unas culturas en otras es una comunicación que tendremos que realizar a lo largo de nuestra vida en la convivencia con los demás, se necesita un armamento que permita el diálogo argumentado y la capacidad de ver más allá de los hilos de la sociedad: poder mirar a la persona con quien te comunicas. La comunicación directa entre personas con culturas distintas implica la capacidad individual para pensar autónomamente y, a la vez, ser responsable con su vida en sociedad. Ahora bien, para que haya una comunicación, del tipo de que sea, tiene que haber un interés por querer comunicarse con los demás. No es posible la comunicación entre personas de diferentes culturas si no somos capaces de generar una simpatía por el Otro, más allá de las barreras homogeneizadoras impuestas por diversas formas de concebir las identidades culturales humanas. No es posible la comunicación intercultural si mantenemos los estereotipos culturales. La efectividad de la comunicación intercultural llegará cuando la gran mayoría de las personas comprendan que el interés de la comunicación radica precisamente en la necesidad contemporánea de convivir todos juntos, a pesar de nuestras aparentes diferencias.

Eliminando, gracias a los beneficios de la mundialización, la dicotomía nos/otros de la que hemos sido testigos y herederos, eliminaremos la violencia de la comunicación con nuestro Otro. Sin embargo, nunca hay que dejar de prestar atención a los enemigos de la comunicación intercultural: el dogmático, el ontologizador de la cultura, el simplificador

de los discursos... en definitiva, todos aquellos que impiden la existencia de un diálogo con el Otro. Porque precisamente, la clave para responder a la pregunta que nos mueve ha estado siempre en el Otro, en aquel que es diferente y a la vez complementario a mí, y en la necesidad de convivir con él en nuestras sociedades contemporáneas.

Las personas que se erigirán a partir de ahora en nuestras sociedades son personas huérfanas de la dicotomía nos/otros, son personas sensatas en la comunicación con su Otro, son personas responsables con vida social y personal, son personas que no han recibido la fatídica herencia de un discurso hegemonizado por la dicotomía nos/otros de sus *padres*. Los huérfanos contemporáneos son lo que eliminarán la posibilidad del nacimiento de una auténtica amenaza¹²⁸ para las democracias contemporáneas, porque en la realidad del mundo que nos espera ningún problema será tan grave que no pueda ser solucionado mediante el diálogo entre personas comprometidas con la realidad conjunta de sus mundos.

El fin de la URSS supuso algo más que el fin del gran proyecto del comunismo, supuso el fin de una amenaza real a la gobernanza democrática del espacio público. Sin embargo, a la vez supuso el fin de la alternativa más firme de gobernanza política a la democracia. La balanza de la política global quedó descompensada no ya a favor de la democracia, sino a favor de la instauración de un reinado de terror fanático si no se mantiene la senda de la concienciación democrática alejada de cualquier extremismo. El desmantelamiento del proyecto comunista de la URSS supuso la eliminación del freno de las aspiraciones hegemónicas de las democracias contemporáneas.

No hay un “*otro*” que se manifieste férreamente contra la democracia, o que sea una auténtica amenaza para ella. El “*otro*” sólo será un enemigo de la democracia si desde dentro de la democracia lo consideramos un enemigo para su supervivencia. No hay enemigos externos para la democracia porque no hay un contrapeso político rivalizando, salvo los que nosotros deseemos crear ante la añoranza de tiempos *mejores*.

¿Quién defiende nuestras espaldas?

La inexistencia de un auténtico contrapeso a la democracia, y de un enemigo que amenace nuestra forma de vida más allá de aquellos que demos forma en nuestras neurosis contemporáneas, solo nos deja un lugar donde buscar a los fantasmas que atenazan la supervivencia de la democracia: bajo nuestra propia cama.

Miramos más allá de las fronteras de nuestra forma de vida para encontrar un enemigo inexistente, un enemigo que se origina a partir de nuestros miedos más profundos, cuando deberíamos haber escudriñado atentamente nuestro hogar en busca de imperfecciones que subsanar, sobreponiéndonos a las incesantes trabas que impedían esta tarea.

La falta de un auténtico enemigo a las puertas corta el cable del freno de las aspiraciones hegemónicas de las democracias. Aquél que era nuestro enemigo, y a la vez nuestro máximo valedor y reflejo, ya no existe. Las democracias están carentes de la contrapartida en la que mirarse para intentar mejorar. En su lugar, han surgido de entre los fangos más pestilentes, camuflados con el velo de la democracia, los intereses de los enemigos

internos de la democracia, que siempre estuvieron ahí. Ante la “*victoria*” pírrica sobre nuestro adversario solo nos quedan los enemigos internos, guarecidos y expectantes durante todos estos años, resurgiendo en este tiempo con una fuerza inusitada, cobijados bajo enajenantes discursos democráticos, y aliándose con los intereses que desoyen las llamadas al bien común, al trabajo de todos por resolver los problemas que nos instigan a diario.

Resultará que, finalmente, la democracia morirá aplastada por el peso de la apatía y la ceguera ante la realidad de nuestro tiempo. Un mundo cambiante que se aferra desesperadamente a nuevas soluciones, pero que debe conformarse con soluciones de medio pelo inspiradas en arcaicas leyendas democráticas.

La existencia del veneno que acabará con nosotros está imbricada en la propia esencia de la democracia. La tensión creada por semejante ponzoña era, en origen, un recuerdo de cuánto quedaba por hacer para lograr una convivencia óptima entre todos los comensales del banquete democrático. Sin embargo, semejante narcótico ha logrado transformar a los comensales en aves de rapiña que pelean vivamente por sus últimas migajas.

Esto es solo una dramatización de lo que puede suceder si descuidamos nuestros deberes y responsabilidades como ciudadanos e integrantes de una sociedad. No es una fantasía, ni la descripción de una escena utópica, es la prognosis del peor de nuestros temores desde que la democracia nació, es la puesta en escena de todos nuestros pecados. La democracia lleva el pecado en su interior y de nosotros depende encumbrarlo a los altares de las divinidades profanas contemporáneas o subsumirlo en la oscuridad donde debe permanecer.

Hemos descuidado durante un largo tiempo las espaldas de la democracia, centrados en una insidiosa lucha contra la personificación de nuestra propia sombra, cuando la verdadera batalla era contra nosotros mismos. La supervivencia de la democracia, de la forma de vida que conocemos actualmente, dependerá de la resolución que tomemos ante los pecados de la democracia: ¿exterminarlos, manteniendo su recuerdo como la cicatriz de nuestros errores, o legitimarlos, mediante el conformismo y la mediocridad cívica? Es nuestra lucha porque son nuestros pecados.

Los pecados de la democracia son siete, como siete son los guerreros samuráis¹²⁹ necesarios para ponerlos fin:

1. *Hybris*
2. Demagogia
3. Fanatismo
4. Hipocresía
5. Xenofobia
6. Tiranía
7. Desidia

Más allá de cualquier cortina de humo que lancen sobre la realidad de nuestro tiempo, lejos del oscurantismo de las instituciones más altas, ajeno a cualquier fluctuación en la construcción de las sociedades contemporáneas, éstos son los siete pecados capitales de la democracia, capaces de tomar múltiples formas y personificarse bajo el signo de cualquier

ideología. Conocer su nombre no basta. Si queremos saber qué debemos hacer con nuestros pecados, debemos conocer sus entresijos.

El pecado de la *hybris* es el pecado de la desmesura, es el libertinaje en la vida política. La *hybris* es la madre de todos los pecados de la democracia, es la actitud desmesurada que transforma cualquier idea política en un elemento enajenante y deshumanizador. *“La democracia está enferma de desmesura, la libertad pasa a ser tiranía, el pueblo se transforma en masa manipulable, y el deseo de defender el progreso se convierte en espíritu de cruzada. La economía, el Estado y el derecho dejan de ser los medios para el desarrollo de todos y forman parte ahora de un proceso de deshumanización”*¹³⁰. La *hybris* daña la esencia misma de la vida democrática, enfatizando casi fanáticamente diferentes herramientas para la convivencia entre las personas sobre las demás, haciendo de la libre convivencia un libertinaje cívico.

La actitud desmesurada en la política democrática convierte cualquier posible virtud en un riesgo inminente para la convivencia, por tomarlo desvinculado de todas las demás virtudes: la honestidad se torna hipocresía, la comunicación intercultural se convierte en fanatismo, los discursos se vuelven demagógicos, la convivencia multicultural se transforma en xenofobia, la convivencia entre hermanos se cambia por la tiranía –ya sea de todos o de uno solo-, y la responsabilidad política se deja llevar por la desidia. La *hybris* transfigura cualquier elección libre en la convivencia con los demás en un acto enajenado de la libertad, en un puro libertinaje.

El abandono de la prudencia¹³¹ y la responsabilidad cívica, y el desinterés hacia las verdades prácticas¹³² de la vida política democrática abren las puertas a cualquier posible actitud desmesurada de la política. Olvidar que nuestros actos políticos tienen consecuencias y responsabilidades que debemos acatar en la convivencia con los demás es el primer síntoma del pecado de la *hybris*.

El pecado de la demagogia es el pecado de la prostitución de los ideales democráticos. La demagogia transforma cualquier discurso político en una exaltación de populismo y emotivismo político que ocultan toda una retahíla de intereses personales que poco o nada tienen que ver con la construcción de una convivencia entre las personas.

El populismo y el emotivismo político son los dos atributos en que se presenta la demagogia. Agasajan con sus buenas maneras y sus formas aparentemente impecables, pero *“sin una personalidad carismática, el populismo no tarda en sofocarse”*¹³³. El discurso emotivista busca ensalzar las vanaglorias del pasado, desentendiéndose del mundo actual, para reforzar sus argumentos más con el llamamiento al corazón y el llamamiento a los sentimientos elementales que con argumentos razonables. Contaminan la vida política infectándola con discursos falaces, transmutando los ideales democráticos en herramientas interesadas, que solo esconden el bien personal.

Fomentar, permitir, y legitimar la existencia de actitudes demagógicas como el emotivismo y el populismo significa un retroceso en la vida política, un paso hacia la conservación del pasado y una ceguera ante el presente y el futuro que puede ser. *“El populista prefiere la continuidad al cambio, que es un salto hacia lo desconocido. No es reformador, sino*

conservador. Da más importancia al orden que a las libertades, porque en cualquier caso el ciudadano corriente tiene pocas ocasiones de aprovecharlas, mientras que goza todos los días de la protección de su espacio, de sus costumbres tranquilas y de su identidad. Así, el populista recurre sistemáticamente al miedo, uno de los sentimientos humanos más elementales”¹³⁴. La demagogia emplea el populismo para engañar apelando al emotivismo para conmover, no muy distante a la interlocución de Polonio en *Hamlet*:

“¡Cuántas veces con el semblante de la devoción y la apariencia de acciones piadosas, engañamos al diablo mismo!”¹³⁵

El pecado de la demagogia es tan antiguo como la misma democracia, pero en los tiempos actuales ha cobrado un nuevo cariz: su alianza con los medios de comunicación contemporáneos ha sido más que lucrativa. “*Los impulsores de movimientos populistas suelen mirar con buenos ojos internet y la redes sociales, ya que esta difusión de la información escapa a todo control centralizado y al consenso democrático*”¹³⁶. En una sociedad que vive momentos de desarraigo de su propia identidad, donde la deshumanización de los ideales es cada vez más palpable, y, en definitiva, en una sociedad dividida por el narcisismo de las pequeñas diferencias los llamamientos emotivos congregan mejor las masas de personas que los llamamientos razonables y reflexivos.

En nuestras manos está evitar caer en las personificaciones de la demagogia, no es una tarea fácil y las tentaciones de caer en cualquier forma que tome la demagogia son numerosas y constantes. Sin embargo, si queremos evitar la prostitución de los ideales de la democracia, si queremos evitar la corrupción de la vida política, si queremos evitar su desmesura y conversión en cascarones vacíos que no representan ni la sombra de lo que fueron; no tenemos más remedio que plantar cara a la demagogia valiéndonos de la reflexión prudente de las decisiones que tomemos en la nuestra convivencia con los demás y de la responsabilidad cívica ante nuestras acciones.

Desviarse por el sinuoso camino de la demagogia es algo que fácilmente nos puede ocurrir, saber reaccionar a tiempo y volver a la armonía de la convivencia sin encariñarnos con las personificaciones de la demagogia es donde radica el civismo democrático.

El pecado del fanatismo es el pecado del mesianismo político, es creer que nuestra forma de vida es la única forma de vida posible que debe ser impuesta a todos aquellos que no la comparten. El fanatismo es el pecado de la desmesura, la fe ciega, por nuestra forma de vida.

Tomar poco menos que como la Verdad revelada toda una serie de ideales y valores para la convivencia con los demás, como si se trataran del bien supremo válido para todas las personas, nos hace caer fácilmente en la trampa del fanatismo: universalizar todo una cosmovisión del mundo y hacer todo cuanto sea necesario para que todos lo alcancen. La fe ciega en una sola posibilidad de convivir en el mundo, no solo menosprecia la riqueza de todas las demás, sino que violenta nuestra convivencia con los demás.

El pecado del fanatismo transforma a las personas en seres dogmáticos, intolerantes y deshumanizados. “*El juez Serge Portelli escribe que una de las más serias amenazas que pesan sobre nuestras democracias es ‘una sociedad absolutamente segura, de tolerancia cero, de prevención radical, de encarcelamiento preventivo, de desconfianza sistemática del*

extranjero, de vigilancia y de control generalizado"¹³⁷. Convertimos nuestras sociedades en conglomerados de personas encerradas en sí mismas, cuya tolerancia es cero porque se ve como un signo de debilidad ante la Verdad, y que son, en definitiva, máquinas humanas en una visión "*perfecta*" del mundo, y cuya imposición es necesaria, por los mecanismos que sean, a todo el mundo, porque, ¿quién no querría ser partícipe de la Verdad?

La fe ciega en una serie de ideales y valores lleva al fanatismo, y éste al mesianismo político, a la imposición de una forma de ver y entender la realidad del mundo, pero es en esa imposición donde se acaba con la esencia de la vida política: la diferencia y el conflicto. La actitud fanática de los individuos genera regímenes políticos mesiánicos –ya sea colonizando el mundo, realizando el proyecto comunista, o imponiendo la democracia a base de bombas-, que transforman la realidad de las personas, tanto de las ajenas como de las propias al movimiento fanático: anhela el poder del control absoluto sobre los individuos, convirtiéndolos en seres deshumanizados, en máquinas humanas, en la enajenación extrema, incapaces de tomar sus propias decisiones.

El pecado del fanatismo se hace palpable cuando en una sociedad comienza a desaparecer la diferencia y los necesarios conflictos entre los individuos para su crecimiento como seres autónomos y responsables, tanto cívica como personalmente. Contra el fanatismo la tolerancia debe ser cero, porque la única diferencia intolerable es aquella que anula la diversidad, que anula la esencia de la convivencia entre las personas.

El pecado de la hipocresía es el pecado del cinismo en las relaciones humanas, es establecer una doble moral con la que tratar a los demás. En la hipocresía las personas se deshumanizan fácilmente porque establecen discursos diferentes para tratar con las personas que corrompen su propia visión personal del mundo. La hipocresía es el pecado de la falsedad de uno mismo, es el cáncer de la comunicación y de las relaciones humanas.

La existencia de discursos hipócritas con los que legitimar "*políticamente*" acciones puramente interesadas ante los demás corrompe y envenena la convivencia entre los humanos, haciendo de la vida política poco más que una vacua falsedad. Si algo puede enseñar Occidente, por su pasado y su presente más inmediato, es "*una elocuente lección de cinismo moral*"¹³⁸, fruto de su hipocresía política.

Desde el nivel de convivencia más cotidiano hasta la esfera más alta de convivencia entre los diferentes Estados, mantener un discurso hipócrita, un doble rasero en la toma de decisiones, solo genera desconfianza entre las personas. El establecimiento de relaciones, no sólo políticas sino de cualquier tipo, entre los seres humanos no puede estar anegada por la desconfianza porque no lograremos convivir si siempre mostramos recelosos ante los demás.

Las personas son seres naturalmente sociables y una parte importante de su desarrollo y su construcción personal depende del establecimiento de lazos y de relacionarse con otros se hacen fuertes y se conocen a sí mismos en la convivencia con los demás. "*La frase "los hombres nacen libres e iguales" es un producto de una mentalidad generosa y puede estar al servicio de objetivos loables, pero desde el plano antropológico se opone a la verdad. Los hombres nacen dependientes y débiles, y sólo adquieren determinadas formas de libertad y de igualdad al hacerse adultos*"¹³⁹. Si generalizamos en la convivencia la hipocresía, ¿qué tipo de convivencia estableceremos si no podemos fiarnos de los demás?, y más

importante, ¿qué tipo de personas surgirán de sociedades donde sus habitantes sospechan constantemente los unos de los otros?

La desconfianza entre las personas es el primer síntoma de la existencia del pecado de la hipocresía. La única cura contra la hipocresía es la claridad y la sinceridad en los discursos, pero teniendo en cuenta que no se puede ser brutalmente honesto en nuestra comunicación con los demás, siempre deben guardarse ciertos aspectos de nuestras vidas para nosotros mismos. Una cosa es luchar contra la hipocresía y otra mostrarse como un crédulo, y en su justo medio deberían encontrarse los discursos políticos que aborden la convivencia entre las personas.

El pecado de la xenofobia es el pecado del miedo al extranjero, es tratar como una amenaza constante a aquellos que difieren en algo a mí. La xenofobia pone de manifiesto el miedo ante la pérdida de la identidad y la defensa violenta y radical de esa identidad, como si las identidades personales fueran únicas y homogéneas en cada cultura.

Vivimos en sociedades multiculturales, si negamos la multiculturalidad negamos la realidad social contemporánea. *“La multiculturalidad no es un proyecto político, sino un hecho. Toda sociedad posee en sí varias culturas”*¹⁴⁰. La realidad política de nuestro tiempo debe ir en la línea de hacer afectiva y viable la convivencia y la comunicación entre personas con diferentes identidades culturales. Si bien es cierto que todo somos *iguales* ante la ley, la vida política que hemos heredado está considerablemente lejos de englobar a todos los miembros de la convivencia cotidiana contemporánea.

Para poder erradicar la xenofobia de nuestras sociedades democráticas debemos eliminar el miedo que las genera. Todos somos distintos y todos somos iguales, es en la igual diferencia donde nos encontramos y nos llegamos a conocer a nosotros mismos: poniendo a prueba con la realidad nuestras identidades. Todos somos gente, y eso es lo único que importa, todos lo demás accidental.

El miedo surge en el pensar nuestra identidad cultural como única y homogénea. El miedo es un sentimiento que mueve nuestras sociedades, pero las mueve hacia su autodestrucción. Debemos romper con el miedo a la diferencia, porque la diferencia nos enriquece en experiencias para enfrentarnos a la realidad del mundo, porque la diversidad complementa a nuestra forma de ver la realidad del mundo, porque *“nuestro nivel de barbarie o de civilización se mide por cómo percibimos y acogemos a los que son diferentes de nosotros”*¹⁴¹. Nos engañamos al considerarnos civilizados porque en los últimos años, por ejemplo en Europa, se ha disparado una ola de xenofobia, no solo social sino también por parte de las instituciones gubernamentales. Nos llamamos civilizados pero socialmente somos incapaces de reconocer la humanidad compartida con aquel que difiere de nosotros, somos incapaces de realizar una autocrítica a nuestra forma de tratar a los demás, e incapaces de ponernos en el lugar del otro para saber qué se siente. Quitémonos la venda de los ojos, aun queda mucho por hacer para poder llamarnos a nosotros mismos civilizados viviendo en nuestras sociedades multiculturales.

El pecado de la xenofobia niega la realidad del mundo contemporáneo. Para luchar y acabar con el pecado del miedo a la diferencia es necesario romper con la concepción de la identidad cultural sólida, cerrada y homogénea. Basta ya de mentiras, basta ya de recrearnos en miedos infundados, basta ya de evitar enfrentarnos con la realidad de

nuestro propio mundo; porque para romper la falta de integración en las sociedades multiculturales es necesaria la apertura, el interés y el mestizaje cultural entre las personas.

El pecado de la tiranía es el pecado del abuso opresivo y desmedido ejercicio por un individuo o conjunto de individuos hacia una parte o la totalidad de la sociedad desequilibrando la dinámica de la convivencia. Gracias al pecado de la tiranía se fortalecen una serie de valores e ideas que potencian desmesuradamente las acciones de las personas en el espacio político. Las relaciones entre los miembros de una sociedad se atrofian y se vuelven abiertamente desiguales, desequilibrando la convivencia.

Históricamente, la vida de la democracia moderna ha supuesto una lucha constante contra cualquier tipo de abuso despótico por parte de la masa popular. La pretensión de luchar contra la aparición de turbas furiosas ante las desigualdades chocaba con la necesidad de hacer un llamamiento a la unidad de la colectividad para construir un régimen democrático. *“Se trataba entonces de una hipertrofia del colectivo en detrimento del individuo, y el propio colectivo estaba sometido a un pequeño grupo de dirigentes. Pero en el mundo occidental actual, una de las principales amenazas que pesan sobre la democracia no procede de la expansión desmesurada de la colectividad, sino que tiene que ver con el fortalecimiento sin precedentes de determinados individuos, que de golpe ponen en peligro el bienestar de toda la sociedad”*¹⁴². En nuestro tiempo presente estamos inmersos en una construcción tiránica del individuo. El miedo a la aparición de la tiranía de colectivos sociales contra el resto de la sociedad está tan arraigado en nosotros que hemos llegado a sobreexcitar la potenciación de las libertades individuales menospreciando, o haciendo desaparecer, las responsabilidades sociales.

La tiranía de las masas y de las colectividades también es un problema que, en la convivencia, no debemos olvidar, pero existen herramientas que, sin caer en el miedo al totalitarismo, resultan satisfactorias para su erradicación. Sin embargo, el mayor peligro que corre la convivencia social entre las personas es el abuso de poder de los individuos.

El peligro al que nos enfrentamos contemporáneamente es a un abuso desmesurado de los individuos, doblgando a colectivos sociales enteros, para satisfacer sus intereses personales. El elemento catalizador que hace posible esta construcción tiránica del individuo es la tergiversación del modelo económico en el que estamos inmersos: la oscura transformación del modelo neoliberal en un modelo ultraliberal. El control cada vez más abusivo de las libertades políticas por parte de unos pocos en nuestras sociedades, en favor del *laissez faire* permitido a los individuos, como agentes económicos, supuso el caldo de cultivo idóneo¹⁴³ para la aparición de la visión ultraliberal.

Resulta demasiado fácil caer en la desmesura de los principios neoliberales, que son ya una radicalización de los cimientos del liberalismo económico, más aún teniendo en cuenta el alcance global que ha alcanzado la economía actualmente, capaz de desoír cualquier advertencia política. *“Frente al poder económico desmesurado que detentan los individuos o los grupos de individuos que disponen de inmensos capitales, el poder político suele resultar demasiado débil”*¹⁴⁴. El pecado de la tiranía contemporánea, personificado en aquellas personas capaces de desatender las responsabilidades políticas de su hogar,

desequilibra la convivencia más allá de los límites políticos de un Estado, se trata de un problema de alcance global.

La visión antropológica que ofrece la perspectiva neoliberal es a todas luces un problema para la convivencia social: *“presenta al hombre como un ser autosuficiente, básicamente solitario y que sólo de forma puntual necesita a otros seres a su alrededor”*¹⁴⁵. El problema está en que niega la realidad del mundo en que nace, crece y vive un ser humano: *“suprimen la referencia a una filiación social y cultural, pasan por alto la necesidad de reconocimiento por parte de las personas con las que vivimos y descartan la búsqueda del bien colectivo por miedo a que lleven al totalitarismo”*¹⁴⁶. La desmesura de ver a las personas bajo esta luz antropológica genera desequilibrios en la convivencia, genera una negación de la realidad del mundo, genera una paradoja que subsume la construcción del individuo bajo un mundo falaz, genera máquinas ultraliberales.

El llamamiento a las libertades sin límites no genera virtud sino pecado, genera la destrucción de la vida social, de la vida de la convivencia, destruyendo el espacio político porque la libertad individual está por encima de cualquier llamamiento a la colectividad. *“El ultraliberalismo coloca la soberanía de las fuerzas económicas, encarnadas en la voluntad de los individuos, por encima de la soberanía política, sea del tipo que sea”*¹⁴⁷. No podemos legitimar una realidad humana en que los deseos de un solo individuo estén por encima de las necesidades de los demás. Ese mundo nos acercaría más a la anarquía destructiva que a la utopía liberal.

Contra el pecado de la tiranía solo se puede luchar acabando con los libertinajes políticos que conceden protecciones desmedidas a la individualidad extrema. Una vez concedidas, el alcance del abuso individual sobrepasa las fronteras de cualquier Estado. Si esto no se puede evitar, la solución que consideramos viable corre a cargo de un consenso global para limitar las libertades individuales, por el bien común y el de ellos mismos.

El pecado de la desidia es el pecado del abandono de las responsabilidades políticas para con los demás miembros de la convivencia social. El desinterés por los asuntos del espacio público genera un estado de desequilibrio y asimetrías entre todos sus miembros. Es el desinterés, el dejar para mañana la resolución de problemas en el espacio político, el primer síntoma de la aparición del pecado de la desidia.

El abandono de responsabilidades políticas, se esté o no en un puesto de representación pública, conlleva la entrada de cualquier elemento externo y ajeno a la estructura de la gobernanza democrática. La aparición de la corrupción y los intereses privados en la legislación de los asuntos públicos son los siguientes síntomas del pecado de la desidia.

El pecado de la desidia puede aparecer por dos frentes diferenciados que terminan convergiendo en el espacio público: desidia social ejercida por los ciudadanos sobre los que recae la fundamentación del poder de una democracia, y la desidia institucional ejercida por los cargos públicos electos en las administraciones gubernamentales. Ambas convergen en el espacio público, dejándolo a merced de cualquiera que desee emplear las herramientas democráticas para albergar y promover fines privados.

La desidia social aparece cuando hay un desinterés por los asuntos públicos, cuando todo el peso legitimador de la democracia se vuelca en los representantes electos y se elimina la

función y responsabilidad limitadora que posee el pueblo. Si caemos en manos de la desidia a nuestras democracias contemporáneas *“lo único que les queda de democracia es el nombre, porque ya no es el pueblo el que detenta el poder”*¹⁴⁸. Cuando la desidia social aparece las herramientas democráticas, como las elecciones representativas, son meras tapaderas y espectáculos populistas para mantener ocupado al pueblo, pues el poder se ejerce en otro lado, haciendo de la participación ciudadana un hecho escaso o prácticamente inexistente. Llegados a este punto, la recuperación del poder por parte del pueblo se hace ardua y peligrosa.

La desidia institucional aparece cuando los ocupantes de los cargos electos de la gobernanza pública se desinteresan de sus responsabilidades adquiridas, abriendo las puertas a corrupciones, nepotismos, intrusismos, abusos de poder, y la consecución de intereses privados y fines inapropiados a costa de las administraciones públicas. Cuando la desidia institucional aparece, las administraciones públicas se convierten en los cotos privados de caza para los caciques electos de turno. Generan desequilibrios en el espacio público que se ocultan en los mecanismos y las instituciones, empleando las administraciones públicas como un pozo mágico de los deseos. Llegados a este punto, la curación de las instituciones públicas afectadas se hace ardua y peligrosa.

Una vez la desidia se ha instalado en el espacio público, parasita todo cuando la rodea. El pueblo y los representantes electos son sustituidos por marionetas manejadas por titiriteros que pretenden saciar su sed privada. *“La economía, que se ha convertido en global, ya no está sometida al control político de los Estados. Todo lo contrario. Son los Estados los que se han puesto al servicio de la economía. Los Estados son, en efecto, tributarios de las agencias privadas de calificación, que orientan sus decisiones y a la vez quedan al margen de todo control político”*¹⁴⁹. Los agentes económicos son solo un ejemplo de uno de los posibles sustitutos, también pueden aparecer reivindicaciones privadas de determinados sectores sociales y culturales –incluso de facción de la propia vida política-, pero los agentes económicos son los que actúan con más voracidad debido a sus constantes necesidades de crecimiento.

Contra el pecado de la desidia solo se puede combatir cortando de raíz el círculo vicioso instalado en el espacio público: cercenando la retroalimentación producida en la sociedad para que la desidia se mantenga, y *decapitando* metafóricamente las cabezas visibles de las instituciones corrompidas. Una vez hecho esto es necesario realizar una transfusión de renovación política al cuerpo todavía convaleciente del espacio público. La recuperación del orden democrático dependerá de la honestidad de la renovación política, el saber cómo requerirá un análisis más pormenorizado.

Los enemigos de la democracia serán los fantasmas que, bajo la forma del miedo, el rechazo y la inquietud proyectemos al exterior, silenciando los males que nos acechan en el interior. Cualquier pretexto para su contemporánea existencia, es solo la personificación de uno de nuestros pecados. Vacilar en esta batalla implica perdernos en una espiral de odio y barbarie ajena a los ideales de la convivencia democrática, porque la única diferencia intolerable es aquella que anula lo mejor que hay en el ser humano: la diversidad.

Venga de dentro o venga de fuera, el mayor enemigo para la democracia somos nosotros mismos.

Conclusiones

Los errores y los peligros a los que se enfrentan día a día las actuales democracias no han surgido de la noche a la mañana, no son algo esporádico, son fruto de sus pecados. Son problemas acumulados en el tiempo, en la falta de presteza y auténtico interés por resolverlos, que se encuentran en la esencia misma de la democracia, en sus contemporáneos cimientos de barro y en sus miedos a los errores del pasado que los vuelve apáticos a los problemas del presente.

Los ciudadanos de una convivencia democrática se encuentran en un estado de educación permanente, pero baste con que uno de ellos se salga de la senda democrática para que, si no se detiene a tiempo y consecuentemente, todo el esfuerzo colectivo se venga abajo. Si desde el pueblo representado se ve a los representantes políticos, supuestos modelos de civismo, transparencia y emulación¹⁵⁰, cometer atrocidades contra el sistema que juraron representar correctamente, ellos mismo lo envenenan mediante la legitimación del mal social ordinario.

Una sociedad tiene la clase política que merece, y la clase política representa al pueblo de donde procede. Si queremos detener este círculo vicioso de corrupción y espermato debemos actuar ya. La corrupción es la basura de la sociedad, pero nosotros, si consentimos su existencia, somos algo peor.

Hemos olvidado las ideas que guiaban la convivencia democrática, hemos dejado actuar durante largo tiempo a los pecados de la democracia y ahora han infestado el espacio público de tal manera que resulta irreconocible. Hemos perdido la prudencia y la responsabilidad en el hacer cotidiano de la vida política. *“Debemos preguntarnos por los objetivos que queremos alcanzar. ¿En qué mundo queremos vivir? ¿Qué vida queremos llegar?”*¹⁵¹. Debemos volver a preguntarnos más allá del porqué, ¿cómo podemos convivir hoy todos juntos?

3. El nuevo tablero para el juego democrático

"No podemos resolver problemas usando el mismo tipo de pensamiento que usamos cuando se crearon"

Albert Einstein¹⁵²

Las reglas de los antiguos y las reglas de los modernos

Antes de responder a los problemas, hay que percatarse de cuáles son las reglas del juego. Las reglas del juego democrático que hemos heredado de nuestros padres son incongruentes con los tiempos actuales e impropios para dar cabida a las soluciones necesarias ante los problemas contemporáneos, y las herramientas necesarias para enfrentarnos a nuestro tiempo dependen de las reglas que demos al juego democrático que se presenta ante nosotros. No es una despedida, ni renegamos de nuestro pasado, sino que consideramos que es la hora de un relevo generacional, de dar paso a que los problemas contemporáneos sean pensados y resueltos por gente de este tiempo.

Las reglas de los antiguos y las reglas de los modernos en el juego democrático deben ser, son y serán diferentes, porque diferente es el mundo que tienen ante sí como desconocido nos es el día de mañana. Aquellos que mantienen la legitimación de un discurso político desequilibrante son nuestros antiguos, y aquellos que abogan por una renovación política, hasta ahora silenciada, son los modernos. No pensamos querellarnos como, tiempo atrás, describió Jonathan Swift ni contra nuestros padres ni contra nosotros mismos. Nuestra intención es reescribir las reglas del juego que nos toca vivir, redefinir las bases sobre las que nos asentamos, y, en definitiva, renovar la política de nuestro tiempo adaptándola a las exigencias que demanda la necesaria convivencia contemporánea.

De comenzar por alguna parte nuestra gesta generacional sería apropiado eliminar los elementos morales fanatizadores y los elementos metafísicos que pugnan contra el

pragmatismo en el discurso político, pero tampoco centrarnos en elementos puramente técnicos, pues somos seres humanos quienes hacemos la política y para quienes está destinada.

El juego que nos hemos encontrado se caracteriza por la formal ausencia de misterio en las relaciones de poder, la autonomía de las decisiones y la autorreplicación de sus ideales para legitimarse en el tiempo; dicho juego se concreta y conforma en el Estado democrático. Las bases sobre las que se asienta surgieron hace tiempo, y mientras, la realidad ha ido cambiando. Con el paso del tiempo hemos heredado un juego oxidado y al que le faltan algunas piezas.

La realidad se sobrepone al Estado democrático y a su gobernanza en la convivencia entre las personas, generando incongruencias sociales y políticas. *“En una democracia todos somos iguales ante la ley, pero la ley está lejos de cubrir todas las relaciones humanas que forman la vida social”*¹⁵³. Por mucho que el Estado democrático se expanda, actualice y autorreplique su gobernanza, todo se reduce al mismo código fuente¹⁵⁴ que lo generó.

La renovación que necesita la vida política pasa, no tanto por eliminar el Estado y la forma de vida democrática que conocemos, como sí por cambiar o actualizar el código fuente que rige la red de relaciones humanas que estructura el Estado democrático.

Las democracias contemporáneas han caído en una espiral de desmesura en su vida diaria: desmesura en el hacer, desmesura en el deshacer, desmesura de tecnicismos, y desmesura en la falta de sensibilidad humana. No queremos una vida democrática que pugne en una lucha sin cuartel por la sombra o el exceso de luz, es decir, por la dependencia y la seguridad o el exceso de autonomía, porque, parafraseando a Montesquieu¹⁵⁵, ningún poder ilimitado puede ser legitimado democráticamente, por lo menos según la vida democrática que concebimos.

Las bases de la política democrática son la diversidad de opiniones y el conflicto, y su finalidad el acuerdo entre las partes implicadas por medio del diálogo, todo ello en vistas de llegar a una solución. El mundo político contemporáneo, nuestro mundo, sigue manteniendo esas bases, pero la complejidad y la incertidumbre que lo gobiernan hacen necesario un desglose, un análisis más minucioso, de la vida política de los miembros partícipes en la convivencia democrática desde el punto de vista de los entes individuales y desde el punto de vista de los entes sociales que son los ciudadanos.

Como colectivo social que son los ciudadanos, la vida política debe responder a una serie de ideas, sean cuales sean¹⁵⁶, que permitan guiarnos en la toma de decisiones que se nos planteen a diario en nuestra convivencia rutinaria: debemos ser consecuentes con las responsabilidades de nuestros actos, debemos contextualizar nuestras acciones en el momento en que nos encontremos, debemos saber qué perspectiva tomar en nuestros actos, y debemos conocer estrategias y pautas de convivencia para con los demás y para con uno mismo. Consecuencialismo, contextualismo, perspectivismo y pragmatismo¹⁵⁷ son las pautas a seguir. En definitiva, para ser el ciudadano que las democracias contemporáneas necesitan es preciso hacer un llamamiento al realismo¹⁵⁸ político que llevamos manifestando todas estas páginas.

Como individuos autónomos que son los ciudadanos, la vida política llama a la construcción personal en la convivencia democrática basada en la asimilación de los derechos, los deberes y las responsabilidades que cada uno tiene, no solo consigo mismo, sino para con los demás. Conocer cuáles son los derechos que, como ciudadano, poseo ante los demás en el espacio político carecen de utilidad e importancia si desoímos los deberes que acarrea el vivir y participar en la convivencia democrática. En definitiva, para el ser ciudadano que las democracias contemporáneas necesitan es preciso no olvidar la responsabilidad contraída en nuestra convivencia con los demás y con nosotros mismos.

Va siendo hora de que le demos a la ciudadanía el empuje necesario para su integración en el mundo contemporáneo. Bajo cualquier caracterización jurídica, política o identitaria que se le dé a la ciudadanía debe situarse una necesaria actitud ecológica¹⁵⁹ en las acciones de cualquiera de los miembros partícipes de la convivencia democrática. Al margen de las fronteras impuestas por los diferentes estados los ciudadanos deben saber actuar, tanto dentro como fuera, de una forma responsable y realista con el mundo que tienen ante sí, porque uno no actúa solo en el mundo.

La ecología de la acción nos ayuda a percatarnos de nuestra situación en el mundo. Lejos de mantener el discurso del orden perfecto del mundo, debemos sustituirlo por lo que es: un mundo de orden que se desordena y de desorden que pretende ordenarse. Las personas son únicas, debido a la construcción personal que realizan de sí mismas, pero son uno más en el grupo formado por la convivencia social. De hecho, ni siquiera nos hacemos a nosotros mismos en un ambiente carente de relaciones con los demás. Nuestro mundo actual pone de manifiesto la incertidumbre y la complejidad que reina en él a través de la constante toma de decisiones que rige nuestras acciones. *“La acción es decisión, elección y también apuesta. En la noción de apuesta existe la conciencia de riesgo y de incertidumbre”*¹⁶⁰. Las acciones que realizamos a lo largo de nuestra vida no se dan en la nada, siempre tienen un contexto y un universo en donde interactuar¹⁶¹, y negarlo es negar no sólo el mundo que nos rodea sino la validez y la profundidad de nuestras acciones y de nosotros mismos en ese universo repleto de interacciones. *“La ecología de la acción es, en suma, tener en cuenta su propia complejidad, es decir, riesgo, azar, iniciativa, decisión, inesperado, imprevisto, conciencia de desviaciones y transformaciones”*¹⁶². La ecología de la acción es una toma de conciencia de nosotros mismos y de lo que nos rodea basado en un principio de incertidumbre que rigen el mundo y en una constante inter-relación entre las acciones de todos los que conforman el tejido social, y cuya actividad resulta útil a la hora de abordar los problemas en la convivencia con los demás.

Las repercusiones de la vida política en nuestro tiempo carecen de parangón en la historia conocida del ser humano, porque estamos en un mundo completamente distante a todo lo que se haya visto hasta ahora. Las características y consecuencias de la mundialización abren los hitos a una nueva frontera de la convivencia.

Con la distinción entre las reglas del juego democrático que hemos vivido hasta ahora, y el llamamiento de la necesidad de unas reglas nuevas para un nuevo tipo de juego democrático, no pretendemos desterrar a las arenas del olvido a nuestro pasado, aún podemos sacar enseñanzas de él, aún puede sernos útil, pero es necesario que se dejen

marcar los ritmos de la vida política a aquellos que comienzan a vivir inmersos en la última frontera que es la contemporánea convivencia democrática.

¿En qué consiste la renovación política?

La renovación del discurso político imperante en las democracias contemporáneas es una tarea que se hace más necesaria cuanto más la demoramos. Una renovación de la vida política conlleva la asimilación del tiempo y el momento en el que nos encontramos, de la reparación de los desequilibrios sociopolíticos que estamos viviendo cada vez con más virulencia, de ver en dichos desequilibrios no el problema a erradicar diluyendo a las personas en el conjunto de la masa, sino la consecuencia última de toda una forma de vida anacrónica incapaz de participar adecuadamente en la toma de decisiones necesarias para mantener la convivencia social y la gobernanza pública. ¿En qué consiste la renovación política? En la búsqueda por la recuperación de la política como el arte de la convivencia.

Hemos abierto durante demasiado tiempo la caja de Pandora y casi parece que hasta la esperanza ha huido. Los pecados de la democracia, los fantasmas que siempre han estado ahí cobran una fuerza inusitada, se encuentran amontonados en la orilla del río Rubicón a falta de un puente que los permita cruzar, y su rumbo somos nosotros. Estamos a punto de entrar en una espiral de desequilibrio que terminará destruyendo la forma de vida política de la democracia tal como la concebimos, muriendo colapsada por la magnitud del peso de sus errores. Pero aún estamos a tiempo.

Las democracias nunca pasaron de su etapa larval, nunca se ha consolidado un poso democrático en el conjunto de la sociedad que nos permita avanzar en el desarrollo de la convivencia democrática, no hay una verdadera convivencia democrática. Nunca han existido verdaderas democracias para nuestro tiempo, sino regímenes infantiles e inmaduros con tintes democráticos: democracias aparentes o incompletas, pseudo-democracias, que en muchos casos han derivado en *hipocracias*¹⁶³.

La renovación de la vida democrática no implica su destrucción y la implantación de un nuevo modelo de vida, esto no es una revolución. No queremos decir que todo cuanto se ha hecho hasta ahora no sea correcto para la convivencia democrática –¡todo lo contrario!-, sino que no podemos pensar que ya está todo hecho, que todo cuanto podíamos hacer para adecuar la democracia a nuestra época ya se hizo, que ya no hay margen de mejora posible... y eso es un error. La democracia es una amante exigente que requiere el esfuerzo de toda nuestra vida. La renovación democrática pasa por un levantamiento democrático, por un levantamiento social¹⁶⁴ que promueva el siguiente paso en nuestro desarrollo.

En algún momento de nuestro pasado reciente nos conformamos con la pasividad general en la participación de la vida política y terminamos delegando en exceso nuestra toma de decisiones en los asuntos del espacio público en otras personas, en personas que terminaron siendo ajenas a nuestra realidad y en quienes, en muchos casos, no nos vemos reflejados. Nos mantenemos con una actitud infantil en un mundo que exige de cada uno de nosotros cierto nivel de madurez. El conformismo político del pasado nos pasa factura en el presente, en una vida democrática que necesita evolucionar, que necesita dar el siguiente paso porque vive enclaustrada, incapaz de manifestarse adecuadamente ante los

problemas contemporáneos, que necesita un cuerpo donde todos quepamos, lejos de actitudes infantiles y prejuiciosas. La vida democrática necesita con urgencia dar el siguiente paso en su adecuación sociopolítica a su marco histórico.

El fenómeno de la mundialización nos ha mostrado la cara más amable de la Humanidad: que todos somos gente y que nuestras diferencias socioculturales, aunque válidas y loables, son accidentales. El fenómeno de globalización nos ha enseñado la cara más amarga de la Humanidad¹⁶⁵: que la avaricia y el orgullo de unos pocos repercute enorme y rápidamente en las vidas de todos los demás. Y sin embargo, políticamente seguimos a la deriva en un mar de pequeñas islas sólo conectadas entre sí mediante el interés económico y no por el interés humano. La renovación democrática abrirá las puertas a la última frontera de la convivencia humana, haciéndola partícipe del mundo multicultural y de relaciones humanas planetarias en el que vive.

Si queremos una auténtica renovación de la vida democrática, un verdadero cambio de paradigma político, estableciendo en su base la convivencia social, la violencia debe quedar categóricamente eliminada de cualquier planteamiento de alternativa y renovación política.

La violencia solo engendra violencia y fanatismo, y las oleadas de miedo resultantes acabarán matando cualquier posibilidad de instauración de una renovación que busque imponerse con tales medios. Una auténtica renovación de la vida democrática tiene un sinnúmero de herramientas no-violentas¹⁶⁶ a su disposición para hacerse escuchar, para manifestar su desacuerdo y su necesidad de cambio. El empleo de la violencia no es ni la última opción, es simplemente una opción que no debe contemplarse. El empleo de la violencia en la consecución de tus acciones implica la imposición de dichas acciones a los demás y, a la larga, significará la ruina de tus intenciones, por muy afables y loables que fueran.

Si la tarea que pretendemos llevar a cabo es la renovación del discurso democrático, ésta no puede verse inmersa en acciones violentas de ninguna clase porque se vería como una imposición de una cierta élite, o grupo determinado, hacia los demás miembros de la convivencia democrática, quedando deslegitimado políticamente e invalidado socialmente. Para la renovación democrática el empleo de la violencia serviría como el elemento que iniciaría un ciclo de retroalimentación perjudicial para nuestro objetivo, no sólo por ver en la renovación una imposición, sino porque haría que todos los miembros de la sociedad se encerraran tras un escudo que legitimase despechadamente las *difamadas* virtudes del discurso imperante.

Pese a que resulte errático e ineficaz para la convivencia democrática, si avasallamos con vehemencia a las personas para que tomen una decisión para la que no están preparados se cerrarán al mal ordinario en el que viven, precisamente porque no conocen otra cosa, porque nunca se ha anunciado una alternativa viable al discurso político imperante.

El escollo más grande al que nos podemos enfrentar no es la tarea de la renovación democrática, no es la recuperación de la política como el arte de la convivencia. El escollo más grande al que nos podemos enfrentar es a la tarea constante de su conservación, al mantenimiento de la intuición del discurso renovador una vez la transformación se ha

realizado: el trabajo de discusión continua requerido, porque la democracia nunca pretendió ser un sistema infalible.

Sin embargo, nos enfrentamos a un discurso con experiencia en superar adversidades, capaz de generar una unidad común en cualquiera de las contemporáneas democracias que no posee la solidaridad abstracta de cualquier alternativa renovadora. Las pseudo-democracias en las que vivimos mantienen una actitud infantil e inmadura ante cualquier elemento que pueda suponer la eliminación del *status quo* al que se aferran, por muy autodestructivo que resulte, combaten cualquier crítica con orgullo patrio. Es a una “*democracias emocionales*” a lo que nos enfrentamos, mientras que las propuestas de renovación nos conducirán a una “*democracia secular*”, del tipo que sea. En una democracia secular, con instituciones estatales imparciales, puramente normativas, y la consecución de un espacio público de actores responsables, parece complicado crear una auténtica unidad cohesionadora de la sociedad, porque carece de unos elementos emocionales, motivacionales y tradicionales. No podemos recurrir a elementos populistas, pero no debemos olvidar la faceta humana de la política.

El problema está en encontrar una unidad y una motivación sin recurrir a elementos pre-políticos y basados en creencias personales, si queremos construir una alternativa de renovación democrática debemos generar una unidad mínima que mantenga la cohesión político-social más allá de los dominios de uno mismo e integrada en la convivencia multicultural contemporánea. La cuestión es: ¿cómo? Porque el discurso al que nos enfrentamos es capaz de recurrir a una historia y un pasado común, a unos elementos motivacionales de cohesión, del que cualquier alternativa carece por el hecho de que aún no se ha puesto en práctica.

Recurrir a elementos pre-políticos y basados en creencias personales es una estrategia sucia e ineficaz para la convivencia democrática constante, pero eficaz en su cohesión a corto plazo. La unidad que buscamos debe mantener el equilibrio continuo en la convivencia democrática, pero para ello parece ineludible renunciar a la motivación en primera instancia. Hemos estado bajo el discurso contemporáneo durante demasiado tiempo, puede que con otra ropa y otra identidad, pero el mantenimiento de la cohesión del presente en detrimento de la cohesión futura es una constante de la que cuesta mucho deshacerse.

La ceguera a la que hemos estado condenados convierte en sospechoso cualquier atisbo de luz. La pieza clave que aún permanece oculta es la encargada de poner toda la maquinaria de la renovación democrática en marcha: la unidad mínima de cohesión sociopolítica, sin recurrir a elementos populistas. Una vez demos con la unidad buscada, todas las semillas de la renovación democrática darán su fruto para enarbolar una alternativa viable al agobiante discurso político imperante en la convivencia humana.

La política como el arte de la convivencia

Las personas son seres que necesitan de los demás para vivir. La convivencia se hace esencial para la supervivencia de las personas y, aún cuando la supervivencia es una necesidad cubierta, la convivencia se hace indispensable para la construcción individual y

la existencia colectiva. La necesidad de la convivencia humana es un hecho¹⁶⁷ y, ya sea por una cuestión biológica o una cuestión cultural, es una adaptación que facilita la vida de quienes se ven inmersos en ella.

Con el tiempo, la convivencia humana se ha vuelto cada vez más compleja porque la red de relaciones en la que se mueven las personas se ha hecho cada vez más extensa y profunda, requiriendo mucho más de cada uno de nosotros. Si bien es cierto que en la convivencia se producen conflictos que pueden alterar el equilibrio social, fruto de las inevitables diferencias entre las personas, se trata de errores subsanables en comparación con la alternativa: el individualismo extremo dependiente de una biología mediocre. Uno no es nadie sin los demás, es parte de algo más grande que sí mismo que lo complementa y lo da forma. Para desarrollar por completo lo que uno es necesita de la convivencia con otros seres humanos.

Las personas que dicen valerse radicalmente por ellos mismos, sin la necesidad de un marco de convivencia humana no sólo dejan de ser personas, sino que si lo fueran serían unos hipócritas, pues quien se dice *“insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre”*¹⁶⁸. Alguien insocial por naturaleza deja de ser llamado persona porque niega absurdamente su naturaleza sociocultural, la que describe cómo es más allá de su mediocre biología, la que se construye gracias a la convivencia humana. Aún en el caso en el que aceptáramos mantener su postura, su hipocresía alcanzaría proporciones titánicas, pues *“antes de poder actuar sobre el tejido social en el que vivimos, todos nosotros nos hemos formado en él”*¹⁶⁹. Si decidimos desentendernos de nuestra sociedad y convertirnos en un náufrago como Robinson Crusoe, jamás podríamos romper del todo los lazos que nos unen con el mundo en que crecimos porque, aun siendo un náufrago, Robinson Crusoe sigue siendo un caballero inglés. La insociabilidad es una elección que se gesta dentro del mundo de la convivencia, es una forma de vivir dentro de la sociedad reduciendo radicalmente la dependencia de los demás, pero esta decisión no puede ser tan extrema que nos saque el marco social porque es un mundo del cual no podemos separarnos¹⁷⁰, ya que fuera de él dejamos de ser entes con capacidad de decisión y elección. Sin la convivencia somos seres más próximos a la nada que al ser.

La organización y la administración de las tareas y de las relaciones entre las personas, y la solución de posibles conflictos derivados de la convivencia entre la amplia diversidad de opiniones y puntos de vista de las personas, es un arte que se ha ido perfeccionando¹⁷¹ con el tiempo. La convivencia necesita de un arte para existir, y la política es ese arte: la política es el arte de la convivencia.

La recuperación de esta forma de entender la política a nuestro tiempo, la necesidad de rescatar la intuición del pasado sobre la convivencia como el epicentro válido de la actividad de la vida política en las sociedades contemporáneas, es vital para fundamentar la tarea de renovación del discurso político imperante que pretendemos.

Los conflictos y los problemas de organización y administración en las sociedades actuales se recrudecen cada día que pasa porque aquellos con responsabilidad para escuchar y aquellos con capacidad para hablar legitiman con sus elecciones un discurso que genera continuas espirales de desequilibrio en el tejido sociopolítico. Priman los ideales por encima de la convivencia, sin darse cuenta de que ambas se pueden conjugar en armonía.

En la base de la política, sus elementos constitutivos, son el conflicto y la diferencia, y su meta el acuerdo, pero, ¿por qué? Los conflictos entre las personas no se dan de forma espontánea, la diversidad surge por la gran variedad de formas de entender y existir en la realidad del mundo, y el acuerdo de sus intereses solo es políticamente correcto si llega a través del diálogo. Los conflictos y las diferencias son el resultado de los desacuerdos razonables existentes en la convivencia, y parece que hemos olvidado la importancia de este hecho para la vida política.

Recuperando la política como el arte de la convivencia y adaptándola al mundo contemporáneo, con su complejidad y su incertidumbre, podremos entablar un diálogo mucho más fidedigno con la realidad en la que vivimos, pudiendo llegar a un acuerdo que incluya a todos y cada uno de los participantes en la convivencia democrática. Esta actitud solo será posible mantenerla cuando caigamos en la cuenta de que cada uno es un eslabón más de la cadena humana que nos une a todos, cuando comprendamos que no convivimos solos en este mundo, cuando advirtamos la necesidad de la ecología¹⁷² en cada una de nuestras acciones. Para poder cambiar la realidad política en la que vivimos, primero necesitamos cambiar nosotros mismos¹⁷³: necesitamos eliminar los egos y los prejuicios heredados de la ecuación de la convivencia democrática.

Vivimos bajo la apariencia de una multiculturalidad social, y es cierto que las sociedades contemporáneas están compuestas por un inmenso *collage* cultural, pero de ahí no se deriva que seamos auténticas sociedades multiculturales. El calificativo que mejor describe a nuestras actuales sociedades es la "*pluricultural*"¹⁷⁴: es cierto que hay una diversidad de culturas en una misma sociedad, pero no hay una comunicación entre sus diferentes miembros. En el momento en que no existe un diálogo entre las personas de las diversas culturales, las sociedades no pueden llamarse multiculturales.

Hablamos mucho de convivencia, pero, ¿cómo tratamos a las personas? Las sociedades contemporáneas están lejos de de una auténtica convivencia multicultural porque no existe un diálogo, no hay una comunicación entre las personas de las diversas culturas. Lo que existe es una pugna de las diferentes culturas por hacerse oír, no ya escuchar, en un espacio político que no recoge su existencia. A las culturas "*extranjeras*" se las insta a hacer un pequeño hueco, de la manera que sea preciso, para ser reconocidas por la cultura "*autóctona*" en el panorama político.

Las actuales *pluriculturas* mantienen una convivencia con las personas de diferentes culturas, es verdad, pero la convivencia que fomentan es la convivencia de la marginación y la segregación cultural¹⁷⁵, fomentan la aparición de zonas marginales, guetos, y barriadas; fomentan la intolerancia como una herramienta defensiva contra aquellos que pretenden imponer su cultura en la vida política, fomentan una lucha encarnizada por la supervivencia de las culturas sin voz; y, en definitiva, fomentan la desculturización humana en un mundo donde la multiculturalidad es un hecho.

En la base de la convivencia contemporánea encontramos una concepción de la vida en sociedad que no se corresponde con la realidad del mundo: la aceptación de la pluralidad. Legitimar la pluralidad, la existencia de cualquier idea sea del tipo que sea, como si cualquier idea fuera válida en la convivencia democrática, nos lleva a las puertas del abismo, a las puertas de la destrucción del tejido multicultural –que es una realidad-. De la

actitud de la pluriculturalidad hacia la diversidad cultural es responsable el discurso político imperante. La pluralidad de las culturas no es una actitud para relacionarlas todas ellas en el espacio político, la pluralidad de las culturas es un hecho, y la actitud frente a ese hecho en el espacio político es la tolerancia.

La tolerancia acepta la diferencia, hasta un cierto límite –el límite que imponga las leyes vigentes¹⁷⁶-, sabiendo que es incómoda, y la pluralidad acepta cualquier idea, con independencia de la que sea, siempre y cuando pueda existir un beneficio. La tolerancia permite la convivencia mientras los elementos comunes no se vean sobrepasados por las diferencias. Dentro de la tolerancia¹⁷⁷ hay un intento por encontrar elementos comunes que subsuman las diferencias para permitir la convivencia multicultural, es decir, hay un triunfo e intento de conjugación del pensamiento con la acción en el tejido de la sociedad, se promueve la solución de las causas que puedan impedir la convivencia.

Para mejorar el trato y la relación entre las diferentes personas que forman nuestras sociedades es preciso fomentar la tolerancia entre las personas con distintas identidades culturales, dentro de los límites de la propia convivencia. Poner fin a la marginación y la desculturización, transformar las actuales sociedades *pluriculturales* en auténticos centro de multiculturalismo, es posible porque aún estamos a tiempo de reconducir el desarrollo de la convivencia democrática, y para lograr esto es necesario renovar el discurso político que impera en nuestras vidas. La tolerancia y el interés por establecer una comunicación con los demás representan los elementos distintivos para la convivencia multicultural que necesitamos en las sociedades de nuestros días.

La convivencia entre las personas no siempre es la misma, dicho de otro modo, las relaciones que mantenemos con las diferentes personas que nos rodean y que configuran nuestra red social¹⁷⁸ son asimétricas. La asimetría se produce porque con cada persona de nuestra red social mantenemos una interacción diferente¹⁷⁹, tenemos hacia ellos distintas responsabilidades sociales y afectivas, el interés que manifestamos para profundizar en nuestro conocimiento hacia ellos cambia con cada persona. La asimetría en las relaciones sociales permite establecer una clasificación, priorizar la importancia que sentimos hacia los demás, y la que los demás muestran con nosotros.

De modo análogo a cómo funciona en las relaciones sociales humanas, en el mundo de la política podemos establecer una serie de niveles convivenciales, o niveles políticos¹⁸⁰ de la convivencia, en cada uno de los cuales existen diferentes deberes, derechos y responsabilidades, tanto para con uno mismo como para con los demás, lo que genera relaciones naturalmente asimétricas¹⁸¹ en relación a un nivel con otro.

Entendemos que son seis los diferentes niveles políticos existentes en la convivencia humana contemporánea, teniendo cada uno de ellos una serie de características diferenciadoras con respecto a los demás:

1. Primer nivel: *nivel doméstico*
2. Segundo nivel: *nivel cotidiano*
3. Tercer nivel: *nivel cultural*
4. Cuarto nivel: *nivel nacional o nivel estatal*
5. Quinto nivel: *nivel supra-nacional*
6. Sexto nivel: *nivel mundial*

El *nivel doméstico* representa el primer nivel político de convivencia humana, está constituido por el bloque familiar en el cual el individuo crece y establece sus primeras relaciones sociales. El origen de este nivel es puramente accidental –pues uno nunca elige donde nace-, haciendo de los primeros pasos de las personas en el mundo de la convivencia algo casual. Lo aprendido en el primer nivel son las primeras herramientas de nuestro *background* personal que nos servirá para comenzar a movernos dentro del tejido social. Al comienzo de este primer nivel, los deberes, los derechos y las responsabilidades; son apenas perceptibles y solo afectan al núcleo familiar. Sin embargo, cuanto más nos introducidos en los niveles superiores de la convivencia más repercuten en nuestros quehaceres de los niveles inferiores, aportando nuevas formas de abordar los problemas o introduciendo nuevas obligaciones. Conforme avanzamos en nuestra construcción personal desecharemos y adquiriremos distintas herramientas que nos permitan establecer nuestra red de relaciones. El *nivel doméstico* representa el comienzo del viaje de la convivencia.

El segundo nivel político de convivencia humana es el *nivel cotidiano*. En este segundo nivel se encuentran las relaciones sociales que manejamos con más asiduidad: amigos, conocidos, compañeros de trabajo. Los primeros pasos en el segundo nivel comienzan a depender cada vez más de las elecciones personales de cada uno, y menos de circunstancias accidentales. Los deberes y los derechos que tenemos con nuestros diferentes amigos, conocidos o compañeros de trabajo, dependerá del interés y del grado de responsabilidad que tengamos con ellos, dando lugar a un considerable espacio de ensayo-error en la convivencia con los demás. Lo aprendido en el *nivel cotidiano* es el resultado de las primeras interacciones más allá del núcleo familiar, donde se ponen de manifiesto los primeros atisbos de convivencia fuera de las “*obligaciones consanguíneas*”, donde comenzamos a construirnos verdaderamente a nosotros mismos.

El *nivel cultural* representa el tercer nivel político de convivencia humana, y está constituido por todas las diferentes identidades culturales de todos los individuos que forman mi red sociopolítica –incluso las mismas propias-. En este tercer nivel se ponen de manifiesto ciertos elementos que me unen socioculturalmente con los demás, y que enfatizan diferentes partes de mi construcción personal en la vida de convivencia y en el espacio público. Las responsabilidades que me unen a ellos, los deberes y derechos que llevo a cabo, comienzan a tener un mayor grado de repercusión en mis decisiones, y la capacidad para errar en la convivencia, aunque permitida, queda considerablemente reducida y con mayor trascendencia. El *nivel cultural* simboliza el nivel máximo de construcción de uno mismo¹⁸².

A partir de este punto, la importancia del factor social de las personas queda rebajada por el factor político¹⁸³. La construcción que cada persona hace de sí misma debe aprender a convivir, siendo políticamente consciente de la existencia de un desacuerdo razonable, con los demás; pero eso no debe mermar mi convivencia. Los niveles posteriores representan una lucha por legitimar la validez de la construcción personal de cada uno en el espacio público, sin salirse nunca de los límites marcados por la propia convivencia, y la validez de su voz en la participación y en la toma de decisiones en la vida política.

El cuarto nivel político de convivencia humana, también llamado *nivel nacional* o *nivel estatal*, representa el nivel de convivencia existente en un Estado. Los miembros

participantes en esta convivencia no son vistos tanto como actores sociales, sino como actores políticos en el espacio público –pese a que puedan entenderse como sinónimos-. Los deberes, los derechos, y las responsabilidades de cada individuo están reflejados en la ley –más allá de la cual, y sin ser acciones punibles, se trata de cuestiones supererogatorias que corren a cargo de cada uno-. La característica principal de este *nivel nacional* es la existencia de un marco sociopolítico de referencia en el cual todos sus miembros tienen voz y desde el cual se llevan a cabo las principales labores políticas: el espacio público.

Los niveles quinto y sexto son, podríamos decirlo, niveles de ficción, porque la existencia de una auténtica convivencia humana en estos niveles es un ideal mitificado. Lo más parecido que encontramos en el marco sociopolítico contemporáneo son los organismos y las instituciones que tienen jurisdicción y capacidad de opinión en diferentes niveles nacionales. Sin embargo, el factor de unión de estos organismos e instituciones es puramente económico y privadamente interesado, y no está basado en la intención¹⁸⁴ de mantener una relación de convivencia entre grupos humanos más allá de las fronteras estatales.

Por una parte, el *nivel supra-nacional* sería el quinto nivel político de convivencia humana e, idealmente, representa la puesta en común de un marco de convivencia para el desarrollo de cada individuo de cada Estado, con independencia de las diferencias aparentes de cada uno y de las fronteras políticas. Este quinto nivel uniría a las personas bajo condiciones históricas y geográficas considerablemente comunes, representando el paso previo antes de alcanzar el último nivel de convivencia posible.

Por otra parte, el *nivel mundial* sería el sexto y último nivel político de convivencia humana e, idealmente, representa la última frontera posible ahora mismo de convivencia: la convivencia entre todos los seres humanos. La convivencia en este nivel, se establecería al margen de cualquier distinción sociocultural que puedan tener las personas, dejando como último límite la tierra que nos une a todos. El único elemento común que nos haría falta para mantener esta convivencia mundial sería el que todos compartimos: la humanidad de la que todos somos partícipes con independencia de nuestro color de piel, raza, creencia, elección sexual, e identidad cultural. Todos somos gente, y eso es lo único que debería importar en la convivencia global.

Nuestra tarea de renovación política, la que consideramos necesaria para las sociedades y la vida política contemporánea, la encontramos haciendo hincapié en el *nivel nacional* de convivencia humana. Y si bien, nuestra intención ideal sería la renovación del discurso político en el *nivel mundial*, somos conscientes de que la labor más importante que podemos realizar ahora mismo comienza en nuestra cotidianidad, cambiando lo que esté en nuestras manos cambiar para poder llevar a cabo una auténtica convivencia democrática.

Sin embargo, para poder lograr la ansiada renovación política necesitamos encontrar la esquiwa pieza clave, el *ánima*, que aún se nos atraganta y con la que todos los componentes del organismo renovador se articularán para llevar a cabo una alternativa viable al contemporáneo discurso político. Necesitamos una unidad mínima de cohesión sociopolítica, sin recurrir a elementos populistas, pero, ¿cuál?

4. Conclusión

"*Sé el cambio que quieras ver en el mundo*"

Mohandas Gandhi¹⁸⁵

Todos somos gente, todos tenemos un habitar común, un ser-en-el-mundo, aunque tengamos diferente *suelo*. El hogar donde habitamos es el mismo para todos, y todo hogar está compuesto por diversas habitaciones, diversos *suelos*. Ese habitar en un lugar común genera una convivencia y es la base para constituirnos en sociedad, en la vida política, en la creación del espacio público.

Hemos visto cómo eran los ideales y las herramientas que las modernas democracias han brindado a la convivencia en su estado de creación prístina y con su fuerza originaria. Hemos visto cómo los pecados de la democracia, los fantasmas que siempre han estado observándonos, se manifiestan con virulencia en la vida política contemporánea y su porqué. Hemos visto cómo la convivencia que experimentamos está salpicada *por doquier* de desequilibrios que amenazan con su ruina, fruto de la acumulación de un sinnúmero de errores y malas decisiones. Hemos visto cómo es necesario recuperar la idea de la política como el arte de la convivencia para renovarnos sin morir en el intento. Sin embargo, aún nos queda algo por ver: el elemento central de todo nuestro planteamiento, y su unidad mínima de cohesión que le dé significado e impulso.

Dentro del *nivel nacional*, en el que se engloba el grueso del planteamiento de nuestra alternativa al discurso imperante en la política contemporánea, el espacio público¹⁸⁶ es su elemento central, representando la característica principal de la política como el arte de la convivencia.

El espacio público es el lugar metafórico donde, mediante el diálogo y la tolerancia, se buscan soluciones, acuerdos, para los conflictos generados por el desacuerdo razonable

existente entre las diferencias generadas en la convivencia. El espacio público está compuesto idealmente por sujetos desnudos en ideologías de pretensiones hegemónicas y de creencias impositivas, y envueltos por un ambiente de laicidad y a-confesionalidad idóneo para que todos sus miembros puedan hablar y ser escuchados. Los sujetos partícipes¹⁸⁷ serían, a la vez, individuos y miembros de una colectividad, serían sujetos autónomamente responsables de sus decisiones y sus consecuencias. Cualquier ego personal o herencia prejuiciosa quedaría categóricamente eliminada de la ecuación de la vida política.

Al espacio público le complementa el espacio privado, regido por la vida que cada uno quiera llevar. La relación entre ambos no es de contrarios, sino de complementarios. Las decisiones sociales y las identidades culturales que cada uno elija en su construcción personal complementan su existencia como actor del espacio público, no se opone a él. No hay una pugna entre los dos espacios, solo una limitación mediante la ley. En el espacio público se tolera y debe respetarse toda conducta e identidad cultural, en definitiva, todo espacio privado, pese a que pueda ser vista por los demás como perversa o errónea, siempre y cuando no perjudique en el desarrollo vital de forma autodestructiva o sea ilegal.

El espacio público debe proporcionar los elementos necesarios y suficientes para posibilitar la búsqueda de la realización personal, la construcción de uno mismo, la responsabilidad social hacia mis conciudadanos, y la respuesta a los problemas surgido de la convivencia cotidiana.

La importancia del espacio público para la vida política que creemos necesaria en las sociedades contemporáneas está en que, a partir del espacio público, se generan, administran y gestionan, todos los elementos y herramientas políticas que permiten el diálogo en favor de alcanzar un acuerdo. El espacio público es la base del sistema de retroalimentación de la vida política.

El espacio público es el nuevo tablero del juego de la convivencia democrática, es la actualización del código fuente de la vida política contemporánea que consideramos necesaria para adecuarlo a las características de complejidad, incertidumbre y multiculturalidad que constituyen nuestro mundo, y a las necesidades de la acción circunscritas en una perspectiva ecológica y sistémica que permitan su existencia equilibrada con el resto de la realidad del mundo.

No todos los elementos, los ideales y las herramientas de nuestra propuesta de renovación podrían ser viables sin la existencia de una unidad que los cohesionase a todos ellos, dándole su forma y su fuente de energía. La unidad, que hasta ahora nos era esquiva, se encontraba escondida a plena vista. La solución resultó ser tan obvia y evidente, estaba tan imbricada en nosotros, que fue el último sitio donde podíamos mirar.

La unidad buscada no era ni histórica, ni social, ni política, ni emotiva, ni económica, ni subjetiva, ni basada en una creencia, ni cultural, ni siquiera existencial. Parafraseando al más famoso detective de ficción, Sherlock Holmes, cuando todas las opciones posibles han sido eliminadas, lo que quede, por muy improbable que parezca, será lo que estábamos buscando. La unidad mínima necesaria para la cohesión de la convivencia democrática, sin recurrir a elementos populistas y pre-políticos, resultó ser una unidad referencial¹⁸⁸.

¿Qué encontramos bajo las múltiples descripciones realizables del ser humano?, ¿qué tienen en común todas y cada una de las personas que existen y existirán en el mundo? La unidad referencial que buscamos se encuentra en la respuesta a esta pregunta realizada de dos maneras diferentes. ¡Somos gente! Todas las personas tienen la misma referencia: todos son seres humanos y cualquier diferencia es meramente aparente y accidental.

La unidad referencial que necesitamos para resolver el rompecabezas de la alternativa renovadora del discurso político imperante en la vida política contemporánea estará en aquella capacidad que muestre a las personas en una necesaria igualación para que surja la política, para que surja el diálogo en el arte de la convivencia, con independencia de toda diferenciación accidental. La unidad referencial que buscamos es la *equidad*.

Por encima de cualquier diferencia cultural, racial, natural, sexual, y de cualquier clase que se nos ocurra, en la vida social consideramos que todo ser humano es igual¹⁸⁹. Las diferencias aparentes entre todos los seres humanos no deben ser motivo de discriminación o segregación porque bajo cada una de esas diferencias se encuentra un ser humano, una persona cuya existencia y elecciones tienen la misma validez que las mías.

La equidad es la base social desde la que parte toda nuestra concepción de la vida política. La igualación humana en el espacio público es necesaria para la aparición de la política, como el resultado a la cuestión por la preservación humana gracias a la convivencia. La igualación humana a través de la equidad representa el elemento mínimo necesario y deseable si se quiere vivir en una sociedad democrática, con independencia de cualquier distinción natural y cultural aparente, porque es más aquello que no une y por lo que podemos luchar junto, que aquellos que nos separa.

Toda la estructura de lo que podría ser nuestra formulación de alternativa renovadora de la vida política está plasmada en estas páginas. Solo nos quedaría conocer un último detalle, no sería un nuevo elemento presentado a última hora, sino más bien la posible actitud que mantuviera el espíritu renovador y motivacional más allá de los primeros acuerdos: necesitamos que un optimismo existencial sea la actitud que ondee en lo alto de la convivencia democrática.

El optimismo existencial del ser humano está en ser conscientes de nuestra desnudez y de nuestra condición naturalmente vacía para poder trabajar en nosotros, en nuestro hacernos continuo, a través de la acción. El optimismo no está en la caracterización emocional de un momento puntual de nuestra vida, sino en el conjunto del proyecto de nuestra vida. El optimismo aparece ante la sobreposición del abismo existencialista que nos puede hacer caer fácilmente en el nihilismo más desgarrador, responsabilizándonos de las consecuencias de nuestros actos: de las que podamos prever y de las que no. El optimismo existencial le resta hipocresía y gana credibilidad ante el reflejo de nuestro ser-en-el-mundo.

La actitud política que debemos mantener en el espacio público es un reflejo de este optimismo existencial: se basa en mostrar esa misma responsabilidad personal en nuestras acciones y nuestras decisiones en el espacio público. Debemos darnos cuenta de que tenemos unos derechos que son inseparables de nuestros deberes para con los demás actores del espacio público democrático. Tanto aquellos actores que tienen la capacidad de escuchar como aquellos actores que tienen la capacidad de hablar en el espacio público

deben ser blanco y modelo de transparencia y corrección público, evitando así el cretinismo y la desidia política.

Teniendo todos los elementos listos para embarcarnos en el reto de la renovación del discurso político contemporáneo imperante, solo el tiempo será juez, jurado y verdugo de nuestro intento de reformulación de la convivencia democrática, dejándonos a la espera de que las palabras trasciendan su sentido más allá de las fronteras del papel.

Las palabras son palabras y, como se dice coloquialmente, se las lleva el viento. Las acciones son lo que valen, porque son lo que permanece en el tiempo, porque son en el tiempo. Si escribo estas palabras es para que algún día, éstas u otras ideas de renovación de la vida política sean escuchadas y tenidas en cuenta para que, mejor antes que después, se lleve a cabo la necesaria renovación en la convivencia humana.

El reto que se presenta ante nosotros es tan mayúsculo como necesario, aún nos queda mucho por hacer. La renovación de la democracia, la creación y la manutención del espacio público, es un reto de proporciones titánicas que solo está en nuestras manos.

La conclusión que extraigo es que la convivencia democrática es el mayor de los retos, es un reto antropológico.

5. Anexos

- ANEXO I: La perspectiva sistémica

El conocimiento de la realidad está demasiado diseminado por la cantidad ingente de disciplinas, siempre crecientes y siempre especializándose, que el ser humano ha desarrollado. Con el fin de mostrar que todas ellas provienen de una misma inquietud, pese a la separación y a la especialización que entre ellas existen, necesitamos recurrir a una estructura, un mapa conceptual que nos permita tener una visión de conjunto, no ya de las diferentes disciplinas, sino la del propio conocimiento: la perspectiva sistémica.

La noción de "*perspectiva sistémica*" procede de la Teoría General de Sistemas, esbozada por Ludwig von Bertalanffy a mediados del siglo XX. Sin embargo, nuestras consideraciones están más centradas en conocer la estructura interna del sistema de conocimiento y no tanto su funcionamiento externo, es decir, ahora no nos interesa en el cómo sino en el porqué; para lo cual seguiremos las aproximaciones de Evandro Agazzi, que conjugaremos con las nuestras propias, como una perspectiva conceptual de la teoría de sistemas.

El hecho de ver el conocimiento en su conjunto como un sistema¹⁹⁰ –nos referiremos a este conjunto como "*esfera del saber*"¹⁹¹ –, nos da la posibilidad de poseer un instrumento de representación de los procesos que suceden en su interior. La *esfera del saber* está compuesta por una serie de esferas interiores, o subsistemas, relacionadas entre sí de modo tal que la intervención directa sobre alguna de ellas reconduce y altera el sistema en su totalidad, y poseen, a la vez, un grado suficiente de autonomía, con respecto al resto de esferas, que mantiene su diferencia específica. Las características de autonomía e interrelacionalidad configuran la identidad de toda esfera interior. A través de este marco teórico-conceptual podemos describir y explicar los procesos a partir de los cuales obtenemos conocimientos de la realidad a una escala global, evitando así la compartimentación y el aislamiento del saber.

Gran parte de la relevancia del conocimiento que adquirimos está en hacerse las preguntas adecuadas y para responder a estas preguntas es necesario no sólo producir un conocimiento que intente ser lo más riguroso, objetivo y eficaz posible, sino divulgarlo para poder ampliarlo y lograr aplicaciones técnicas, porque ante todo el saber en una actividad humana. Éstas son las funciones de la *esfera del saber*.

Este sistema teórico, construido por el ser humano y para el ser humano, no posee un fin directo, sino que por la intencionalidad que pone el propio ser humano en el sistema lo reorganiza constantemente, haciendo que su finalidad sea relativa. La posibilidad de adaptación constante, la apertura a nuevos conocimientos y la interacción dinámica de los distintos subsistemas son tres cualidades fundamentales que constituyen la *esfera del saber*.

El funcionamiento de la *esfera del saber* se explica en dos niveles interrelacionados de procesamiento: el primer nivel afecta a la circulación del conocimiento dentro del propio sistema, dicho movimiento se produce a través de un mecanismo de retroalimentación o *feedback*, que puede ser positivo o negativo; y el segundo nivel afecta al tráfico del conocimiento, si el tráfico es del exterior al interior del sistema tenemos un movimiento

de *input*, si el tráfico es del interior al exterior del sistema tenemos un movimiento de *output*. Mediante estas interacciones y este movimiento de la *esfera del saber* se busca optimizar¹⁹² el conocimiento que sale de él.

Las interacciones del sistema con el medio que lo rodea ya hemos visto que pueden ser de dos tipos: *input* u *output*. Los *input* que entran en el sistema pueden ser o bien solicitudes, o bien apoyos, o bien obstáculos, y ayudan al sistema a estar en constante dinamismo; y los *output* son las propias funciones que tiene el sistema: producir un conocimiento que intente ser lo más eficaz, riguroso y objetivo posible, y divulgarlo para poder ampliarlo y lograr aplicaciones técnicas. Estas interacciones surgen como una reacción final, produciendo modificaciones en el sistema ante ciertos impulsos que amenazan con destruir su equilibrio. A estos impulsos les daremos el nombre de “*tensiones*”. Las tensiones pueden provenir del interior del sistema debido principalmente a la tirante relación entre la tradición y la crítica, y el aparente antagonismo entre la simplicidad y la precisión. Así mismo, desde el exterior del sistema también pueden provenir una gran cantidad de tensiones. Ya sean interiores o exteriores, la respuesta del sistema ante las tensiones que lo afecten van a ir en la línea de realizar las modificaciones necesarias, bien en el propio sistema, bien en el entorno, para restablecer o mantener el equilibrio armónico entre la dinámica por la que se rigen los diferentes subsistemas que conforman la *esfera del saber*.

La capacidad del propio sistema para autorregular sus tensiones habituales la denominaremos “*capacidad homeostática*”. Las tensiones habituales son aquellas que resultan beneficiosas para la salud del sistema, pero que provocadas en exceso se vuelven perjudiciales para sí mismo, pudiendo llegar a acabar con él. Las tensiones internas que hemos mencionado, a saber: tensión entre la tradición y la crítica, y tensión entre la simplicidad y la precisión; valen para que la *esfera del saber* se mantenga como los anillos de Saturno: en el tiempo y siempre jóvenes. Después de todo, y siguiendo las enseñanzas de Karl Popper (1985), todo conocimiento es refutable hasta que se demuestre lo contrario.

El movimiento del conocimiento dentro de la *esfera del saber* se produce a través de ciclos de retroalimentación, también conocido como *feedback*. Mediante estos mecanismo de *feedback* es como todo el sistema se encuentra en continua comunicación: lo que sucede en un subsistema termina afectando, directa o indirectamente, a cualquier otro subsistema y, en definitiva, a toda la *esfera del saber*. Cuando los mecanismos de *feedback* resultan provechosos para el desarrollo del conocimiento y para el global del sistema hablamos de que son positivos, y si, por el contrario, los ciclos de retroalimentación resultan contraproducentes y deterioran el funcionamiento del sistema decimos que son negativos. En la búsqueda de la optimización del conocimiento se aboga por mecanismos de *feedback* positivos.

Empleando como idea guía esta concepción sistémica de los procesos de los que se obtiene conocimiento tenemos una visión mucho más clara y eficaz del funcionamiento de las distintas disciplinas y de cómo todas ellas, pese a su diferenciación aparente, están destinadas a satisfacer la morbosa curiosidad del ser humano por conocerlo todo.

- ANEXO II: La teoría de la avalancha

El peor enemigo del ser humano termina siendo, a la larga, el propio ser humano y, no es necesario, pero muchas veces conviene protegerlo de sí mismo y de sus creaciones. Con el fin de mostrar un principio de precaución con respecto al trabajo y a las elaboraciones humanas necesitamos recurrir a una estructura, a un mapa, a un sistema de seguridad y control que nos permita desarrollar la última defensa antes de que un sistema se colapse irreversiblemente. Para ello recurriremos a la teoría de la avalancha.

La “teoría de la avalancha” procede de una teoría semioculta y fantasmagórica desarrollada a comienzos y puesta en marcha durante toda la segunda mitad del siglo XX, basándose en modelos estadísticos de la matemática aplicada. Sin embargo, nuestras consideraciones están más centradas en describir qué es y cómo funciona, dentro de una perspectiva sistémica entendiéndola como un complemento de ésta, la teoría de la avalancha, aplicándola y empleándola como un medio de seguridad y de control de un sistema concreto.

El origen de la teoría de la avalancha la encontramos dentro de las interacciones de las relaciones entre los estados, es decir, dentro de la política internacional, para mantener o alinear los designios políticos de los demás a uno propio. Con ella se buscaba crear cambios geopolíticos y socioeconómicos atendiendo a una forma de concebir la política, empleando como herramienta motora y descubridora la matemática aplicada y los modelos estadísticos. ¿Cómo podemos crear o impedir un cambio de régimen o entrar en guerra con un país determinado? Esta teoría se desarrolló ante la visión de que si un país determinado entra dentro de un determinado sistema político termina arrastrando a otros de su área a la misma ideología, y el miedo que suscita esto dentro de las relaciones políticas internacionales, es decir, ante el hecho de un cambio en el *status quo* se busca evitar un contagio que termine con él.

La teoría de la avalancha se centra en encontrar un hecho pequeño, insignificante, y casi irrisorio que desencadene hechos paulatinamente más grandes hasta poner en tela de juicio los cimientos de un modelo político. De la misma manera que una bola de nieve se desliza por la ladera de una montaña y va creciendo conforme desciende. La teoría de la avalancha busca tirar la ficha precisa de dominó para que todo se desmorone. Así mismo, la teoría de la avalancha vale para encontrar e identificar posibles puntos débiles de antemano dentro de un modelo y así corregirlos y evitarlos a tiempo. Se trata de una teoría que puede funcionar como herramienta política tanto ofensiva como defensiva.

Tocando una pieza clave, por pequeña y nimia que sea, se pueden originar una gran catarsis en los diferentes campos que afectan al ser humano: economía, sociedad, política, educación, cultura. Hay que buscar, dentro del modelo, cambios sencillos y que, a primera vista, parecen difíciles de ordenar dentro de una vorágine que pueda devenir en situaciones irreversibles y apocalípticas.

A partir de esta visión de la teoría de la avalancha nos serviremos de ella para complementar la perspectiva sistémica. Nos desharemos de todas las connotaciones políticas desde la que fue originariamente creada para quedarnos con un enfoque más profundo y abstracto con vistas a emplearla como herramienta de seguridad y de control de un sistema frente a las posibles fricciones, enfrentamientos, y tensiones que surjan en

su interior entre los distintos subsistemas y que, por las razones que sean, no puede subsanar porque supera su capacidad homeostática. Emplearemos la teoría de la avalancha para prevenir posibles puntos de conflicto y mantener la cohesión de la unidad del sistema, evitando que devenga en un bucle de catástrofes que terminen con él.

A la teoría de la avalancha empleada como complemento y herramienta de seguridad y control de un sistema la llamaremos "*efecto Pandora*", en homenaje al mito griego. Un sistema está compuesto por una serie de subsistemas interiores relacionados entre sí de modo tal que la intervención directa sobre alguna de ellos reconduce y altera el sistema en su totalidad, poseyendo, a la vez, un grado suficiente de autonomía con respecto al resto de subsistemas y manteniendo su diferencia específica. Cuando las tensiones naturales que posee un sistema sobrecargan las relaciones que existen entre los distintos subsistemas sobrepasando la capacidad homeostática para regularse interiormente es cuando se recurre al efecto Pandora para subsanar el conflicto y devolver al sistema a la normalidad.

La teoría de la avalancha no se debe confundir con una argumentación de pendiente. Un argumento basado en la teoría de la avalancha utiliza hechos y un protocolo de actuación frente a las consecuencias que esos hechos tienen sobre el contexto en que se da. Mientras que el argumento de la pendiente se basa en creencias y en las consecuencias que se creen que pueden suceder siguiendo una cadena causal y apoyándose en hecho descontextualizados. A la hora de ayuda en el control y la seguridad de un sistema no podemos basarnos en creencias y consecuencias sin contexto, sino ver en los hechos que mueven el sistema sus consecuencias previsibles, siendo prudentes con lo inesperado, para evitar que éste se desmorone.

El efecto Pandora actúa como la herramienta de seguridad última de un sistema envolviéndolo para mantener su unidad cuando las tensiones controladas sobrepasan su posibilidad de autorregeneración y de recuperación del equilibrio homeostático mientras se regenera. Para que el efecto Pandora funcione de forma óptima es importante que se tengan en cuenta los contextos y antecedentes, tomándolos como no baladíes, de cada uno de los frutos del trabajo y el esfuerzo humano. La imagen de la caja de Pandora con la función de guardar la esperanza es la que mejor se asemeja a la función del efecto Pandora con respecto a lo que guarde el sistema. Cuando los errores se descontrolan actúa Pandora.

Por lo tanto, la teoría de la avalancha, dentro del efecto Pandora, se entiende como una teoría que describe la interconexión de un sujeto dentro de un sistema en órbita con el resto de sujetos que lo forman y la complejidad de sus relaciones. Resulta que si un sujeto colapsa o falla en el sistema, de tal manera que descompensa la balanza del equilibrio homeostático que el sistema acepta, arrastrará a todos los componentes del sistema hasta colapsarlo por completo.

- ANEXO III: Antropología filosófica (a la espera de un título mejor)

El ser humano se encuentra en su adolescencia. No es un niño, pero tampoco es un adulto, es un híbrido más próximo a la nada que al ser. Está inmerso en la vorágine de sus propias y destructivas emociones, porque todo en lo que creía, inocente y crédulamente, ha desaparecido, y está en esa dolorosa fase de asimilación de toda una cantidad ingente de información que no logra procesar: el mundo de la Verdad ha muerto.

Los peores años de la vida los representa la adolescencia. Esta época no pasa con el tiempo, de este momento vital se sale con un suceso que nos hace ver el mundo, nos devuelve a él, nos ubica por entero en él; un suceso a modo de latigazo que lo despierta de no parar de quejarse por todo y porque sí. El ser humano deja de ser un niño malcriado, anodino y consentido cuando la angustia entra en su vida, cuando se da cuenta de la existencia de la muerte como una realidad efectiva y final de la vida, pero no una realidad cualquiera, sino como su realidad última. Aprender a vivir con ella es se tarea porque, aunque no quiera, es lo que da sentido a cada momento de la vida.

La infancia es la máscara que oculta esta noble verdad, la máscara que elimina la muerte de la ecuación de la vida y hace que el tiempo pase lento y tedioso, que los días sean eternos y, a la vez, las experiencias demasiado poco enriquecedoras porque carecen de un sentido que otorgarlas. La presencia consciente de la muerte hace que el tiempo pase rápido, vertiginoso e ineludible, pero a cambio permite saborear y paladear hasta la náusea cada una de las experiencias vitales, así el mundo se vuelve un lugar mortal por necesidad, enriquecedor y lleno de posibilidades, está lleno de todo menos del propio tiempo. La vida con la muerte tiene sentido. La muerte es lo que da sentido auténtico a la vida.

El ser humano está en un momento prístino de su formación, comienza a hacerse consciente de que ya nadie más que él puede ser el auténtico dueño de las riendas de su vida. Sin embargo, para logra esto hay que trabajar diariamente en uno mismo, hay que motivarse constantemente porque la vida con la muerte es infinitamente mejor que creer que vivimos en la ignominia de un valle de lágrimas. Vivir así es vivir en la ignominia. Vive como tú creas conveniente, se lo que eres, pero selo con pasión.

El ser humano quiere cambio, ansía tener libertad porque se considera atado por viles matones, pero no ve más allá. Sólo busca el cambio, pero ¿pero por qué?

El ser humano es como el hombre para el cual, tras más de media vida matándose a trabajar como un animal, su vida pierde todo el sentido porque no tenía un auténtico proyecto de vida. Necesita un proyecto basado en sus propios y auténticos intereses, pero acabó viviendo el proyecto de otro, que en uno mismo se vuelve inauténtico. Quería cambio y quería un cambio hacia la verdad, pero en el fondo pensaba que el idílico e infantil mundo en el que vivía no se iba a ver afectado, y si lo hacía siempre podría dar marcha atrás... ¡mentira! ¡No te puedes deshacer de algo una vez lo conoces! ¡No hay marcha atrás! Si se quiere conocer cómo es el mundo se tiene que aceptar sus consecuencias, tanto si gustan como si no... Eso es madurar.

No hay nada que esté más lejos de la realidad que mantener una actitud hipócrita e infantil ante la vida. Es cierto que el cambio elimina para siempre la apodicticidad en nuestra vida,

pero esa apodicticidad es algo falso, ese apoyo de certeza absoluta y seguridad se pierde... se diluye en la realidad, porque nunca existió. Y como nada es como el ser humano quería, ¡oh!, pobre de nosotros. Entonces, ¿por qué quiere ser tratado como un adulto cuando aún piensa como un niño?

El ser humano quiso saber la verdad, y ahora que la sabe quiere volver a la inocencia, porque en la mentira vivía mejor, porque el mundo de Caos, el mundo primigenio, es demasiado duro para unos seres criados en la estulticia que aún a día de hoy se creen el centro del Universo, y cuya idea de valor y fortaleza es empuñar un arma y recurrir con vehemencia a la brutalidad, la violencia y la barbarie.

Si de verdad el ser humano quiere avanzar en este mundo incierto debe construir unos fundamentos sobre los que apoyarse. Empero, quedarnos en este punto equivaldría a volver a los dogmáticos proyectos modernos que buscaban la Verdad a través de la Unidad y mediante la objetivación del mundo. El ser humano debe construir imágenes para vivir en el mundo, pero a sabiendas de que son imágenes. No podemos olvidar que la imagen representa al mundo, a nuestra visión del mundo, pero que no es el mundo. La consciencia sobre las representaciones que haga del mundo delimita, por un lado, evitar el retroceso al pensamiento fosilizado y, por otro lado, avanzar bajo puntos de control para crear nuestro propio sentido de vida.

Sabiendo que los apoyos del ser humano son personales y su validez está forzada por su finitud, el desarrollo del proyecto de vida debe hacerse con independencia de cualquier estímulo externo que intente inautenticarlo. Así, con esta actitud frente al mundo, se puede desarrollar una fundamentación temporal de los principales protagonistas que subyacen en las relaciones humanas, mientras los problemas sigan siendo los mismos que motivan esta solución. El telón se levantará para el segundo acto, y seremos el autor y el principal protagonista de la obra que es nuestra vida, a sabiendas de lo que eso significa.

Para realizar todo este trabajo es necesario manejar una noción de “*ser humano*” y de “*vida*” que no manejamos porque no tenemos. Las cosas sustanciales no son accidentales y las cosas accidentales no son sustanciales. No manejamos ningún concepto de nada, porque nos da miedo hablar de ello. El miedo a la mirada eclesiástica y escolástica, el miedo al qué dirán, el miedo a oponerse al “*se...*”. Tenemos que construir una noción, a sabiendas de que es una construcción, que esté por encima de cualquier cultura, religión o ideología, que esté por encima de la inter·todo del pensamiento, pero no lo hacemos... NO lo hacemos. Pero, ¿por qué?, y ¿cómo?

El ser humano tiene que evitar la cadena del odio y para romperla es necesario la construcción de qué es el ser humano y, la subsiguiente, noción de “*vida*”. La antropología filosófica, en su tendencia artística, es la solución y crear su concepto fundamental y fundacional la salida del problema.

Tendríamos que dejar de lado nuestras diferencias en pro de la construcción de algo común, pero ¿no caeríamos en el dogmatismo de que pretendemos huir?, ¿una construcción a tan gran escala no representa un proyecto babélico? La clave está en la actitud constructiva, que se contrapone a cualquier noción impositiva.

¿Qué pensar ante el aborto o la eutanasia?, ¿qué subyace bajo esas capas de ostracismo vital? En todas nuestras aseveración de la vida hay una concepción del ser humano y de la vida, hay una preconcepción de cómo somos. Para nosotros la vida es una construcción, y como tal – como construcción constante y con un enfoque hacia adelante- no se puede definir sin destruir su fuerza y originalidad, su proyección siempre hacia adelante.

¿Por qué detener la vida de un ser en potencia? O, ¿por qué poner fin a una vida en acto? La muerte es siempre el fin del camino, y concienciarse de ello –aceptando el corte, independientemente de lo que pueda haber más allá- nos hace ver que hay una vida antes que tiene que vivirse, porque antes de la muerte no hay otra cosa que hacer. Sin embargo, si la construcción no puede llevarse a cabo, no puede continuarse, o no hay posibilidades de empezarla porque los primeros compases de la construcción van a ser despreciativos, entonces, ¿por qué vivir si no va a desarrollarse el proyecto de vida, si las relaciones que nos constituyen nos ven como algo peyorativo, como algo que no debería estar ahí, como algo que ya es inauténtico antes de existir?

Aún si damos vida a un ser cuya intención primigenia es inauténtica, a la larga es contraproducente para la propia existencia, porque se le condiciona al abismo desde la niñez. Si no se le va a poder asegurar una existencia auténtica a través de los primeros lazos, o se destierra del mundo, o se busca a quienes deseen facilitar los compases de la sinfonía de la vida.

El ser humano, la vida, la muerte, el mundo; son algo más que palabras, son proyectos en constante realización, son las formas más auténticas de existencia. Con ellos debemos hacer lo imposible: definirlos, a sabiendo de que son construcciones temporales, sin eliminar ni petrificar su fuerza y originalidad.

Nuestro enfrentamiento es contra aquellos que nombran las cosas como algo que no son, pues han abusado tanto del concepto a todos los niveles que no quedan ni los restos con los que los depravados se consuelan, sólo se ve la tenue sombra de lo que fueron, dejando para la posteridad un estereotipo vacío. Al definir un concepto tan auténtico, al delimitarlo dentro de un mundo objetivado, se destruye su esencia, se acaba con la fuerza creadora y original que posee por ser constantemente en el mundo.

El ser humano es el ser que existe siendo, que no se agota en el mundo, sino que surge a partir de él. Es el cazador que muere matando, en el sentido más artístico de la palabra. El siendo del ser humano es su esencia, su existencia, su proyecto de vida que continuamente está desarrollándose. Eso caracteriza al ser humano auténtico, al ser humano que frente a la adversidad se crece superando cualquier obstáculo y es el artista de su vida.

Nelson Mandela, alguien que, pese a haber sufrido en su propia piel las atroces barbaridades de las que los hombres son capaces y haber experimentado la mayor de las inautenticidades de la vida, sabe lo que es el honor a la vida, alguien que es consecuente y responsable con sus actos, alguien que afirma el mundo aceptándolo, alguien que sabe todo esto es un ser humano auténtico. Donde Nelson Mandela es el prototipo, el rey Manases es el peor de los parásitos mundanos, la pusilanimidad hecha carne, que traicionó sus creencias y su forma de vida, que se hizo siervo voluntario para mantener su estilo de vida, y que destruyó todo en cuanto creía y a todos a quien debía proteger; todo por un

poder falaz e inservible que no le mantuvo en vida, y mucho menos le fue de utilidad en la muerte.

La vida es el proyecto que construye el ser humano en su estancia en el mundo, es el camino con el que encontramos nuestro sentido, nuestra razón de ser, la vida es, a la vez, un quiero y un siendo, es lo que se muestra, pero también lo que podría ser, es el combustible inagotable donde el ser humano es siendo.

Lo importante, lo auténtico, de la vida no es llegar al final, sino recorrer su camino. Es en el camino donde la vida se construye, donde el ser humano se encuentra a cada instante consigo mismo. El viaje vital por el camino misterioso de cientos de direcciones es lo que nos espera, y es en un punto de ese viaje y de ese camino donde se encuentra nuestro hogar, un hogar cálido que nos acoge, al cual podemos regresar y que puede ser, incluso, nuestro propio viaje: ésta es la mayor aventura que jamás será contada, la aventura de nuestra propia vida. Como Dean Moriarty y Sal Paradise, todo está por descubrir y sólo al final del camino podremos relatar nuestras aventuras.

La muerte, pese a su importancia, su significación y el sentido que da a la vida, no necesita de una profunda definición. La muerte es esa amante esquiva que nos lleva a la destrucción, es la *femme fatale* que cuanto más cerca se encuentra más sentido, y a la vez, más morbo y temor adquiere la vida. La muerte es, en definitiva, el final inequívoco del camino y de nuestro viaje.

Ante la salvedad de la angustia de la presencia de la muerte, uno sabe cuando su construcción está llegando a su fin. Hablamos de un momento casi mágico donde el juego del abismo parece triunfar frente a la voluntad, pero es un momento de debilidad que debe superarse de inmediato con la idea de desear un final digno de nuestro proyecto de vida, bien descansando, bien en un último ejercicio de la voluntad –el más puro, auténtico y sincero de todos los que podemos desear- como una muestra de arte puro, firmando nuestro lienzo que una vez fue blanco, fue nada. Sólo el ser fuerte y auténtico elige el momento de su muerte.

El mundo es el escenario de las mil y una posibilidades donde sucede nuestra vida, donde el proyecto del ser humano cobra su auténtico sentido, porque es el único *lugar* donde todo es, donde todo puede ser, donde todo será de una manera, y donde nada puede ser de otra manera, una vez se hace siendo. En la nada es donde todo es posible, donde lo imposible se hace fáctico, y donde no necesita vivir el ser auténtico. El mundo es el ámbito de la posibilidad afectiva, donde todo es sueño y los sueños son.

Ante la muerte, y su vorágine nihilista, hay que decir sí a la vida, porque es en la muerte donde la vida cobra la importancia supina que verdaderamente tiene. Si de verdad queremos honrar a los muertos de nuestra vida, nuestro deber para con ellos está en recordarlos tal y como fueron, tal y como nos impactaron y se impregnaron en nosotros, y no en resignarse por su pérdida. El recuerdo que dejamos en los demás nos permite vivir más allá de nuestra propia vida... y ahí es donde encontramos la auténtica inmortalidad, la permanencia de nuestro proyecto de vida más allá, incluso, que nosotros mismos.

Esta es mi verdad, pero no es más certera que la de cualquier otro. Mi verdad constituye una más de entre todas las verdades, es un dios entre dioses. Mi pensamiento, según lo

escribo, en parte va perdiendo su fuerza, comienza a egiptizarse, y sólo con mi muerte se petrificará con el nombre de Filosofía. Seguir construyendo mi vida es seguir construyendo mi pensar, y mientras posea la voluntad de querer vivir seré lo que quiera entre el común de los mortales. Todo cuanto he dicho debe considerarse desde la más absoluta vacuidad, porque mi intención no es crear, sino remover la esencia del crear. Creerme o no es un problema que ya no me concierne, yo ya estoy en paz conmigo mismo... o no.

- ANEXO IV: Los Métodos de la Acción No-Violenta¹⁹³

MÉTODOS DE PROTESTA Y PERSUASIÓN NO-VIOLENTAS

- Declaraciones formales

1. Discursos públicos
2. Cartas de oposición o de apoyo
3. Declaraciones de organizaciones e instituciones
4. Declaraciones públicas firmadas
5. Declaraciones de acusación e intención
6. Peticiones de grupo o masivas

- Comunicaciones con un público más amplio

7. Lemas, caricaturas y símbolos
8. Banderas, carteles y pancartas
9. Volantes, folletos y libros
10. Periódicos y otras publicaciones
11. Discos, radio y televisión
12. Escritura en el cielo y en la tierra

- Representaciones de grupo

13. Diputaciones
14. Premiaciones burlescas
15. Cabildeo de grupo
16. Piqueteo
17. Elecciones burlescas

- Actos públicos simbólicos

18. Despliegue de banderas y colores simbólicos
19. Usar símbolos en el vestido/vestir atuendos simbólicos
20. Oración y culto
21. Entrega de objetos simbólicos
22. Desvestirse en público

23. Destrucción de las propias pertenencias

24. Luces simbólicas

25. Exposición de retratos

26. Pintura como protesta

27. Nuevos letreros y nombres

28. Sonidos simbólicos

29. Reclamaciones simbólicas

30. Gestos groseros

- Presión sobre los individuos

31. Acoso a funcionarios

32. Mofa de funcionarios

33. Fraternalización

34. Vigilias

- Drama y música

35. Sátira y burlas

36. Interpretaciones teatrales y musicales

37. Canto

- Procesiones

38. Marchas

39. Desfiles

40. Procesiones religiosas

41. Peregrinaciones

42. Desfile de vehículos

- Tributo a los muertos

43. Duelo político

44. Funerales burlescos

45. Funerales-Manifestaciones

46. Homenajes en tumbas/cementerios

- Asambleas públicas

- 47. Asambleas de protesta o de apoyo
- 48. Mítines de protesta
- 49. Mítines de protesta encubiertos
- 50. Tomar un lugar usándolo para enseñar

- Separación y renuncia

- 51. Abandonar un lugar (irse caminando)
- 52. Guardar silencio
- 53. Renunciar a un premio
- 54. Volver la espalda

MÉTODOS DE NO-COOPERACIÓN SOCIAL

- Ostracismo de personas

- 55. Boicot social
- 56. Boicot social selectivo
- 57. No acción a lo Lisístrata
- 58. Excomunió
- 59. Interdicto

- La no-cooperación en eventos sociales, costumbres e instituciones

- 60. Suspensi3n de actividades sociales o deportivas
- 61. Boicot a eventos sociales
- 62. Huelga estudiantil
- 63. Desobediencia social
- 64. Retirarse de instituciones sociales

- Retirarse del sistema social

- 65. Quedarse en casa
- 66. No-cooperaci3n personal (completa)
- 67. Abandono por parte de los trabajadores

- 68. Santuario
- 69. Desaparición colectiva
- 70. Protesta de emigración (hijrat)

METODOS DE NOCOOPERACIÓN ECONÓMICA (1) BOICOT ECONÓMICO

- Acción de los consumidores

- 71. Boicot por consumidores
- 72. No consumo de bienes boicoteados
- 73. Política de austeridad
- 74. Retención de alquileres
- 75. Negarse a pagar el alquiler
- 76. Boicot nacional de consumidores
- 77. Boicot internacional de consumidores

- Acción de trabajadores y productores

- 78. Boicot de trabajadores
- 79. Boicot de productores

- Acción de intermediarios

- 80. Boicot de suministradores y de los que trasiegan con esos bienes

- Acción de dueños y administradores

- 81. Boicot de comerciantes
- 82. Negarse a dejar o a vender su propiedad
- 83. Cierre patronal (Lockout)
- 84. Negarse a recibir ayuda industrial
- 85. "*Huelga general*" de comerciantes

- Acción de dueños de recursos financieros

- 86. Retirar depósitos del banco
- 87. Negarse a pagar estipendios, deudas y asignaciones
- 88. Negarse a pagar deudas o intereses

- 89. Recortar fondos y créditos
- 90. Negarse a pagar impuestos
- 91. Negarse a aceptar dinero del gobierno

- Acción por parte de los gobiernos

- 92. Embargo doméstico
- 93. Lista negra de comerciantes
- 94. Embargo de vendedores internacionales
- 95. Embargo de compradores
- 96. Embargo del comercio internacional

MÉTODOS DE NOCOOPERACIÓN ECONÓMICA (2) LA HUELGA

- Huelgas simbólicas

- 97. Huelga de protesta
- 98. Abandono rápido del trabajo (huelga relámpago)

- Huelga agrícola

- 99. Huelga de campesinos
- 100. Huelga de trabajadores agrícolas

- Huelga de grupos especiales

- 101. Huelga de jornaleros reclutados
- 102. Huelga de presos
- 103. Huelga de artesanos
- 104. Huelga de profesionistas

- Huelgas industriales ordinarias

- 105. Huelga de un establecimiento
- 106. Huelga de la industria
- 107. Huelga de solidaridad

- Huelgas restringidas

- 108. Huelga de algunos de los obreros a un tiempo

109. Huelga de trabajadores en una sola planta por tiempo definido

110. Huelga de manos caídas

111. Huelga de estricto apego al reglamento

112. Reportarse "*enfermo*"

113. Huelga por renuncia

114. Huelga limitada

115. Huelga selectiva

- Huelgas de varias industrias

116. Huelga generalizada

117. Huelga general

- Combinación de huelga con cierre económico

118. Hartal (paro colectivo)

119. Cierre económico

MÉTODOS DE NO-COOPERACIÓN POLITICA

- Rechazo de la autoridad

120. Negar o retirar la obediencia

121. Negarse a dar apoyo público

122. Literatura y discursos que aboguen por la resistencia

- No-cooperación de los ciudadanos con el gobierno

123. Boicot de los cuerpos legislativos

124. Boicot de elecciones

125. Boicot de funcionarios y empleados del gobierno

126. Boicot de los departamentos, agencias y otras oficinas del gobierno

127. Retirarse de las instituciones educativas de gobierno

128. Boicot de las organizaciones dependientes del gobierno

129. Negarse a ayudar a los agentes de coacción del gobierno

130. Quitar señales y marcadores de su lugar

131. Negarse a aceptar a los funcionarios designados

132. Negarse a disolver instituciones existentes

- Alternativas a la obediencia de parte de los ciudadanos

133. Cumplimiento lento y de mala gana

134. No·obediencia cuando no hay una supervisión directa

135. No·obediencia popular

136. Desobediencia encubierta

137. En una asamblea o en un mitin, negarse a dispersarse

138. Ocupar un lugar sentándose

139. No·cooperación con el reclutamiento o la deportación

140. Esconderse, escaparse, usar identificaciones falsas

141. Desobediencia civil a leyes "*ilegítimas*"

- Acción del personal del gobierno

142. Negarse selectivamente a ser asistido por auxiliares gubernamentales

143. Bloqueo de las líneas de mando o de información

144. Buscar evasivas y obstruir

145. No·cooperación administrativa general

146. No·cooperación judicial

147. Ineficiencia deliberada y no·cooperación selectiva por parte de los agentes de coacción

148. Amotinamiento

- Acción gubernamental nacional

149. Evasiones y demoras casi legales

150. No·cooperación por parte de unidades gubernamentales constitutivas

- Acción gubernamental internacional

151. Cambios en la representación diplomática y otros

152. Demora y cancelación de eventos diplomáticos

153. Retención del reconocimiento diplomático

154. Romper las relaciones diplomáticas

- 155. Retirarse de las organizaciones internacionales
- 156. Negarse a pertenecer a organizaciones internacionales
- 157. Expulsión de organizaciones internacionales

MÉTODOS DE INTERVENCIÓN NO-VIOLENTA

- Intervención psicológica

- 158. Quedarse a la intemperie
- 159. Ayunar
 - a) Ayunar para presionar moralmente
 - b) Huelga de hambre
 - c) Ayuno de satiagraha
- 160. Juicio al revés
- 161. Acoso no-violento

- Intervención física

- 162. Entrar y sentarse
- 163. Entrar y quedarse de pie
- 164. Entrar montado
- 165. Meterse a tropel
- 166. Meterse golpeando o empujando
- 167. Entrar rezando
- 168. Incursión no-violenta
- 169. Incursión aérea no-violenta
- 170. Invasión no-violenta
- 171. Inserción o intervención no-violenta
- 172. Obstrucción no-violenta
- 173. Ocupación no-violenta

- Intervención social

- 174. Establecer nuevos patrones sociales

- 175. Sobrecargar las instalaciones
- 176. Tardarse a propósito para completar un trámite
- 177. Entrar y hablar
- 178. Teatro de guerrilla
- 179. Instituciones sociales alternativas
- 180. Sistema alternativo de comunicaciones

- Intervención económica

- 181. Huelga al revés
- 182. Huelga de quedarse en el sitio
- 183. Ocupación no-violenta de tierras
- 184. Desafiar cercas, rejas, etc.
- 185. Falsificación políticamente motivada
- 186. Operación comercial excluyente
- 187. Apropiación de fondos
- 188. Provocar una baja o caída económica
- 189. Auspicio selectivo
- 190. Mercado alternativo
- 191. Sistema alternativo de transporte
- 192. Instituciones económicas alternativas

- Intervención política

- 193. Sobrecargar el sistema administrativo
- 194. Revelar la identidad de los agentes secretos
- 195. Buscar el encarcelamiento
- 196. Desobediencia civil de las leyes “*neutrales*”
- 197. Seguir en el trabajo pero sin colaborar
- 198. Soberanía dual y gobierno paralelo

6. Bibliografía

Agazzi, Evandro. "La responsabilidad de la ciencia en un planteamiento sistémico", en *El bien, el mal y la ciencia: las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1996.

Aristóteles. *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*. Editorial Gredos. Madrid. 2008.

Aristóteles. *Política*. Editorial Gredos. Madrid. 2008.

Arteta, Aurelio (ed.). *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia*. Alianza Editorial. Madrid. 2008.

Azorín. *Antonio Azorín*. Editorial Orbis. Barcelona. 1982.

Belaval, Yvon (Ed.). *Historia de la Filosofía: la filosofía en el siglo XX*. Editorial Siglo XXI. Madrid. 1983.

Bertalanffy, Ludwig von. *Perspectivas en la teoría general de sistemas: estudios científico-filosóficos*. Alianza Editorial. Madrid. 1986.

Bertalanffy, Ludwig von. *Teoría general de sistemas*. Fondo de Cultura Económica. México. 1976.

Bertalanffy, Ludwig von; Ross Ashby, William; Weinberg, Gerald M (y otros). *Tendencias en la teoría general de sistemas* (Ed. Klir, George J.). Alianza Editorial. Madrid. 1984.

Bobbio, Norberto. *Igualdad y felicidad*. Editorial Paidós. Barcelona. 1993.

Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Editorial Paidós. Barcelona. 1992.

Dunn, John. *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)*. Editorial Tusquets. Barcelona. 1995.

Epicuro. *Obras completas*. Editorial Cátedra. 2011.

Fei Zi, Han. *El arte de la política (Los hombres y la ley)*. Editorial Tecnos. Madrid. 2010.

Flahault, François. *Le Crépuscule de Prométhée*. Editorial Mille et Une Nuits. París. 2008.

Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Editorial Siglo XXI. Madrid. 2009.

Habermas, Jürgen. "Modernity versus Postmodernity", en *New German Critique, Número 22: Special Issue on Modernism*. 1981. Págs. 3-14.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus. Madrid. 1989.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo* (Tr. Helena Cortés y Arturo Leyte). Edición electrónica de Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. 1946.

Kant, Immanuel. "Fundamentación para una metafísica de las costumbres", en *Obras completas de Immanuel Kant (volumen II)*. Editorial Gredos. Madrid. 2010.

- Kapuściński, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2007.
- Kerouac, Jack. *En el camino*. Editorial Anagrama. Barcelona. 1989.
- Lechte, John. *50 pensadores contemporáneos esenciales: del estructuralismo al posthumanismo*. Editorial Cátedra. Madrid. 2010.
- Lyotard, Jean-François. *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1987.
- Machado, Antonio (Ed. Oreste Macrí). *Poesía y prosa (Tomo II: poesías completas)*. Editorial Espasa-Calpe. Madrid. 1989.
- Mann, Thomas. *La muerte en Venecia*. Editorial Planeta. Barcelona. 1977.
- Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Editorial Akal. Madrid. 2010.
- Marcos, Alfredo. *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010.
- Marx, Karl. *Las crisis del capitalismo*. Editorial Sequitur y Viento Sur. Madrid. 2009
- Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 2007.
- McLuhan, Marshall. *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XX*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2002.
- Mill, John Stuart. *De la libertad, Del gobierno representativo, La esclavitud femenina*. Editorial Tecnos. Madrid. 1965.
- Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Editorial Edaf. Madrid. 2004.
- Monstesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Cartas persas*. Editorial Cátedra. Madrid. 1997.
- Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Francia. 1999. [Versión PDF]
- Pales, Marisol. *Historia Universal Espasa*. Editorial Espasa. Navarra. 2004.
- Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. Editorial Tecnos. Madrid. 1985.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Editorial Austral. Madrid. 2011.
- Schumpeter, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Editorial Folio. Barcelona. 1984.
- Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Editorial Katz. Buenos Aires. 2007.
- Shakespeare, William. *Hamlet*. Biblioteca Virtual Universal [Versión PDF].
- Sharp, Gene. *La lucha política no-violenta* (Tr. Jaime González Bernal). Ediciones Chile América CESOC. Santiago de Chile. 1988. [Versión PDF]

Stephens, John. *Retelling Stories, Framing Culture: Traditional Story and Metanarratives in Children's Literature*. Editorial Routledge. 1998.

Thom, René. *Estabilidad estructural y morfogénesis: Ensayo de una teoría general de modelos*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1997.

Thom, René. *Parábolas y catástrofes*. Editorial Tusquets. Barcelona. 1985.

Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Editorial Guadarrama. Madrid. 1969.

Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012.

Vallespín, Fernando. "Política y teoría política", en *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*. Número 1. Noviembre 2011.

Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad: nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona. 1998.

Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación*. Editorial Paidós. Barcelona. 1991.

Vattimo, Gianni. *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. Editorial Paidós. Barcelona. 2004.

Notas

¹ El comienzo de este prólogo es un sencillo homenaje a la obra “*Capitalismo, socialismo y democracia*” y a su autor: Joseph Alois Schumpeter. Aunque si bien no soy capaz de compartir y secundar muchas de sus tesis, sí me influyó por su metodología, claridad y exposición de los hechos.

² “*Lo que importa en todo ensayo de prognosis social no es el sí o el no que compendia los hechos y argumentos conducentes a tal conclusión, sino estos mismos hechos y argumentos, que son los que contienen todo lo que hay de científico en el resultado final. Todo lo demás no es ciencia, sino profecía. En análisis, ya sea económico o verse sobre otras disciplinas, nunca puede dar lugar más que a una exposición acerca de las tendencias existentes en un modelo que ha sido objeto de observación. Y éstas no nos dicen nunca lo que sucederá al modelo, sino solamente lo que le sucedería si continuasen actuando lo mismo que habrían actuado durante el intervalo de tiempo abarcado por nuestra observación y si no entraban en juego otros factores. “Inevitabilidad” o “necesidad” no pueden significar nunca más que esto*”.

[Schumpeter, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Editorial Folio. Barcelona. 1984. Pág. 95]

³ En este punto estableceremos una distinción entre “*revolución*” y “*levantamiento*” que resultará crucial para entender nuestra propuesta de renovación.

Una revolución implica un cambio abrupto en el paradigma social que afecta a todas las estructuras de la vida humana (política, economía, cultura, historia, educación), implicando la destrucción de toda la forma de vida anterior.

Para nosotros un levantamiento es la toma de conciencia de la necesidad de un cambio en nuestra forma de vida, es la llamada de atención a la renovación –sin la necesidad de destruir el modo de vida del que procedemos–, es la lucha por llevar a cabo esa necesaria renovación de la vida política mediante firmes convicciones, dentro de los límites de la democracia. Un levantamiento sería la puesta en escena del jiu-jitsu político propuesto por Gene Sharp para la consecución de un cambio renovador de la vida política, reconociendo la necesidad de una convivencia democrática pero no de la forma en que se llevó hasta ahora.

[Ver *La lucha política no-violenta* de Gene Sharp y el Anexo 3]

⁴ ¿Cuál es el bien común? Aquel que mantenga el equilibrio en la convivencia humana, dentro de los desacuerdos razonables permisibles.

⁵ Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Editorial Paidós. Barcelona. 1992. Pág. 337.

⁶ El tiempo de caída de una democracia es inversamente proporcional al tiempo de vida de sus instituciones y organismos.

⁷ La segunda mitad del siglo XX supuso para Latinoamérica el resurgimiento de una tradición caciquesca que nunca había abandonado el continente: la dictadura militar de Augusto Pinochet en Chile entre 1973 y 1990, la dictadura autodenominada Proceso de Reorganización Nacional de Jorge Rafael Videla en Argentina entre 1976 y 1981, la dictadura militar de Alfredo Stroessner en Paraguay desde 1954 hasta 1989, la dictadura cívico-militar de Uruguay entre 1973 y 1985, la dictadura de Fulgencio Batista en Cuba desde 1952 hasta su derrocamiento en 1959 –gracias a la revolución cubana– con la posterior instauración del “*paraíso socialista*” de los hermanos Castro –primero Fidel y ahora Raúl– que dura hasta el presente, la dictadura denominada Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas de Juan Velasco Alvarado en Perú entre 1968 y 1975, la dictadura de Anastasio Somoza en Nicaragua desde 1936 hasta 1956 –estableciendo una dinastía familiar en el gobierno hasta 1979–, la dictadura de Gustavo Rojas Pinilla en Colombia entre 1953 y 1957.

⁸ A partir de la descolonización de África, tras la Segunda Guerra Mundial, los países africanos se han visto envueltos en la cotidianidad de dictaduras, regímenes, guerras civiles y golpes de estado, que aún hoy continúan o han sido suprimidas hace muy poco tiempo.

Robert Mugabe en Zimbabwe, Omar al-Bashir en Sudán, Isayas Aferweki en Eritrea, Muamma al-Qaddafi en Libia, Teodoro Obiang en Guinea Ecuatorial, Mswati III en Swazilandia, son

alguno de los ejemplos contemporáneos que, con la excepción de Muamma al-Qaddafi, siguen “gobernando” hoy en día.

⁹ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 180.

¹⁰ Aquí entenderemos *humanización* desde una perspectiva omniabarcante y no tan egocéntrica, aunque sí partiremos de ella, por desconocimiento de un concepto mejor. Además de que sólo el ser humano ha sido capaz de romper con este ciclo natural de las cosas que venimos relatando, que nosotros sepamos.

La *humanización* de los seres vivos es la progresiva vida más allá de la mera supervivencia, que lleva al desarrollo de ciertas capacidades y una concienciación, más o menos acertada y precisa, de nuestro punto en el *collage* del mundo.

¹¹ Dentro del animal humano hay quienes abogan por una relación más cercana y estrecha con la Naturaleza, pese a que no puedan recuperar su natural condición de miembros del ciclo natural de las cosas. La clave está no en tener más sino en aprovechar mejor de lo que se dispone.

Estos animales humanos se jactan de su opulencia con respecto a los demás animales humanos no por maximizar los recursos de que disponen, sino por saber optimizarlos.

¹² A la larga, más de lo que hoy podemos concebir en el futuro, la ruptura que generó el ser humano con la dinámica de la Naturaleza condenará todo lo que conocemos. La ruptura supuso la aparición de un virus que poco a poco se ha ido haciendo con el control y pudriendo las relaciones de tiempo y poder existentes, subyugándolas a su propia necesidad y destruyéndolas.

Si no se remedia, el ser humano tiene la clave de su propia autodestrucción. De hecho, no sólo la suya, sino también la de todo aquello que lo rodea. El ser humano es un ser arrastrado por su dualismo oncológico: en su existencia está el cáncer que lo exterminará, por un lado, y a todo cuanto conoce y rodea, por otro. El ser humano es lo que mejor que le ha pasado a la conciencia de-uno-mismo, y lo peor que le ha pasado al mundo natural.

¹³ Puede ser, y de hecho ocurre con mucha frecuencia, que durante el ejercicio del poder los polos sean ocultados como parte de una estrategia, pero el hecho de que se hagan invisibles no quiere decir que desaparezcan y se vuelvan de nuevo inconscientes (como en el poder natural). La conciencia sobre el poder es, para el ser humano, una cuestión irreversible.

¹⁴ Las lecciones de Gene Sharp son un buen ejemplo de resistencia cívica no-violenta. [Ver Anexo 3]

¹⁵ De un profesor aprendí que habría dos formas extremas y metafóricas de vivir en sociedad: siguiendo a Antón Chéjov, o siguiendo a William Shakespeare. En las obras de Chéjov todos los personajes no están satisfechos del todo pero conviven y están vivos. En las obras de Shakespeare todos los personajes buscan tener la razón y buscan imponerla, y todos ellos acaban muertos.

¹⁶ "El pasado es un buen recurso en el que podemos valernos con el fin de tomar decisiones para el futuro, pero no dicta nuestras elecciones"

Frase del líder político Nelson Mandela durante el cinco de abril de 2013 a través de su cuenta oficial de Twitter.

¹⁷ La Teoría Política contemporánea se encuentra, salvo honrosas excepciones, en su mayoría inmersa en una *cierta deriva* sobre su objeto de estudio: la política. Como expresa Fernando Vallespín: "Ha provocado que hoy se echen en falta teorías que tengan la capacidad de ofrecer un diagnóstico sobre lo que pasa en la política actual". La Teoría Política parece incurrir en una *actitud metateórica* en el estudio de la política, centrándose en el estudio de otras teorías, en realizar *observaciones* y *observaciones de observaciones*, y con la creciente especialización de las disciplinas de conocimiento parece difícil la regresión a *análisis conceptuales más pegados a la realidad*. Esta actitud metateórica ha llevado a la inmersión de la Teoría Política en un ciclo

de retroalimentación negativa, propiciando que en la actualidad haya una “ausencia de relevancia pública”. Alejarse del objeto de estudio de la Teoría Política, la ha llevado a un distanciamiento de la propia realidad que pretendía estudiar.
[Vallespín, Fernando. “Política y teoría política”, en *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*. Número 1. Noviembre 2011. Pág. 28]

¹⁸ Un cómico británico llamado Sacha Baron Cohen conocido por una serie de películas que, en clave humorística, hace una considerable crítica a algunas características de las sociedades occidentales contemporáneas: la cultura, la sociedad, o la política. En su última película, “*El Dictador*” (2012), hace una interesante e irónica reflexión sobre las democracias occidentales, ilustrando perfectamente con el ejemplo de Estados Unidos la deriva a la que está sometido el ideal democrático en la actualidad:
“¿Por qué son ustedes tan anti-dictadores? Imagínense que América fuera una dictadura: podrían hacer que un 1% de la población tuviese todas las riquezas de la nación, podrían “ayudar” a que sus amigos ricos lo fueran aún más reduciendo sus impuestos y sacándoles del apuro cuando apostaran y perdieran, podrían ignorar las necesidades de los pobres en salud y educación, la prensa parecería libre pero en realidad estaría controlada en secreto por una persona y su familia, podrían pinchar teléfonos y torturar a prisioneros extranjeros, podrían manipular las elecciones, podrían mentir sobre por qué van a una guerra, podrían llenar sus cárceles de un grupo racial en particular y nadie se quejaría, podrían usar los medios de comunicación para asustar a la gente y hacer que apoye políticas que van en contra de sus intereses. Ya sé que para los americanos os resulta difícil de imaginar, pero por favor inténtelo”.

¹⁹ La distinción entre europeos y no-europeos se encuentra en que los primeros, entendiéndose como un conjunto de personas y no como un lugar en concreto, son los precursores de los actuales modelos de democracia, mientras que los segundos conocen las actuales democracias como un elemento de la colonización y el imperialismo que, en muchos casos, ha sido impuesto sin generar un movimiento de concienciación social democrático. Por esta razón, que existan zonas del mundo ajenas a Europa que pidan el establecimiento de un auténtico sistema democrático dice mucho a favor de la democracia.

²⁰ Los movimientos espontáneos de “*indignados*” que suceden en casi todos los países democráticos, y en muchos que no lo son, se balancean entre la fina línea del regeneracionismo político y el populismo desmedido. Lo único seguro parece ser el descontento ante una forma de gobierno que decepciona a una parte importante y sustancial, en número, de la población.

²¹ “*El realismo no se opone ni al idealismo ni a la política que se inspira en objetivos morales. Va más allá de los binomios que forman el inmovilismo conservador y el voluntarismo ciego, la resignación pasiva y la ensoñación ingenua. Sólo este realismo corresponde a la vocación política*”.
[Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 191]

²² Entendemos la “*deconstrucción*” más allá de la propuesta textual literaria de Jacques Derrida. Nuestra intención es buscar en la Historia reciente los ideales que motivaron las democracias modernas y contemporáneas, pretendiendo analizarlos con su fuerza originaria – pérdida con el paso del tiempo y el abuso de su empleo- y releyéndolos en su conjunto bajo una nueva luz.

Del mismo modo que cuando hablamos no pensamos en los códigos gramaticales –que son inconscientes-, cuando actuamos en el mundo no pensamos en los códigos epistemológicos. Actuar como *arqueólogos del saber* en esta deconstrucción histórica de los ideales democráticos nos ayuda a recuperar la posibilidad conceptual de analizarlos con su fuerza originaria.

Mantener y tomar de forma considerablemente *sui generis* e intuitiva la *deconstrucción* de Jacques Derrida y la metodología arqueológica de Michel Foucault –en su obra “*La arqueología del saber*”- nos proporciona una estrategia válida para conocer los límites del pensamiento en

un determinado momento histórico donde se fraguaron los ideales políticos con los que hoy convivimos.

²³ Para conocer a alguien resulta más efectivo ver cómo actúa para saber cómo piensa, que escuchar decir cómo piensa e intuir cómo actúa.

²⁴ Mediante una justificación razonada y aceptando los presupuestos de cada uno de los demás regímenes políticos posibles para la gobernanza humana se puede comprobar que, por lo menos en el plano teórico y al margen de toda experiencia vivencial, cualquier forma de gobierno resulta validable para la gobernanza política.

²⁵ Ante la falta de un mejor concepto que nos parezca –a sabiendas de que existen palabras que se acercan a lo que estamos observando- que exprese la actitud personal de algunos individuos en la convivencia diaria a aceptar abrirse al diálogo para alcanzar una razonable convivencia cotidiana entre todos antes que caer en la barbarie de la violencia y la imposición, con independencia del régimen político en el que vivan, recurriremos al concepto de “democrático”.

²⁶ “*La ecología, tal y como la conocemos en la actualidad, todavía no es más que una ecología restringida, ya que se limita a tomar en consideración el ser humano como organismo físico vivo en la tierra. La ecología general piensa la cultura y la sociedad como la ecología piensa ya nuestro medio ambiente físico, y por lo tanto se interesa por las condiciones de la existencia psíquica, por su vulnerabilidad y la de los ecosistemas sociales*”.

[Flahault, François. *Le Crépuscule de Prométhée*. Editorial Mille et Une Nuits. París. 2008. Págs. 285-286]

²⁷ Los revolucionarios, tanto los colonos británicos como los franceses, tenían una visión idealizada de la vida política clásica, y en la contemporaneidad somos nosotros quienes idealizamos a esos mismos revolucionarios. A la hora de tomar sus ideas no se basaban en sus actos, sino en sus reflexiones y propuestas políticas, ya que los actos para la vida política los realiza cada uno en el tiempo que le toca vivir.

²⁸ Autores como Baruch Spinoza y John Locke son dos ejemplos de defensores de idearios democráticos y liberales, respectivamente, si bien no tanto de un régimen democrático a expensas de cómo lo entendemos actualmente, antes de la llegada de la tropa ilustrada al escenario principal del pensamiento.

²⁹ Se trata de un debate aparcado para las páginas siguientes al ejercicio deconstructivo.

³⁰ McTeigue, James. *V de Vendetta*. 2006.

³¹ La democracia entendida como una forma de gobierno directa no siempre era vista con buenos ojos porque se creía que rápidamente se podía transformar en una tiranía ejercida por una masa irracional y fácilmente influenciada, pero cada vez se hacía más clara la necesidad de integrar a toda la población en la vida política para evitar una tiranía de tipo dictatorial u oligárquica.

El problema que subyace a este miedo por la democracia se encuentra en considerar al pueblo que la integra como una masa despótica, como una multitud irracional, y no como un conjunto de individuos preocupados por solucionar los problemas de la vida política.

³² La posición del representante político se da en términos de méritos naturales y no heredados, como sí sucedía en Gran Bretaña, permitiendo que cualquier ciudadano tenga la posibilidad formal de acceder a esta aristocracia política “*natural*”.

³³ La aparición del censo como herramienta política no es algo nuevo, pero sí llevaba tiempo sin ser empleada dentro del marco político, pues antes el acceso a la vida política estaba reservada para los monarcas y los nobles, y con suerte a algunos burgueses. La reintroducción del censo supone tener un registro de todos aquellos que tienen acceso a la vida política por

haberse abierto a una cantidad de gente nunca vista antes y que, en teoría, abarca a toda la población.

³⁴ Peña Echeverría, Francisco Javier. “La democracia en su Historia” en *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia* (Ed. Aurelio Arteta). Alianza Editorial. Madrid. 2008. Pág. 75.

³⁵ Siguiendo a Isaiah Berlin y Norberto Bobbio la libertad quedaría caracterizada como una libertad “positiva”.
[Bobbio, Norberto. *Igualdad y felicidad*. Editorial Paidós. Barcelona. 1993. Pág. 103.]

³⁶ Siguiendo a Isaiah Berlin y Norberto Bobbio la libertad quedaría caracterizada como una libertad “negativa”.

La mejor explicación de lo que es la libertad “negativa” me la dio un profesor al comparar esta forma de entender la libertad con el sistema de circulación vial: una persona en su automóvil es libre de ir donde quiera, pero no puede ir por donde quiera para llegar a su destino, debe abstenerse de hacerlo porque en la carretera conviven con él más conductores que también quieren ir a su destino. Por esa razón, aunque alcanzará su destino tiene que darse cuenta de que el resto de los conductores tiene el mismo derecho a llegar donde quiera. Para que todo el mundo pueda alcanzar su destino se crea un sistema de normas que todos acatan. De este modo no se resta libertad de destinos a los conductores, se resta libertad de movimiento arbitrario por el bien de todos. Si uno incumple las normas viales de tráfico será sancionado, pero eso no significa que no sea libre de ir donde quiera, sino que su libertad se verá en entredicho por haber interferido en la libre circulación de los demás conductores.
[Ibíd. 97.]

³⁷ “Rosavallon señala que en la época de la Revolución nadie reivindica un gobierno directo del pueblo, y que las propuestas oscilan entre la democracia como vigilancia del pueblo sobre las autoridades constituidas –democracia de opinión-, la soberanía como sanción o ratificación de las propuestas legislativas, y, por último, la separación entre un momento constituyente, democrático, y un gobierno ordinario ejercido por los representantes”.
[Peña Echeverría, Francisco Javier. “La democracia en su Historia” en *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia* (Ed. Aurelio Arteta). Alianza Editorial. Madrid. 2008. Pág. 76.]

³⁸ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Editorial Austral. Madrid. 2011. Pág. 55.

³⁹ Esta visión de los revolucionarios estadounidenses de la ciudadanía puede convertir a los ciudadanos en unos entes pasivo-agresivos si ven que no se satisfacen sus intereses o son se armonizan en el espacio público, siendo más una rabieta de la pereza ciudadana fácilmente silenciada que una toma de conciencia de lo que significa ser ciudadano.

⁴⁰ Peña Echeverría, Francisco Javier. “La democracia en su Historia” en *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia* (Ed. Aurelio Arteta). Alianza Editorial. Madrid. 2008. Pág. 78.

⁴¹ Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social*. Editorial Austral. Madrid. 2011. Pág. 122.

⁴² Ibíd. 121.

⁴³ Peña Echeverría, Francisco Javier. “La democracia en su Historia” en *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia* (Ed. Aurelio Arteta). Alianza Editorial. Madrid. 2008. Pág. 79.

⁴⁴ La caída en el paternalismo y el mesianismo político parece más una constante que un error puntual en los últimos años de nuestra Historia. Y no habló sólo de las guerras revolucionarias y el colonialismo del siglo XIX, sino del proyecto comunista y del actual intento de imponer la democracia a base de bombas.

⁴⁵ Podemos encontrar indicios de la instauración del Directorio en los tintes fanáticos que empezó a tomar la Revolución al pretender perpetuar los idearios democráticos a cualquier precio: *“Como se trata del bien supremo, todos los caminos que se sigan para alcanzarlo son buenos (“No le sirve de nada ser débil”) y se tiene derecho a destruir a los que se oponen a él”*. [Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 38]

⁴⁶ *“La Restauración representa la supresión de las conquistas político-ideológicas y territoriales de la Revolución Francesa e Imperio napoleónico y la consiguiente vuelta al orden interno y externo anterior a 1789. Es, de modo casi exclusivo, una contrarrevolución política en los estados de Europa occidental desarrollada entre 1815 y 1830”*. [Palés, Marisol (Ed.). *Historia Universal Espasa*. Editorial Espasa. Navarra. 2004. Pág. 790]

⁴⁷ Maier, Charles. “La democracia desde la Revolución francesa” en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 139.

⁴⁸ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 43.

⁴⁹ América Latina poseía los factores necesarios para iniciar un levantamiento que terminó en revoluciones por la independencia (los mismos factores que vimos en las revoluciones de Norteamérica y Francia): *“1) Factores económicos: escasez de tierras cultivables y de mano de obra, falta de estructuras comerciales propias, debilidad de su mercado interno y dependencia de sus productos de exportación del mercado internacional. Iberoamérica pasó de ser una economía colonial a competir en condiciones de desigualdad con las potencias europeas. 2) Factores sociales: persistencia de estructuras sociales tradicionales muy jerarquizadas en las que la oligarquía criolla, con el apoyo del clero, mantiene la mayoría de la población. 3) Factores políticos: inestabilidad y división política. Mientras que Estados Unidos conseguía articular una entidad política nacional con un proyecto político fuerte, el poder en los países iberoamericanos se dispersó en clanes políticos y clientelas locales sin unión supranacional”*. A estos factores comunes hay que añadir dos características especiales que diferenciaron las revoluciones independientes de América Latina de las del resto, lo que hizo que no alcanzaran una autonomía total (especialmente en el aspecto económico): *“1) Obstáculos de la naturaleza: la violencia del clima y del relieve y la inmensidad del territorio hicieron del propio espacio geográfico el primer obstáculo. Su consecuencia más inmediata fue la dificultad de articular una red de comunicaciones y transportes. 2) Obstáculo demográfico: una población escasa, dispersa y multiétnica limitó las posibilidades de crecimiento y favoreció la inestabilidad social”*. [Palés, Marisol (Ed.). *Historia Universal Espasa*. Editorial Espasa. Navarra. 2004. Págs. 821-822]

⁵⁰ La renovación liberal en Europa permitió en España la aparición de un trienio liberal, en Portugal el primer intento de un régimen constitucional, en la actual Italia la aparición de numerosas insurrecciones liberales. *“El fracaso de las experiencias liberales obedeció a dos razones: por una parte, la ausencia de un apoyo popular masivo a los nuevos regímenes instaurados por la acción de élites burguesas y militares; por otra, el intervencionismo legitimista de la Santa Alianza”* [Ibíd. 812]

A parte de estos intentos liberales, hay que añadir la independencia efectiva de Grecia del Imperio Otomano y el breve período de vida del sistema liberal francés de Luis XVIII hasta su caída en el absolutismo.

⁵¹ La Revolución de 1830 tuvo su origen en la Francia absolutista de Carlo X, extendiéndose posteriormente por gran parte de Europa: Bélgica y Holanda, Suiza, la Confederación Germánica, Polonia, Gran Bretaña, y Rusia.

“El efecto Más relevante de este ciclo revolucionario fue la ruptura de la Santa Alianza en dos bloques claramente diferenciados: por una parte, el bloque oriental contrarrevolucionario, integrado por las monarquías absolutistas de Austria, Prusia y Rusia, que acuerdan la renovación de la Santa Alianza; y por otra, el bloque occidental, compuesto por monarquías

constitucionales y liberales que, en 1834, firmaron la Cuádruple Alianza (Gran Bretaña, Francia, España y Portugal).

El momento en que se hizo evidente esta división diplomática fue durante la triunfante revolución nacionalista belga. Los belgas, que gozaban del apoyo de Francia y Gran Bretaña, vieron cómo se frustraban los proyectos de intervencionismo de Austria, Prusia y Rusia.

La fecha de 1830 representa el fin de la política de injerencias internas ideada por Metternich, y en general, del sistema de la Restauración”

[Ibíd. 817]

⁵² La Revolución de 1848, pese a ser disuelta en poco más de un año (aunque sus efectos a largo plazo serán palpables), tuvo el mismo origen que la de 1830: nació en Francia, concretamente en París, para después propagarse por una Europa sumida en una fuerte crisis económica y en una situación muy parecida a la de 1815 con el inicio de la Restauración (salvo las excepciones aparecidas en 1820 y 1830).

“La revolución, a pesar de su fracaso, aportará algunos cambios estructurales:

1) Económica y socialmente el principal éxito es la eliminación de los últimos vestigios feudales en Europa, con la abolición de la servidumbre en las regiones del este de Alemania e Imperio Austro-Húngaro, donde por fin se reconocerá la libertad de movimientos de los campesinos. Sin embargo, en las áreas industriales, el movimiento obrero sufrirá un fuerte retroceso, del que tardará en recuperarse una veintena de años.

2) Políticamente, las aspiraciones democráticas no serán cumplidas pero tampoco extirpadas de manera radical.

En algunos estados se conservarán regímenes liberales y, en otros, a pesar del restablecimiento de las viejas monarquías en el poder, los nuevos gobernantes concederán Constituciones de inspiración liberal.

Las ideas nacionalistas unitarias en Alemania e Italia tampoco se verán satisfechas, pero se mantendrán latentes hasta que resurjan en el último tercio del siglo XIX”.

[Ibíd. 820]

⁵³ Peña Echeverría, Francisco Javier. “La democracia en su Historia” en *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia* (Ed. Aurelio Arteta). Alianza Editorial. Madrid. 2008. Pág. 81.

⁵⁴ Tocqueville, Alexis de. *La democracia en América*. Editorial Guadarrama. Madrid. 1969. Págs. 366 y 367.

⁵⁵ “El único Gobierno que satisface por completo todas las exigencias del estado social es aquel en el cual tiene participación el pueblo entero; que toda participación, aun en las más humildes de las funciones públicas, es útil; que, por tanto, debe procurarse que la participación en todo sea tan grande como lo permita el grado de cultura de la comunidad; y que, finalmente, no puede exigirse menos que la admisión de todos a una parte de la soberanía. Pero puesto que en toda comunidad que exceda los límites de una pequeña población nadie puede participar personalmente sino de una porción muy pequeña de los asuntos públicos el tipo ideal de un Gobierno perfecto es el Gobierno representativo [...] Ante todo debemos asentar que el Gobierno representativo, como otro cualquiera, no sería posible donde no concurriesen las tres condiciones fundamentales que hemos examinado en el primer capítulo, y que son: 1ª. Que el pueblo esté dispuesto a aceptarlo; 2ª. Que tenga la voluntad y la capacidad de hacer lo necesario para mantenerlo; 3ª. Que tenga voluntad y capacidad para cumplir los deberes y llenar las funciones que le imponga [...] Gobierno representativo significa que la nación, o al menos una porción numerosa de ella, ejerza, por medio de diputados que nombre periódicamente, el poder supremo de inspección e intervención; poder que en toda Constitución debe residir en alguna parte [...] La verdadera misión de una Asamblea representativa no es gobernar, porque es radicalmente impropia para ello, sino vigilar a intervenir el Gobierno; poner a luz todos sus actos; exigir su exposición, y justificación, cuando le parezca oportuno; condenarlos, si son censurables; arrojar de su puesto a los hombres que compongan el Gobierno si abusan de su empleo o lo ven contrariamente a la voluntad manifiesta de la nación, y nombrar a sus sucesores, sea expresa, sea virtualmente. He aquí, sin duda, un poder bastante vasto y seguridades suficientes para la libertad de la nación”

[Mill, John Stuart. *De la libertad, Del gobierno representativo, La esclavitud femenina*. Editorial Tecnos. Madrid. 1965. Págs. 189, 190, 200, 211 (extractos)]

⁵⁶ *Ibíd.* 228-229.

⁵⁷ Mill, John Stuart. *Sobre la libertad*. Editorial Edaf. Madrid. 2004. Págs. 52 y 58.

⁵⁸ A lo largo de la segunda mitad del siglo XIX el socialismo va a experimentar varias escisiones. Desde Saint-Simon hasta Lenin la regulación socialista del espacio público va a ser entendida de muy diversas maneras: Fourier, Proudhon, Herzer, Kropotkin, Bakunin, Marx, Engels.

La bifurcación que nos interesa se centra en la distinción entre el socialismo comunista que pretende llevar a cabo la revolución del proletariado (culminando en la instauración de la URSS, la China de Mao, el Vietnam de Pol Pot, la Cuba de los hermanos Fidel) y el socialismo democrático que acepta las reglas del juego democrático para transformar la sociedad paulatinamente (dando lugar a los partidos socialistas obreros en Europa y a la defensa del Estado de Bienestar en la segunda mitad del siglo XX).

Ambas ideas buscan la transformación social de la sociedad, pero el comunismo aboga por una transformación radical a través de la revolución y la socialdemocracia a través de cambios graduales.

⁵⁹ Mill, John Stuart. *De la libertad, Del gobierno representativo, La esclavitud femenina*. Editorial Tecnos. Madrid. 1965. Pág. 215.

⁶⁰ Maier, Charles. "La democracia desde la Revolución francesa" en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 150-151.

⁶¹ Si transformas a aquellos de quien depende el ejercicio lícito de tu poder en una masa asustada y atemorizada por enemigos que no existieron o que la propia política viciada a creado obtendrás un control sobre todo el proceso de elección democrático y, en definitiva, de elección del poder político.

Si los intereses de los miembros de la clase política distan de ayudar y favorecer al conjunto de la sociedad, y buscan lucrarse a costa de los demás no sale para nada rentable educar y convertir en librepensadores a los ciudadanos. La solución está en adoctrinarnos y convertirlos mayoritariamente en lo que uno quiera que sean.

Hay dos formas de conducir una sociedad: a través del miedo y a través de la esperanza. Con el miedo se evita cualquier intento de cambio convirtiendo al régimen político imperante en el único posible y deseable (a partir del cual todo está permitido). Con la esperanza se lucha contra el determinismo político y se busca mejorar la forma y la calidad de la vida política.

Obviamente, el miedo resulta la herramienta más fácil de utilizar y la más eficiente para mantener el poder. Sin embargo, la esperanza es la mejor herramienta para la vida política porque promueve la acción política, moviendo adecuadamente el poder.

⁶² Azorín. *Antonio Azorín*. Editorial Orbis. Barcelona. 1982. Pág. 177.

⁶³ Peña Echeverría, Francisco Javier. "La democracia en su Historia" en *El saber del ciudadano: las nociones capitales de la democracia* (Ed. Aurelio Arteta). Alianza Editorial. Madrid. 2008. Págs. 81-82.

⁶⁴ Maier, Charles. "La democracia desde la Revolución francesa" en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 149-150.

⁶⁵ *Ibíd.* 150.

⁶⁶ La respuesta más radical, dentro del orbe de la vida política democrática, será el nacimiento de decenas de movimientos autoritarios y fanáticos en las primeras décadas del siglo XX que

promovían la reactivación política y la eliminación de una gobernanza democrática que resultaba débil.

Estos movimientos se dieron en todos los países cuya gobernanza se basaba en una democracia (en ese momento infestada de corrupción y desidia) o contenía trazas democráticas: Adolf Hitler en Alemania, Benito Mussolini en Italia, Engelbert Dollfuss en Austria, Corneliu Zelea Codreanu en Rumanía, Alejandro Tsankov en Bulgaria, Ioannis Metaxas en Grecia, Miklós Horthy en Hungría, Ante Pavelić en Croacia, Ahmet Zogu en Albania, Jozef Tiso en Eslovaquia, Augustinas Voldemaras en Lituania, Gustavs Celmins en Letonia, Andres Larka y Artur Sirk en Estonia, Józef Piłsudski en Polonia, Sven Olof Lindholm en Suecia, Cay Lembcke en Dinamarca, Léon Degrelle y Staf de Clerq en Bélgica, Anton Mussert y Cornelis van Geelkerken en Holanda, Vidkun Quisling en Noruega, Georges Valois y Charles Maurras en Francia, Ernesto Giménez Caballero, Onésimo Redondo y José Antonio Primo de Rivera en España, António de Oliveira Salazar en Portugal, Oswald Mosley en Reino Unido, Eoin O'Duffy en Irlanda, Adrien Arcand en Canadá, el movimiento White Power en Estados Unidos, Ikki Kita y Shūmei Ōkawa en Japón, el régimen del apartheid en Sudáfrica, Plínio Salgado en Brasil, los Leopardos en Colombia, las Camisas Doradas en México.

⁶⁷ Bensaïd, Daniel. “Marx y las crisis” en *Las crisis del capitalismo*. Editorial Sequitur y Viento Sur. Madrid. 2009. Pág. 9.

⁶⁸ El mayor problema para el estudio del pensamiento de Karl Marx no lo encontramos en la dificultad de su pensamiento o en sus detractores, sino en los seguidores que dieron a conocer la obra de Marx. El mayor problema de Marx fueron los marxistas –al igual que le sucedió a John Maynard Keynes-.

Los marxistas resultan un escollo significativo para enfrentarnos al auténtico Marx por las interpretaciones *sui generis* que hicieron de su pensamiento, añadiendo ideas propias o tergiversando la del autor alemán. En definitiva, para conocer a Karl Marx conviene leer de primera mano a Karl Marx, y no a través de segundas o terceras personas.

⁶⁹ Si bien, dinero y capital, no son exactamente sinónimos, en el contexto en que emplearemos dinero y capital sí lo son porque el dinero es un tipo de capital (pero no al revés). En este sentido, al referirnos a *capital* hacemos referencia al capital-dinero, porque también el *capital* puede hacer referencia a aquellas mercancías, fruto del proceso de producción, que aún no han sido consumidas o vendidas y de las cuales aún no hay ganancias o dinero: el capital-mercancía es dinero en potencia.

⁷⁰ El concepto de “*capitalismo*” no fue usado por los economistas hasta entrado el siglo XX. Hasta ese momento la noción de “*capitalismo*” era usada a modo de insulto, como concepto peyorativo, por los críticos al modelo económico imperante, y era mal visto su empleo por los economistas y sus defensores. El propio Marx emplea el término “*Economía Política*” para referirse a lo que hoy conocemos por capitalismo.

⁷¹ El capitalismo es un modelo económico que desde 1776 (fecha *oficial* de su publicación), gracias a la obra de Adam Smith, se emplea para llevar a cabo las transacciones y en las estructuras comerciales. Nace prácticamente a la par que la Revolución Industrial y serán dos elementos que evolucionarán juntos desde entonces.

Desde su nacimiento, al capitalismo siempre se le ha sido tildado de ser un modelo erróneo, decrepito y condenado al fracaso. Sin embargo, más de doscientos años después ha logrado sobrevivir a todos sus detractores, si bien ha cambiado de nombre en multitud de ocasiones. El capitalismo es un modelo económico en el que cada cierto tiempo se generan una serie de crisis de las que parece salir reforzado y renovado, esto es debido a que no se trata de una doctrina económica férrea y cerrada, sino más bien de un conjunto de teorías e ideas heterogéneas sobre cómo funciona y debería funcionar la economía a partir de las premisas que fundan el capitalismo.

El capitalismo ha pasado por una serie de etapas a lo largo de su vida: la primera es la llamada Escuela Clásica, o Economía Política, que abarca desde su nacimiento hasta el último cuarto del siglo XIX, y sus principales exponentes son Adam Smith, David Ricardo y Jean-Baptiste Say; la segunda es la llamada Escuela Neoclásica, o Marginalismo Económico, gracias, entre

otros, a los trabajos de Alfred Marshall y del padre de la escuela austríaca Carl Menger, que abarca desde el último cuarto del siglo XIX hasta la crisis producida por el Crack de 1929; a partir de este momento y hasta los años setenta entramos en un período de transición (tercera etapa del capitalismo) conocido como Keynesianismo, donde los seguidores de John Maynard Keynes ponen en exacerbada práctica sus teorías económicas; la cuarta etapa se conoce como Neoliberalismo Económico, gracias a los trabajos de la Escuela de Chicago y a la obra de Friedrich Hayek, abarcando desde los años setenta hasta la actualidad, y corresponde con los años de la Revolución Tecnológica.

Las dos primeras etapas del capitalismo entran dentro del período de Liberalismo Económico o Capitalismo Industrial, la tercera es un período de Transición o Keynesianismo, y la cuarta pertenece al Neoliberalismo Económico o Capitalismo Financiero.

En cada fase del capitalismo han existido una serie de críticos hacia la metodología y las “leyes” económicas empleadas en ese momento, de los cuales el capitalismo ha sabido sacar provecho corrigiendo los errores marcados: la primera oleada de críticos la forman los primeros autores socialistas, entre los que destaca Karl Marx (contra la Escuela Clásica); la segunda oleada de críticos la forman los autores provenientes de la sociología como Max Webber (contra la Escuela Neoclásica); la tercera oleada de críticos son los llamados “heterodoxos vieneses” Joseph Schumpeter y Karl Polanyi (contra el Keynesianismo); y la cuarta oleada de críticos son aquellos que arremeten contra el Neoliberalismo Económico en la actualidad y desde varios años.

⁷² En las oleadas sucesivas del desarrollo del capitalismo, los principios y metodologías que los economistas y seguidores capitalistas siguieron van a cambiar, pero la base sobre la que se sustentan: el crecimiento económico, es una constante.

Tras la Escuela Clásica surge como reacción a ésta el Marginalismo Económico, o Escuela Neoclásica. Este nuevo período del capitalismo se caracteriza por la formalización del lenguaje económico y el empleo de la matemática en los análisis económicos.

La crisis y derrumbe de la Escuela Neoclásica llevó a la aparición del Keynesianismo, cuyo análisis se centra en las causas y las consecuencias que llevaron al desplome del modelo imperante anterior: principalmente el paro y la inflación. Para poder reflotar la economía en períodos de crisis o recesión el Keynesianismo promueve el intervencionismo y control de las instituciones políticas en los asuntos económicos, mediante la inversión estatal en grandes proyectos para la reactivación de la economía.

A partir de los años setenta el modelo keynesiano dejó de ser eficiente ante los cambios que se avecinaban con la Revolución Tecnológica y la apertura de los mercados descolonizados. Gracias a la crítica y el análisis de la Escuela de Chicago y las políticas económicas seguidas en este momento por Margaret Thatcher (cuya guía económica es la obra “Camino de servidumbre” del austríaco Friedrich Hayek), y posteriormente por Ronald Reagan, se instaura el Neoliberalismo Económico. El modelo económico de este momento busca la construcción a gran escala del Liberalismo Económico (eliminando las restricciones estatales y promoviendo la iniciativa privada), añadiendo el principio de subsidiariedad y el monetarismo propuesto por la Escuela de Chicago a sus características.

⁷³ No se debe confundir el Liberalismo Político con el Liberalismo Económico. En el ámbito político, el liberalismo se basa en promover las libertades individuales gracias a la existencia de un Estado de derecho que las garantice. Se pretende que ningún ente, tanto individual como colectivo, interfiera en el desarrollo de la vida privada de cada uno. En el ámbito económico, el liberalismo se basa en promover los principios liberales en las relaciones comerciales entre los individuos. Se pretende la no-intervención por parte del Estado en los asuntos económicos para garantizar la igualdad y libre competencia, para lo cual es necesaria la reducción a la mínima expresión del papel del Estado y las barreras que levanta ante la economía: regulación del comercio, impuestos, ayudas sociales.

⁷⁴ “Por no darse los supuestos reales de la reproducción (por ejemplo, cuando se encarecen los cereales o cuando no se acumulen en los medios de producción suficientes capital constante). Entonces, la reproducción se estanca y la circulación del capital, como consecuencia, se paraliza. Las compras y las ventas se inmovilizan recíprocamente y el capital inactivo se presenta bajo la forma de dinero ocioso [...] El estancamiento del proceso de producción se refiere por tanto a todos los medios de producción que no se usan como tal. Tanto su valor de

uso como su valor de cambio se hundan. Por otro lado, también hay destrucción de capital por las crisis, por causa de la depreciación de masas de valor, lo que impide su posterior uso por el proceso de reproducción como capital con el mismo valor”.

[Marx, Karl. *Las crisis del capitalismo*. Editorial Sequitur y Viento Sur. Madrid. 2009. Pág. 76 y 78]

⁷⁵ Extracto de la obra de Karl Marx, “*Manuscritos de economía y filosofía*”, del Fausto de Goethe: Parte I, escena IV.

[Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 2007. Pág. 174]

⁷⁶ *Ibíd.* 110.

Para nuestra visión de la vida política, el concepto de “alienación” debe analizarse con mayor minuciosidad. La *alienación* es el resultado final de seguir una ideología determinada, es el estado en el que queda el ser humano tras someterse a la deformación producida por una ideología.

La ideología, y por tanto el resultado final de enajenación, puede ser vista como el hecho de un fenómeno que deforma la realidad, teniendo una visión destructiva y peyorativa, o como la acción de una estructura simbólica, teniendo una visión constructiva y meliorativa.

Para ingresar de un modo óptimo en la vida política necesitamos una estructura simbólica de la acción que constituya nuestra realidad, con una función social de integración y legitimación de las relaciones de poder y de la convivencia humana.

La ideología puede ser entendida como un filtro que deforma la realidad, presentando lo subjetivo como si fuera objetivo, haciendo enunciados de valor como si fueran de hecho, y realizando una tarea adoctrinadora para ver la realidad de una determinada forma prefijada. Esta forma de entender la ideología es destructiva para la naturaleza humana, la que critican los autores reflexivos y de la sospecha (como Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud), y la primera que tratan de imponer los regímenes bañados en fanatismo. Si un sujeto se relaciona en la realidad con este filtro enajenante se convierte en un esclavo alienado e inconsciente de la ideología, en un sujeto-masa, en definitiva, en un ser des-humanizado. En este caso el sujeto no tiene conciencia de estar enajenado bajo una ideología.

La ideología también puede ser entendida como un filtro que deforma necesariamente la realidad de un sujeto –porque los seres humanos nos relacionamos en la realidad mediante ficciones, mediante estructuras simbólicas, es decir, mediante filtros-. Esta forma de entender la ideología es constructiva para la naturaleza humana porque es el sujeto quien elige voluntariamente la forma bajo la que quiere relacionarse en la realidad –es una lástima que el ser humano tenga que vivir bajo la constante necesidad de hacerse a sí mismo, y para ello necesite estructuras simbólicas alienantes [Ver opúsculo introductorio]-. Si un sujeto se relaciona en la realidad con este filtro enajenante se está construyendo a sí mismo y en la convivencia con los demás voluntaria y necesariamente, utiliza la ideología (y el resultante estado de alienación) como una herramienta que puede crear y desechar a su antojo. En este caso, el sujeto sabe, quiere y necesita desarrollarse bajo una ideología.

⁷⁷ *Ibíd.* 112, 113 y 106.

“El trabajador se convierte en siervo de su objeto en un doble sentido: primeramente porque recibe un objeto de trabajo, es decir, porque recibe trabajo; en segundo lugar porque recibe medios de subsistencia. Es decir, en primer término porque puede existir como trabajador, en segundo término porque puede existir como sujeto físico. El colmo de esta servidumbre es que ya sólo en cuanto trabajador puede manifestarse como sujeto físico y que sólo como sujeto físico es ya trabajador [...] La Economía Política oculta la enajenación esencial del trabajo porque no considera la relación inmediata entre el trabajador (el trabajo) y la producción”.

[*Ibíd.* 108]

⁷⁸ Frente a la acción enajenante sólo cabe la acción sensata, actuar con conocimiento de causa y con reflexión previa.

“Debemos darnos cuenta, por un acto de reflexión, de que los deseos unos son naturales, y otros vanos, y que los naturales unos necesarios y otros naturales sin más. Y de los necesarios unos son necesarios para la felicidad, otros para el bienestar del cuerpo, y otros para la propia vida”.

⁷⁹ Marx, Karl. *Manuscritos de economía y filosofía*. Alianza Editorial. Madrid. 2007. Pág. 117.

⁸⁰ *Ibíd.* 115.

“Como quiera que el trabajo enajenado 1) convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre, 2) lo hace ajeno de sí mismo, de su propia función activa, de su actividad vital, también hace del género algo ajeno al hombre; hace que para él la vida genérica se convierta en medio de la vida individual [...] 3) hace del ser genérico del hombre, tanto de la naturaleza como de sus facultades espirituales genéricas, un ser ajeno para él, un medio de existencia individual. Hace extraños al hombre de su propio cuerpo, la naturaleza fuera de él, su esencia espiritual, su esencia humana. 4) Una consecuencia inmediata del hecho de estar enajenado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la enajenación del hombre respecto del hombre”.

[*Ibíd.* 112 y 114]

⁸¹ Pensar en un modelo económico que defienda un crecimiento, un desarrollo, y un dinamismo constante requiere pensar que los recursos son ilimitados para mantener esta idea de progreso indefinido. Pensar en un modelo de crecimiento económico “infinito” disponiendo de una realidad finita de recursos es de ciegos, ingenuos y utópicos liberales.

⁸² *“Bajo cualquier circunstancia, no hay crisis si la compra y la venta no se escinden ni deben ser reunificadas por la fuerza, ni si el dinero funciona como medio de pago de modo que los créditos se cancelen recíprocamente deshaciendo así las contradicciones en el uso del dinero como medio de pago. Sólo hay crisis si la compra y la venta se disocian y entran en contradicción o si se manifiestan las contradicciones intrínsecas al uso del dinero como medio de pago; dicho de otro modo, sólo hay crisis si ésta se manifiesta en su forma simple: contradicción entre compra y venta y contradicciones del dinero como medio de pago”.*

En el epígrafe quinto de la obra recopilatorio de artículos de Marx, *Las crisis del capitalismo*, se explican las posibilidades de las distintas crisis del capitalismo:

“1) La posibilidad general de las crisis va implícita en el proceso mismo de la metamorfosis del capital, y de una doble manera: en la medida en que el dinero funciona, por una parte, como medio de circulación, lo que implica la separación temporal de la compra y la venta, y, de otra parte, en cuanto funciona como medio de pago, ya sea como medida de valor o como realización del valor (dos funciones, éstas, que operan en momentos distintos) [...]”

2) Cuando las crisis obedecen a cambios y revoluciones en los precios y a las revoluciones de precios, que no se corresponden con cambios en el valor de las mercancías, las crisis no pueden explicarse analizando el capital en general, pues este análisis parte del supuesto de que precio y valor coinciden.

3) la posibilidad general de las crisis es la metamorfosis formal del mismo capital, es decir, la disociación de la compra y la venta en el tiempo y en el espacio. Pero esta posibilidad general no es la causa de la crisis, o sea la crisis en su expresión más general. No se puede decir que la forma abstracta de la crisis sea la causa de ésta. Es investigando la causa cuando se comprende por qué su forma abstracta, la forma de su posibilidad, se convierte de posibilidad en realidad.

4) las condiciones generales de las crisis, en la medida en que no depende de las oscilaciones en los precios (se deban o no al crédito) –oscilaciones de los precios presuntamente distintas de las oscilaciones en el valor-, deben buscarse en las condiciones generales de la producción capitalista. Así planteado el problema, descubrimos como factores de una crisis: primero, la reconversión del capital-dinero en capital productivo; segundo, el cambio de valor de los elementos del capital productivo, especialmente de las materias primas. Se trata en ambos casos de un problema de valor y no de precios [...]”

5) Las crisis que nacen de perturbaciones en la primera fase de la reproducción, es decir, durante la transformación de la mercancía en dinero o trastornos en la venta de mercancías. En las crisis de la primera clase, nacidas del encarecimiento de las materias primas, la crisis surge de los trastornos que se presentan durante la circulación del capital en el retorno de los elementos del capital productivo”.

[Marx, Karl. *Las crisis del capitalismo*. Editorial Sequitur y Viento Sur. Madrid. 2009. Pág. 102, 105, 107-108, y 110 (extractos)]

⁸³ Los primeros economistas capitalistas, y todavía algunos actuales, ven imposible que el modelo capitalista tenga una crisis, es decir, que exista un desequilibrio –bien por la unión de unos *elementos que se han hecho autónomos*, o por la *separación violenta de elementos que están fundamentalmente unidos*–.

A comienzos del liberalismo económico se defendía la no-intervención del Estado alegando que el mercado económico era capaz de autorregularse sin necesidad de elementos externos a la economía. El elemento autocorrector más conocido es la famosa “*mano invisible*” de Adam Smith.

Actualmente, el retorno enfático al liberalismo económico gracias al Neoliberalismo retoma la defensa a ultranza de la no-intervención política, promoviendo un absoluto *laissez faire* económico.

⁸⁴ Que sea válida la crítica de Marx no significa que deba ser tomada al pie de la letra e implantada al modelo económico contemporáneo. La crítica de Marx es válida y debe ser adaptada a nuestras necesidades y nuestro tiempo con el mayor de los respetos.

⁸⁵ “*La crueldad, la represión, la persecución de los disidentes, la glorificación de la fuerza y la jerarquía racial, la guerra y, finalmente, la aplastante derrota militar habían desacreditado en 1945 los ataques autoritarios contra la democracia liberal*”.

[Maier, Charles. “La democracia desde la Revolución francesa” en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 156]

⁸⁶ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 48.

⁸⁷ *Ibíd.* 50.

⁸⁸ Maier, Charles. “La democracia desde la Revolución francesa” en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 162.

⁸⁹ Dahl, Robert. *La democracia y sus críticos*. Editorial Paidós. Barcelona. 1992.

⁹⁰ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 50-51.

⁹¹ La única solución posible fue generar una serie de mercados (los productos bancarios, la construcción, las nuevas tecnologías, el propio capital) que se inflaron rápidamente para mantener la economía global a flote frente al cierre del grifo crediticio estatal de las potencias democráticas, y con el tiempo se transformaron en el único motor de crecimiento, al quedar hiper-inflados y generando una serie de burbujas que la avaricia del actual siglo se encargó de explotar.

⁹² Maier, Charles. “La democracia desde la Revolución francesa” en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 164.

⁹³ Ante un problema social hay tres protagonistas: los culpables, los afectados y los espectadores. El protagonista con mayor papel y responsabilidad (si bien no la más grande, pero sí la que posibilita las demás), es el espectador. El espectador que pudiendo dar la cara, exigir responsabilidades, y pararlo todo antes de que haya más daño; se calla, guarda silencio y mira hacia otro lado.

La figura del espectador es la más relevante y la más numerosa a la hora de abordar un mal (un problema social o un acto punible), y sólo nos quedamos habitualmente en el binomio agresor-víctima. El espectador es el que no actúa, pudiendo y debiéndolo hacer. Los límites de la supererogación se están tratando al abordar este tema.

El miedo a dar la cara es lo que permite al *mal ordinario* campar a sus anchas. El mal ordinario es aquel que pasa constantemente, es el más común, y sucede cuando, en nuestra cotidianidad, alguien realiza un acto que consideramos punible pero por familiaridad o por ser de escasa o ninguna relevancia social y no trasciende de ahí. El mal ordinario se contrapone al mal extraordinario, a aquel que suscita la atención por su violencia o radicalidad, y parece disculpar al mal ordinario.

Hacer hincapié en los males pasados, considerándolos extraordinarios, nos impide hablar de los males presentes. No se puede eliminar la atención del mal presente porque es el que nos afecta. Esto no quiere decir que se olvide el mal pasado, sino que éste no haga olvidar el horror que también representa el mal presente.

El mal ordinario es el mal consentido, pero no es el mal consensuado. Hablar de mal consentido es hablar de bien omitido (puesto que la omisión es un tipo de acción). De esta manera, el espectador se convierte en cómplice del mal ordinario y no en alguien ajeno.

El problema radica en el conformismo, la sumisión y la indiferencia social. Lo peor que podemos hacer es normalizar el mal y las condiciones que le dan lugar. Se puede hacer el mal, el peor de los males, sin tener ninguna intención, sólo por no pensar.

La noción de "*mal ordinario*" es del filósofo español Aurelio Arteta Aísa.

⁹⁴ Curiosamente es en esta época cuando los grandes defensores del Estado de bienestar se rebelan y se convierten en sus máximos detractores, invirtiendo los polos y transformando a la izquierda en su máxima valedora.

⁹⁵ La economía sumergida es toda aquella actividad en el ámbito de la estructura económica cuyas acciones no están reguladas bajo la administración fiscal o escapan a su control.

⁹⁶ Si la reestructuración y el intervencionismo económico en la vida política se completa, lo que importará, según la visión enajenada del Neoliberalismo: el Ultraliberalismo, será estar arriba o abajo: esclavizar o ser esclavizado. Sólo que la sensación no será esa, porque esta relación quedará legitimada por la vía política.

⁹⁷ Tampoco debemos olvidar la existencia de organismos internacionales como la ONU y la llamada *Justicia internacional* que, en pos de mantener la paz internacional, se han convertido en unas instituciones oligárquicas cuyas ramas políticas y dirigentes no son más que fantoches de un teatro de marionetas orquestado por el Consejo de Seguridad de la ONU.

El Consejo de Seguridad de la ONU consta de una serie de miembros permanentes que tienen un derecho a veto sobre cualquier decisión que tome la ONU, es decir, sobre cualquier decisión en la política internacional –de hecho pueden actuar sin tener una resolución "*directa*" de la ONU por esa capacidad de veto, como hicieron en Kosovo, Irak y Afganistán en estos últimos veinte años-. Los miembros permanentes son: Estados Unidos, Rusia, Francia, China y Gran Bretaña.

En este sentido, para el orden político internacional nos encontramos en una desigualdad de base si tenemos en cuenta que todas las decisiones determinantes son tomadas por los miembros permanentes del Consejo de Seguridad de la ONU y sus serviciales aliados.

Al hablar de Justicia internacional, pese a la existencia desde 2002 del Tribunal Penal Internacional; solo refleja la desigualdad manifiesta en la política internacional. El derecho internacional funciona sobre la base institucionalizada de la fuerza del más poderoso: "*El fiscal de este tribunal depende directamente del Consejo de Seguridad de la ONU, en el que, como hemos recordado, los cinco miembros permanentes disponen de derecho a veto [...] Por principio, no se puede acusar a ninguna de estos países ni a los aliados a los que quiera proteger. Así, el Tribunal Internacional nunca condenará los bombardeos de Israel sobre Gaza, de Rusia sobre Georgia y de Estados Unidos en Irak. Las únicas personalidades a las que de momento ha acusado son de países africanos: Uganda, Congo, República Centroafricana y Sudán*".

[Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 80]

⁹⁸ Una plutocracia es un régimen en el que el Gobierno está en manos de las clases ricas.

⁹⁹ Una simiocracia es una forma de gobierno en la cual los gobernantes son unos ineptos, siendo incapaces de dar soluciones concretas a problemas concretos debido a que se encuentran sometidos por preceptos y las exigencias de las élites socio-económicas. Es un concepto desarrollado por Aleix Saló.

¹⁰⁰ La individualización institucionalizada que sufrirá la sociedad será de tal calibre que, aún creyéndonos inmersos en una construcción personal única, estaremos siguiendo los mismos preceptos, los mismos valores, y los mismos elementos cívicos que todos los demás, sólo que combinándolos en diferentes proporciones. Nos crearemos diferentes y especiales, pero solo seremos unos peeles que se dejan arrastrar por las mareas de las modas. Lo único que desarrollaremos en una *sociedad Ikea* será nuestro cinismo y nuestro cretinismo.

Para una construcción personal única es necesario que seamos nosotros mismos quienes investiguemos para alcanzar los preceptos, valores, y elementos cívicos que necesitamos para nuestra convivencia diaria.

El nombre de *sociedad Ikea* hace referencia a la método de producción y venta que sigue esta conocida empresa sueca de muebles y elementos decorativos, donde todo parece diferente y único para cada cliente, pero, en el fondo, todos los clientes están cortados por los mismos patrones.

¹⁰¹ Maier, Charles. "La democracia desde la Revolución francesa" en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 166.

¹⁰² Si el trabajo conjunto de los elementos democrático es inferior a lo necesario para que el sistema funcione, el producto de la interacción de dichos elementos (o sinergia) hará que el ciclo de retroalimentación (o feedback) sea negativo, y como resultado una gran mayoría de la población estará descontenta con la administración política y será más fácil que se produzcan manifestaciones. Si el trabajo conjunto de los elementos democráticos es igual o superior a lo necesario para que el sistema funcione, la sinergia proporcionará un feedback positivo, y como resultado la gran mayoría de la población (contando con que siempre habrá una minoría residual no participe en la sinergia) estará contenta, o por lo menos aceptará, las decisiones de la administración política.

¹⁰³ "No constituye un deporte de buenos espectadores, aunque a menudo la televisión amenace con transformarla en eso. Requiere contención, pues las mayorías tienen que negarse a sí mismas el poder absoluto y deben situar los recursos básicos de presión política y social más allá de su propio control, a fin de que no se produzca ni una guerra civil ni la represión. Pero la democracia también parece requerir cierto carisma, no para corregir la invasión burocrática que amenazaba, según creía Max Weber, la toma de decisiones políticas, sino para lograr que intervenga la opinión de las masas".

[Maier, Charles. "La democracia desde la Revolución francesa" en *Democracia: el viaje inacabado (508 a.C. – 1993 d.C.)* (Ed. John Dunn). Editorial Tusquets. Barcelona. 1995. Pág. 166]

¹⁰⁴ Frase del director de cine Stanley Kubrick durante la época en la que trabajaba en su película *La chaqueta metálica* (1987).

¹⁰⁵ Estrato de una de la más famosa estrofa de Antonio Machado.

[Machado, Antonio. *Poesía y prosa (Tomo II: poesías completas)* (Ed. Oreste Macrí). Editorial Espasa-Calpe. Madrid. 1989]

¹⁰⁶ Estableceremos una diferencia conceptual entre mundialización y globalización: en lo referente a la estructura económica hablaremos de globalización, y en lo referente a la estructura política y socio-cultural hablaremos de mundialización.

No existe una auténtica diferencia entre ambos conceptos más allá de la traducción que se dé, sin embargo, esta distinción nos ayudará a tener una mejor visión de todo cuanto sucede en las sociedades contemporáneas.

En este sentido, la globalización sería un tipo de mundialización pero tergiversando sus ideales e interesada sólo en satisfacer los caprichos de la economía con independencia de las

consecuencias en el resto de estructuras humanas, es una vuelta al colonialismo imperialista solo que a un nivel mucho más desarrollado.

“Sin duda, a veces la globalización es percibida como un correlato del dominio occidental, en realidad como una continuación del imperialismo occidental [...] No se trata de echar por tierra las relaciones económicas globales, sino de lograr que los inmensos beneficios de la globalización se distribuyan con más justicia”

[Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Editorial Katz. Buenos Aires. 2007. Pág. 171 y 178]

¹⁰⁷ Entendemos el ego como el *aprecio excesivo que una persona siente por sí misma* (WordReference.com), lo que puede repercutir negativamente en la dinámica social al no apreciar más que nuestro punto de vista como el único válido en la toma de decisiones y en la resolución de problemas.

¹⁰⁸ Consideramos más importante conocer antes el quién que el dónde. Sabiendo contra quien debe defenderse la democracia –sin caer en fanatismos ni mesianismos-, podrá repeler cualquier ataque venga de donde venga.

Al identificar la identidad de cualquier enemigo de la democracia podremos realizar un ejercicio de acercamiento inverso: conociendo lo que hizo o pretendía hacer contra la democracia andaremos sus pasos para saber dónde se encuentra. Terminando con la amenaza que representa para la democracia y comprendiendo si se trata de un ataque intencionado o accidental.

¹⁰⁹ El Principio de Hanlon reza así: “*Nunca atribuyas a la maldad lo que puede ser explicado por la estupidez*”.

¹¹⁰ Para los griegos eran los bárbaros, para los cristianos son los paganos, para los comunistas son los capitalistas, para los de abajo son los de arriba, para los blancos racistas son los negros, para los xenófobos son los extranjeros...

Los ejemplos a lo largo de la Historia son numerosos, precisamente porque era la forma más fácil de pensar.

¹¹¹ Concepto acuñado por el sociólogo Marshall McLuhan en la década de los sesenta.

[McLuhan, Marshall. *La aldea global: transformaciones en la vida y los medios de comunicación mundiales en el siglo XX*. Editorial Gedisa. Barcelona. 2002]

¹¹² Kapuściński, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2007. Pág. 14-15

¹¹³ Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Editorial Katz. Buenos Aires. 2007. Pág. 130.

¹¹⁴ “*En este mundo de nuevo cuño, a cada momento nos toparemos con un nuevo Otro, que poco a poco irá emergiendo del caos y de la confusión de nuestra contemporaneidad. Es posible que ese Otro nazca de la confluencia de las dos corrientes contrapuestas que influyen decisivamente en la formación de la cultura del mundo contemporáneo: la corriente globalizadora, que uniformiza nuestra realidad, y su contraria, la que preserva nuestros hechos diferenciales, nuestra originalidad e irrepitibilidad. Es posible que ese Otro sea su fruto y heredero*”.

[Kapuściński, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2007. Pág.26-27]

¹¹⁵ *Ibíd.* 42.

¹¹⁶ Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Editorial Katz. Buenos Aires. 2007. Pág. 127.

¹¹⁷ Kapuściński, Ryszard. *Encuentro con el Otro*. Editorial Anagrama. Barcelona. 2007. Pág. 65.

¹¹⁸ *Ibíd.* 68-69.

¹¹⁹ “*La relación entre el fanatismo cultural y la tiranía política puede ser muy estrecha*” [Sen, Amartya. *Identidad y violencia: la ilusión del destino*. Editorial Katz. Buenos Aires. 2007. Pág. 148]

¹²⁰ *Ibíd.* 26.

¹²¹ *Ibíd.* 63-64.

¹²² *Ibíd.* 50.

¹²³ *Ibíd.* 39 y 41.

¹²⁴ *Ibíd.* 75.

¹²⁵ *Ibíd.* 67.

¹²⁶ “*Es necesario distinguir, por un lado, la importancia de la libertad cultural y, por otro, la celebración de cualquier forma de herencia cultura [...] Si no se permite la diversidad, muchas elecciones resultarán inviables. Permitir la diversidad puede ser, de hecho, importante para la libertad cultural*” [Ibíd. 158 y 159]

¹²⁷ *Ibíd.* 37.

¹²⁸ El fin de la URSS supuso algo más que el fin del gran proyecto del comunismo, supuso el fin de una amenaza real a la gobernanza democrática del espacio público. Sin embargo, a la vez supuso el fin de la alternativa más firme de gobernanza política a la democracia. La balanza de la política global quedó descompensada no ya a favor de la democracia, sino a favor de la instauración de un reinado de terror fanático si no se mantiene la senda de la concienciación democrática alejada de cualquier extremismo.

¹²⁹ Guiño a la película de 1954 de Akira Kurosawa “*Los siete samuráis*”.

¹³⁰ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 186.

¹³¹ La prudencia, proveniente del griego *phronesis*, es según Aristóteles “*un modo de ser racional verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre*”*. Esta definición clásica de lo que es la prudencia no está tan desencaminada de lo que andamos buscando.

La prudencia, actualizada a nuestra contemporaneidad que llamaremos *phronesis*, es una actitud práctica ante los problemas que se nos plantean en la vida, adquiriéndose durante el tiempo que vivimos, y que nos ayuda a distinguir lo que puede ser beneficioso y perjudicial para nosotros.

* Aristóteles. *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*. Editorial Gredos. Madrid. 2008. 1140b 4-5 (Pág. 275)

“*Mediante esta definición distingue la prudencia de otras nociones. Dado que es una disposición [modo] (e/civ), se distinguirá de la ciencia (episteme), pues la prudencia será un saber conectado con la acción humana. En segundo lugar, al ser práctica (praktikh/), su resultado será una acción, no un objeto; esto la distingue del arte o de la técnica (te/xvh). La exigencia de racionalidad y verdad (“[...] meta\ lo/goi alqh/”) distingue la prudencia de las virtudes morales y la sitúa entre las virtudes intelectuales. Por último, el que sea acerca del bien y el mal para el hombre, y no acerca del bien y el mal en abstracto, deslinda la prudencia de la sabiduría (sofi/a)”**.*

[Sobre la *prudencia aristotélica* puede verse Bodéüs (1999). Un estudio monográfico y amplio sobre *Ética Nicomáquea* (VI) puede verse en Chateau (1997). Para la comprensión del libro VI de *Ética Nicomáquea* resulta imprescindible Aubenque (1993). El capítulo que Emilio Lledó (1988) dedica a la filosofía práctica de Aristóteles es también muy esclarecedor]

** Marcos, Alfredo. *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. Pág. 116]

¹³² La verdad práctica, que viene del griego αληθεια praktikh/, es el tipo de verdad perseguida mediante la *phrónesis*: “El razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que «la razón» diga «el deseo» debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos”*. Pese a que me guíe, en un primer momento, por la noción que ofrece Aristóteles, no se trata de una noción que se encuentre abiertamente en alguna de sus obras, sino que más bien, se entiende como la consecución práctica de la prudencia aristotélica.

Si bien es cierto que para Aristóteles, “la verdad práctica tiene dos dimensiones: concordancia entre deseo e intelecto (por ello se trata de un tipo de verdad) y creación de un bien objetivo (por ello es práctica)”**, lo que estoy buscando no es tanto seguir a pies juntillas esta noción aristotélica como sí mantenerme la idea subyacente y renovar el concepto ante las exigencias que plantean los problemas actuales.

La idea que subyace, y que mantengo a la hora de conceptualizar este término, es que la verdad práctica es la explicitación de la *phrónesis*. Siendo la *phrónesis* la capacidad para reflexionar, a partir de las propias experiencias, sobre qué es beneficioso y qué es perjudicial para uno mismo, la verdad práctica es la lección personal que sale de dicha reflexión. Por tanto, esta conceptualización de la verdad práctica no está tan desencaminada a la que daba Aristóteles como “la historia... de aproximación al justo medio, al equilibrio”***, ahora bien, para encontrar ese justo medio es necesario estar en posesión de la *phrónesis*.

La diferencia entre ambas concepciones se encuentra, por tanto, en la definición que damos de *phrónesis* y en entender que el equilibrio entre los extremos, el justo medio, lo concibo en términos personales y no en términos universales.

* Aristóteles. *Ética Nicomáquea · Ética Eudemia*. Editorial Gredos. Madrid. 2008. 1139a 26-28 (Pág. 271)

** Marcos, Alfredo. *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. Pág. 136.

*** “La verdad práctica es el resultado de sucesivas correcciones, de una historia de ensayos y eliminación de errores, de rectificar en nuestra conducta las tendencias hacia los poderosos atractores que son los extremos”. [Marcos, Alfredo. *Ciencia y acción: una filosofía práctica de la ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2010. Pág. 137]

¹³³ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 150.

¹³⁴ *Ibíd.* 151.

¹³⁵ Shakespeare, William. *Hamlet*. Biblioteca Virtual Universal [Versión PDF]. Acto III, Escena III. Pág. 58.

“POLONIO.- Paséate por aquí, Ofelia. Si Vuestra Majestad gusta, podemos ya ocultarnos. Haz que lees en este libro; esta ocupación disculpará la soledad del sitio... ¡Materia es, por cierto, en que tenemos mucho de que acusarnos! ¡Cuántas veces con el semblante de la devoción y la apariencia de acciones piadosas, engañamos al diablo mismo!”

¹³⁶ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 152.

¹³⁷ *Ibíd.* 58-59.

¹³⁸ *Ibíd.* 75.

¹³⁹ *Ibíd.* 170.

¹⁴⁰ *Ibíd.* 159.

¹⁴¹ *Ibíd.* 176.

¹⁴² *Ibíd.* 83.

¹⁴³ Más todavía si tenemos en cuenta las “*prevenciones*” que se han tomado en los últimos años en la lucha contra la “*guerra del terror*” hacia los llamados insurgentes que ponen en entredicho y amenazan la seguridad de muchas de las actuales democracias. Estas *prevenciones* han supuesto una drástica reducción de las libertades civiles en pro del control social.

¹⁴⁴ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 98.

¹⁴⁵ *Ibíd.* 104.

¹⁴⁶ *Ibíd.* 104-105.

¹⁴⁷ *Ibíd.* Pág. 98.

“*Llegamos a la siguiente paradoja: la libertad de los individuos, en nombre de la cual se rechaza cualquier intervención del Estado, se ve entorpecida por la libertad sin restricciones que se concede al mercado y a las empresas*”.
[*Ibíd.* 99.]

¹⁴⁸ *Ibíd.* 97.

¹⁴⁹ *Ibíd.* 96-97.

¹⁵⁰ La visión que tenemos de la *emulación* parte de la idea renacentista de *imitatio* que recoge Nicolás Maquiavelo en su obra *El Príncipe**. Sin embargo, entendemos que es necesaria una actualización de esta concepción a los tiempos actuales, es necesario adaptarla a los problemas y las necesidades contemporáneas.

La persona o el personaje histórico a emular debe ser nuestra guía, nuestra referencia, en la toma de decisiones, buscaríamos hacer las cosas como él las haría dentro de lo que nosotros somos, no hacer lo que él haría –de lo contrario seríamos su sombra no su emulador-. La emulación debe valer para dar lo mejor de nosotros en cada momento sabiendo que estamos dando lo mejor, con la esperanza de ser algún día la imagen a emular de alguien.

* “*Pues, en vista de que los hombres caminan casi siempre por senderos que otros pisaron y proceden en sus acciones por imitación, pese a que no se pueda seguir en su totalidad el camino señalado por otros ni alcanzar la virtud de los que imitas, debe el hombre prudente tomar siempre la senda de los grandes personajes e imitar a los más sobresalientes, de forma que, aunque no alcance su virtud, desprenda al menos algo de su “aroma”*”

[Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Editorial Akal. Madrid. 2010. Pág. 84]

¹⁵¹ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 189.

¹⁵² Frase atribuida al célebre científico y pensador Albert Einstein como una de sus frecuentes reflexiones más allá de la ciencia.

¹⁵³ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 169.

¹⁵⁴ De modo análogo a como en informática el código base de un software son las líneas de texto maestras, las instrucciones que debe seguir el hardware para ejecutarlo, donde se escribe por complejo cómo funciona; para la vida política el código base de la democracia son los elementos maestros, las instituciones, los organismos y las reglamentaciones que le permiten funcionar, es decir, mantener una gobernanza del espacio público.

En informática, acceder al código fuente de un software quiere decir que se accede a los algoritmos que permiten modificar de manera eficiente y eficaz dicho software. Del mismo modo, si queremos desarrollar cualquier tipo de discurso alternativo al imperante actualmente

en la vida política, debemos acceder ineludiblemente al código fuente de la democracia para poder renovarlo.

[<http://www.alegsa.com.ar/Dic/codigo%20fuente.php>]

¹⁵⁵ Referencia tomada de la carta 104 de su obra *Cartas persas*.

[Monstesquieu, Charles-Louis de Secondat. *Cartas persas*. Editorial Cátedra. Madrid. 1997]

¹⁵⁶ Dichas ideas guía deben ajustarse a responder preguntas como: ¿qué pretendemos conseguir de la vida en sociedad?, ¿qué podemos aportar a la convivencia?, ¿cómo podemos alcanzar un equilibrio en la convivencia, pese al natural desacuerdo razonable permisible?

Cada sociedad sabrá cómo quiere responder a esas preguntas mediante la comunicación de todo el abanico de posibilidades socioculturales que la forman.

¹⁵⁷ El pragmatismo, más allá del movimiento filosófico, es una actitud predominantemente práctica hacia los problemas de la vida. Para enfrentarse a los problemas que nos surgen en nuestro día a día es necesario poseer herramientas para cada contexto: si el contexto cambia y las herramientas no valen, las herramientas deben cambiar.

Un buen y coloquial ejemplo para entender cómo tendría que funcionar la actitud pragmática en la convivencia democrática sería a la hora de ir a cenar a un restaurante: si pides para comer un filete de carne usas tenedor y cuchillo, pero si piden para comer sopa, ¿sigues empleando tenedor y cuchillo?

¹⁵⁸ “*El realismo no se opone ni al idealismo ni a la política que se inspira en objetivos morales. Va más allá de los binomios que forman el inmovilismo conservador y el voluntarismo ciego, la resignación pasiva y la ensoñación ingenua. Sólo este realismo corresponde a la vocación política*”.

[Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 191]

¹⁵⁹ “*La ecología, tal y como la conocemos en la actualidad, todavía no es más que una ecología restringida, ya que se limita a tomar en consideración el ser humano como organismo físico vivo en la tierra. La ecología general piensa la cultura y la sociedad como la ecología piensa ya nuestro medio ambiente físico, y por lo tanto se interesa por las condiciones de la existencia psíquica, por su vulnerabilidad y la de los ecosistemas sociales*”.

[Flahault, François. *Le Crépuscule de Prométhée*. Editorial Mille et Une Nuits. París. 2008. Págs. 285-286]

¹⁶⁰ Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Francia. 1999. [Versión PDF]. Pág. 43.

¹⁶¹ “*Tan pronto como un individuo emprende una acción sea cual fuere, ésta empieza a escapar a sus intenciones. Dicha acción entra en un universo de interacciones y finalmente es el entorno el que la toma en uno u otro sentido que puede contrariar la intención inicial. A menudo, la acción se nos devuelve como un boomerang, lo que nos obliga a seguirla, a intentar corregirla (si hay tiempo) y, en ocasiones a destruirla, como hacen los responsables de la NASA cuando explotan un cohete porque se desvía de su trayectoria*”.

[Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Francia. 1999. [Versión PDF]. Pág. 43]

¹⁶² Morin, Edgar. *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Francia. 1999. [Versión PDF]. Pág. 43.

¹⁶³ Bajo el concepto de “*hipocracia*” definimos a las democracias hipócritas en que se han convertido los regímenes contemporáneos. Se trata de formas de gobierno que bajo la apariencia de ser una democracia imperan en ella todo tipo de intereses privados e intrusismos

en la gobernanza política, desentendiéndose de los problemas y las responsabilidades para con los ciudadanos, y desoyendo la convivencia.

Se trata de un término desarrollado para poner de manifiesto la hipocresía manifestada por los distintos regímenes democráticos existentes hoy en día en sus relaciones políticas tanto internas como internacionales, siendo una hipocresía ejercida desde el nivel social y desde el nivel institucional al legitimar, de una manera u otra, el discurso político imperante.

¹⁶⁴ Los cambios sociales solo se producen yendo contra el discurso imperante en la sociedad del momento, se dan solo después de un conflicto. Los temas contemporáneos son considerables: el matrimonio homosexual, el aborto, las cuestiones laborales, la inmigración, las cuestiones de género, los temas de sexualidad.

Para poder llevar a cabo un cambio social es necesario sacar provecho del conflicto, manejarse en él, y vivir en la incertidumbre y el desorden que produce para conseguir lo que se considera necesario para el desarrollo y la apertura social. La evolución es fruto de la ruptura y el conflicto.

¹⁶⁵ El modelo económico neoliberal imperante está dando lugar a la aparición masiva de un modelo ultraliberal que conjuga las pretensiones económicas del Neoliberalismo con un intrusismo en la vida política que las haga posibles. Hay una abstracción metafísica de los individuos a una antropología corrupta que sirva de base y fundamentación a sus ideas económicas, interponiéndose en la vida política y social.

Hay un discurso tergiversador que se expande por ciertos sectores de las estructuras política y social y que niega la realidad del multicultural y complementadora del mundo, llamando a su destrucción y la puesta en su lugar de los intereses dominantes de la estructura económica.

¹⁶⁶ Gene Sharp es un científico político y filósofo estadounidense que lleva luchando toda intelectual a favor de la democratización del mundo mediante el uso de herramientas no-violentas. Para llevar a cabo esta tarea de estudio y democratización fundó la Institución Albert Einstein, sin ánimo de lucro. Mediante las 198 tesis no-violentas y una serie de lecciones, Gene Sharp ofrece todo un armamento no-violento para luchar por la democratización del mundo.

Las lecciones que ofrece Gene Sharp para un cambio no-violento son:

- Primera lección: Planificar una estrategia
- Segunda lección: Superar la "atomización"
- Tercera lección: Pilares de apoyo
- Cuarta lección: Resistir la violencia
- Quinta lección: *Jiu-Jitsu* político
- Sexta lección: No te rindas

[Ver Anexo 4]

¹⁶⁷ No necesitamos demostrar la existencia del hecho de la convivencia, sino justificar su importancia para una alternativa viable del discurso político imperante.

¹⁶⁸ Aristóteles. *Política*. Editorial Gredos. Madrid. 2008. 1253a 9. Pág. 50.

¹⁶⁹ Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 105.

¹⁷⁰ Que no podamos salir del mundo de la convivencia no quiere decir que no podamos cambiarlo. Se pueden llevar a cabo reflexiones y críticas para modificar ciertos aspectos del mundo social que nos rodea, pero no podemos deshacernos de él. De hecho, la convivencia entre las personas ha cambiado a lo largo de tiempo en innumerables ocasiones.

¹⁷¹ A lo largo de la Historia han aparecido diferentes formas de hacer frente a la gobernanza de la convivencia, desde el establecimiento de monarquías hasta la aparición de comunidades hippies, pasando por relaciones patriarcales y matriarcales de dominación, dictaduras, oligarquías, meritocracias y toda clase de experimentos democráticos. Todas estas formas de convivencia han servido para conocer cuáles son los métodos para apropiados y cuáles son los menos oportunos para convivir.

¹⁷² La perspectiva de las acciones humanas como parte de la ecología de la acción está íntimamente relacionado con el mantenimiento de una perspectiva sistémica en cada uno de los pasos que damos en nuestra vida.
[Ver Anexo 1 y Anexo 2]

¹⁷³ El cambio en nosotros mismos no solo es un cambio en la actitud que mantengamos ante la realidad cambiante de nuestro mundo, sino un cambio en el vocabulario político que nos permita separarnos de la hipostatización y de la hegemonización de actual discurso político. Todos los cambios necesarios para construir una alternativa viable al discurso imperante deben partir por una renovación del lenguaje político, una actualización léxica al mundo contemporáneo, que permita la creación de un glosario que la recoja. Hay que renunciar a encontrar un fundamento último y atemporal, una solución determinante a los problemas actuales recurriendo puramente a la autoridad de autores pasados y formas de pensar antiguas, por el mero hecho de su pretérita relevancia. Recurrir, retomar y copiar directamente soluciones, conceptos e ideas de un tiempo pasado para pretender solucionar las cuestiones que nos afectan en nuestra época, únicamente por haber sido consagradas en el río del tiempo sin aplicársele una criba y una actualización, no es sino un menosprecio y una carencia del poder del pensamiento crítico contemporáneo. El pasado puede ser útil para el presente y para el futuro si y sólo si el vetusto conocimiento pasa por una actualización, por un traer al hoy, simplemente porque el pensamiento de esa época no se fraguó para resolver los problemas actuales, se fraguó para dar una solución temporal a una época concreta. Los problemas contemporáneos deben solucionarse contemporáneamente, y no empleando un vocabulario y unas ideas desfasadas, porque de lo contrario seguiremos inmersos en una pugna dialéctica y el mantenimiento de un discurso que nos hace más mal que bien. Hace falta un vocabulario nuevo para los nuevos problemas.

¹⁷⁴ La “*pluricultura*” es la existencia de diferentes identidades culturales dentro de una misma sociedad, pero sin una comunicación entre sus diferentes miembros, sino más bien en una pugna continua por hacerse oír dentro del espacio político. La *pluricultura* representa el paso previo para la existencia de una auténtica sociedad multicultural. Al igual que sucedió con el concepto de “*hipocracia*”, la noción de “*pluricultura*” ha sido desarrollada para poner de manifiesto la falta de comunicación que existe entre las personas de las diferentes culturas que forman las sociedades contemporáneas.

¹⁷⁵ En las sociedades occidentales contemporáneas, “*el peligro que carcome la vida en los barrios desfavorecidos no es el islam, ni la multiculturalidad, ni la presencia de inmigrantes en sí, sino el proceso de desculturización, efecto de las condiciones de vida que imperan en ellos*”. [Todorov, Tzvetan. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Editorial Galaxia Gutenberg. Barcelona. 2012. Pág. 173-174]

¹⁷⁶ Las leyes vigentes siempre pueden cambiarse para ampliar y adaptarse a la sociedad que rigen.

¹⁷⁷ Por el contrario, la pluralidad permite la existencia de todo tipo de ideas, sin limitaciones, siempre que pueda existir un negocio y un comercio con ellas –sea legítimo o no-. Dentro de la pluralidad hay una derrota del pensamiento, vencido por la pura acción que busca solucionar los problemas de la convivencia sin preocuparse por encontrar su causa, simplemente negándolos o apartándolos de los demás.

¹⁷⁸ La unión y superposición de las diferentes redes sociales de los individuos genera lo que conocemos como sociedad. Así pues, la sociedad es el agregado de las redes de relaciones de sus diferentes miembros.

¹⁷⁹ No trato igual a mis padres que a mis amigos, la relación que tengo con mi hermana no es la misma que tengo con mi dentista o con el vecino con quien me cruzo cada mañana cuando bajo a por el periódico, el nivel de interacción social que muestro con mi mejor amigo o con mi novia no es el mismo que muestro con alguien a quien acabo de conocer.

¹⁸⁰ Esta es una idea ya expresada hace mucho tiempo por el Filósofo en sus escritos políticos. Aristóteles entendió que existían tres niveles hasta alcanzar la perfección en la convivencia social: la familia, la aldea y la *polis*.

La familia representa el nivel básico de convivencia entre las personas, en él, Aristóteles, incluía a los progenitores, los hijos y los esclavos; con la familia se satisfacen todas las necesidades cotidianas. “*En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación, y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad*”^{*}.

El nivel intermedio era representado por la aldea, donde se englobaban varias familias con vistas a satisfacer las necesidades requeridas para una vida, más allá de la cotidianidad del día a día: el cultivo, la reproducción, mayor seguridad, supervivencia mutua. “*Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia, y algunos llaman a sus miembros “hermanos de leche”, “hijos de hijos*”^{**}.

La *polis* representa el nivel superior, la perfección en la convivencia. La *polis* no solo engloba la satisfacción de las necesidades de los niveles anteriores, sino que a mayores, para Aristóteles, es la forma perfecta de convivencia porque su finalidad última es la felicidad de sus miembros. “*La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien*”^{***}.

Por nuestra parte, hemos cogido la intuición manifiesta del Filósofo: la existencia de diferentes niveles en la convivencia humana; y la hemos actualizado, adaptándola a la convivencia que experimentamos actualmente que, si bien en esencia es la misma, se ha complejizado con el tiempo, por lo que era necesaria una revisión y puesta a punto.

[Aristóteles. *Política*. Editorial Gredos. Madrid. 2008. *1252a 2, pág. 46-47; **1252b 6, pág. 48; ***1252b 8 (extractos)]

¹⁸¹ Tener relaciones con los demás, construir una trama, una red, de relaciones es algo natural en la convivencia. Ahora bien, dichas relaciones se dan en términos asimétricos, en términos de dominación y subordinación, pero no quiere decir que sea peyorativo para las personas.

Esta red de relaciones no debe entenderse en un sentido férreo, estricto y restrictivo. Es la forma de relacionarnos entre los humanos. Esta relación, pudiéndola simplificar en términos de “*gobernante-gobernado*”, se da gracias a la aceptación mutua, voluntaria y consciente de ambos actores sociales. Cuando esta relación se vuelve asimétrica por obligación o se da mediante engaño, entonces se puede buscar su externalización y su aclaración.

En esta forma de entender las relaciones humanas, ¿dónde queda la amistad? Las relaciones de poder que representan las relaciones humanas tienen en la amistad su piedra de toque. En este caso, el dominador y el dominado se diluyen pero no desaparecen. Las posiciones de poder cambian, se invierten, se relajan, sin que importe lo más mínimo. Es una relación cuya externalización no se hace forzosamente.

Las relaciones humanas oscilan dentro de una escala entre una supresión de la dignidad de forma férrea –la relación amo-esclavo-, hasta la misma exaltación de la dignidad –la relación de amistad-, siendo todas ellas naturalmente asimétricas.

¹⁸² Ahora bien, ninguna de mis identidades culturales debe enturbiar de una forma hegemónica mi relación con aquellos que no compartan alguna de mis identidades. Ninguna identidad cultural individual describe quien es cada uno, lo hace el conjunto de ellas. Gran parte de las identidades culturales que manifiesta una persona vienen dadas desde los niveles inferiores y son una parte insondable de él mismo, siendo algo de lo que no puede deshacerse, pero otras muchas identidades culturales que manifiesta son fruto de las diferentes elecciones que ha ido tomando. En cualquier caso, la decisión siempre debe ser suya.

¹⁸³ En la tensión generada en este punto, entre el tercer y el cuarto nivel de convivencia, es donde se originan todos los problemas relacionados con el nacionalismo, ya que históricamente el nivel nacional estaba compuesto, casi monopólicamente, por una “*misma*” identidad cultural.

¹⁸⁴ Puede que en su origen alguno de estos organismos e instituciones sí tuviera pretensiones de fomentar una convivencia entre todos los seres humanos. Sin embargo, esas pretensiones quedaron diluidas hace ya mucho tiempo en los diferentes ciclos económicos.

¹⁸⁵ Frase atribuida históricamente al pensador, pacifista y luchador por la independencia de la India, Mohandas Gandhi.

¹⁸⁶ La clave de la comprensión del concepto de “*espacio público*” que proponemos está en verlo desde una perspectiva sistémica.

[Ver Anexo 1 y Anexo 2]

¹⁸⁷ Al hablar de sujetos ideales capaces de conjugar su autonomía individual con su responsabilidad social ineludiblemente debemos dar una importancia capital a la educación. La imperfección natural del ser humano nos deja considerablemente lejos de cualquier ideal que pretendamos alcanzar. Por esa razón hacer hincapié en la educación de las personas y en el mantenimiento de ideas-guía que respondan a la pregunta de cómo queremos convivir, se hace vital para poder concretar la vida política que queremos y necesitamos en nuestra contemporaneidad.

Saber exactamente cómo poder alcanzar lo que parece un equilibrio de convivencia perfecto es una utopía, pero intentar educarnos para mantener una convivencia democrática dentro de los límites de un razonable desacuerdo sí entra dentro de nuestras posibilidades. Ahora bien, saber cómo podríamos encaminarnos conllevaría hablar pormenorizadamente de uno de los pilares concretos del espacio público: la educación. Tarea que queda pospuesta para un trabajo con más tiempo.

¹⁸⁸ Del mismo modo que para Aristóteles la unidad que enarbolaba toda la ciencia que estudia “*lo que es, en tanto que algo que es*”^{*} era la unidad referencial existente bajo la multiplicidad de significados de “*lo que es*”:

“*Lo que es*” se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo: [...] 1) Las cosas que se dice que son accidentalmente, se dice que son por razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y ésta es, o bien porque aquello se da en algo que es, o bien porque es aquello en lo cual se da la determinación de que aquello se predica. 2) Por otra parte, se dice que son por sí mismas todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de “*ser*” [...] 3) Además, “*ser*” y “*es*” significan que algo es verdadero, y “*no-ser*” que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación [...] 4) Además y respecto de estos sentidos enumerados, “*ser*” y “*lo que es*” significan tanto lo que se dice que es en potencia como lo que se dice que es ya plenamente realizado”^{**}.

[Aristóteles. *Metafísica*. Editorial Gredos. Madrid. 2003. *1003a 20, pág. 161; **1017a 7, 1017a 19-24, 1017a 31-33, y 1017a 35-1017b (extractos)]

¹⁸⁹ Reconocemos que no todos somos naturalmente iguales, mantener esa postura es férreamente demagógico y solo valdría para justificar la posesión de los que tienen frente a los que no tienen. Hay una igualación social posterior, pero no una igualdad natural, mediante un discurso que hace las veces de elemento naturalizador. Ese discurso debe cambiarse, esa ideología debe sustituirse, para evitar el mantenimiento de un discurso, a todas luces, falaz que legitima una relación social asimétrica derivada de los abusos –históricos, económicos, sociales, políticos, culturales- de unos sobre otros.

Hay una diferencia natural entre todos los seres humanos fruto de la lotería natural que son nuestros genes y una diferencia sociocultural fruto de la cultura en la que nacemos. Ambas diferencias no las podemos elegir, no elegimos nuestros genes como no elegimos a nuestra familia. Sin embargo, a la vez, hay una igualdad sociopolítica construida, fruto de los elementos socioculturales que sí podemos elegir y de la pertenencia a un espacio público.

¹⁹⁰ “*Aunque el significado de la palabra “sistema” no es el mismo en toda circunstancia y para todo el mundo, generalmente se aplica a una disposición de componentes interrelacionados para formar un todo*” (Bertalanffy, 1984)

¹⁹¹ La noción de Agazzi (1996), equiparable y análoga a nuestra noción de “*esfera del saber*”, es la de “*sistema científico*”, o simplemente “*SC*”. El hecho de no tomar el mismo concepto que Evandro Agazzi para referirnos prácticamente a lo mismo se debe a ver la noción de “*SC*” es porque consideramos que se trata de una noción demasiado restrictiva para la actividad de conocimiento, mientras que “*esfera del saber*” se ajusta más a nuestras pretensiones conceptuales.

¹⁹² La noción de “*optimización del conocimiento*” se encuentra en contraposición con la maximización o minimización del conocimiento. Al buscar que el sistema aporte un conocimiento riguroso, eficaz y lo más objetivo posible no se puede pretender obtener una cantidad de conocimiento que sobre pase nuestras capacidades porque su aprehensión, aplicación y divulgación irá en detrimento del propio sistema (maximización); y no se puede pretender obtener un conocimiento que no alcance a responder a los interrogantes a los que está destinado a responder el sistema, por la razón que sea, porque afectará de forma negativa a la credibilidad y funcionamiento del sistema (minimización). Un conocimiento óptimo es aquel que responde a las preguntas que se han planteado de manera tal que su aplicación, aprehensión y divulgación redunde en beneficio para el sistema.

¹⁹³ Los métodos de la acción no-violenta han sido extraídos del libro de Gene Sharp “*La lucha política no-violenta*”