

Claves de razón práctica 218 (diciembre 2011), 30-42.

La política después de la indignación

Daniel Innerarity

“Hay un fracaso siempre que hay una acción”
Sartre, *Cahiers pour une morale* (1983), Paris:
Gallimard, 450.

El año 2011 tal vez pase a la historia como al año de la indignación; esta palabra sintetiza un movimiento que ha transformado la generalizada desafección hacia la política en un nuevo tipo de protesta. ¿Estamos ante una versión nueva de la conocida práctica revolucionaria? ¿Cómo se relacionan las instituciones y la calle en un mundo desintermediado? ¿Es la desconfianza un anuncio de crisis de la democracia o una etapa más de su asentamiento? En cualquier caso, la idea misma de representación se ve cuestionada desde una reivindicación que puede derivar en populismo en la medida en que no parece comprender las limitaciones de la autodeterminación democrática y los límites de nuestra condición política.

La política ha pasado por todas las posibles consideraciones, desde lo más estimable a lo más despreciado; de ser una tarea de unos pocos, luego de todos y finalmente de nadie; ha sido la solución y ahora parece el problema. Estimada en ciertos momentos de la historia como la ocupación más noble, sobrevalorada incluso como si fuera un procedimiento de salvación, temida como sede del poder, en ocasiones considerada al menos un oficio respetable, es actualmente tolerada como algo irrelevante e incluso abiertamente despreciada por ser la causa de nuestros peores males.

Seguramente no se mereció la política tan alta consideración y puede que en el actual menosprecio haya una falta de sinceridad de la sociedad consigo misma. En cualquier caso, la política en su forma actual es algo manifiestamente mejorable. La desafección hacia la política es compatible con el hecho de que se le exiga más de lo que nunca se había esperado de ella, según ponen de manifiesto la vigilancia ciudadana sobre el poder, los movimientos de reivindicación y protesta. Fenómenos como el 15-M contradicen a quienes habían interpretado la desafección como indiferencia.

Esta circunstancia suscita multitud de cuestiones en torno a la función que la política puede ejercer en el mundo actual y acerca de la calidad de nuestras democracias. De entrada, conviene no equivocarse a la hora de interpretar el sentido de nuestro malestar. ¿Estamos ante una protesta que cabe entender en clave revolucionaria o más bien se trata de un fenómeno de insurrección que debe ser interpretado de otra manera? ¿Cómo se articula el desacuerdo y la protesta en la sociedad contemporánea? ¿Es la desconfianza una actitud que fortalece o debilita a la democracia? La actual transformación de los espacios públicos en virtud de la globalización y las nuevas tecnologías de la comunicación ¿hace que sean innecesarias las mediaciones e imposibles las representaciones? En definitiva, ¿estamos en un momento de crisis, de agotamiento o ante una oportunidad de transformación de nuestras democracias?

1. De la revolución a la indignación

Los sistemas se estabilizan cuando hacen inviable o innecesaria la revolución, lo cual no significa que imposibiliten la protesta, más bien al contrario. Únicamente los regímenes estúpidos son incapaces de entender que la protesta les proporciona estabilidad. Lo que ocurre entonces es que la protesta deja de ser *revolucionaria* y se convierte

en *expresiva*. Por eso no tiene ningún sentido echar en cara a los indignados del 15-M o de cualquier otro movimiento similar que carezcan de un plan concreto de acción o que no ofrezcan alternativas. Su función es expresar un malestar, llamar la atención sobre algo, no competir con los programas electorales de los partidos. En las democracias imperfectas realmente existentes el incremento de las protestas no es señal de debilidad democrática sino de que aumenta el nivel de exigencia que los ciudadanos plantean a los gobernantes.

Buena prueba de ello es que el 15-M ha desatado una verdadera competición por el *eslogan* más ingenioso, sustituyendo así un debate que en otras épocas hubiera tenido lugar en torno a cuál era la *acción* más apropiada para sabotear o subvertir. Entender esto es fundamental para darle la respuesta adecuada. A la protesta expresiva no le corresponde propiamente una intervención de las autoridades para restaurar el orden público sino, en la misma lógica, una reflexión para interpretar adecuadamente lo que dicho gesto significa o pone de manifiesto. El conflicto ha ingresado en un contexto expresivo; de lo que se trata es de comunicar y entender. No estamos en una fase nueva de las grandes revoluciones que han ido pautando el devenir de las sociedades democráticas sino ante un fenómeno vinculado a la espectacularización de nuestra vida pública.

Hace tiempo se introdujo el término «post-democracia» para designar una situación de estabilidad de las democracias contemporáneas que, para los más optimistas, suponía celebrar su asentamiento definitivo y, para los pesimistas, una etapa caracterizada por la mediocridad y la degeneración. Tal vez las dos perspectivas no sean contradictorias sino modos de ver una misma realidad, que se banaliza en la misma medida en que se consolida. Los análisis de Crouch, Rancière, Zolo y Guéhenno han ido declinando

todos los posibles acentos de la interpretación. En el fondo, ¿es que ya no resulta posible cambiar nada o que todo cambio únicamente puede hacerse en el interior del sistema que pretende cambiarse?

Para resolver este enigma es necesario entender cómo se tramita el malestar en la sociedad contemporánea. Y aquí observamos unos fenómenos que podemos calificar de «postrevolucionarios» en la medida en que son más insurrecciones expresivas que subversiones desestabilizadoras. Un indignado no es un revolucionario, del mismo modo que el agitación no equivale necesariamente a capacidad de transformación. No hay revoluciones por las mismas razones que explican la ausencia de un verdadero antagonismo político: hay diferencias y cambios, por supuesto, pero el tiempo político ha dejado de regirse por una lógica de sublevaciones. La confrontación política no es un choque de modelos. No se da este contraste en el antagonismo oficial, regido por un tiempo político plano en el que actúan gobiernos que resisten y oposiciones que aguardan (la mejor justificación para un cambio de gobierno es su carácter higiénico, no su proyecto alternativo). Cualquiera que no esté en el gobierno representa al "cambio", que no es un valor ni de izquierdas ni de derechas, sino de la oposición.

Se nos ha desestructurado el lenguaje relativo al cambio, con lo que todo ello supone de concepción del tiempo histórico y de la intervención política. En el lenguaje progresista la revolución ha sido sustituida por la modernización, la adaptación y la innovación; las reformas son un término más bien de derechas; y en la izquierda extrema hay *gestos* críticos, pero no una *teoría* crítica de la sociedad (mucho menos un programa de acción). Buena parte de lo que dice y hace no son más que ademanes de "heroísmo frente al mercado" (Grunberg / Laïdi 2007, 9) o simple melancolía.

Tampoco se encuentra un contraste revolucionario en el exterior del sistema político, en la fuerza exógena que pudieran representar los movimientos de protesta o indignación. El actual desencanto ideológico se pone de manifiesto en el hecho de que ni la izquierda ni la derecha extremas están especialmente interesadas por intervenir a través de los habituales procedimientos de representación. Tanto el individualismo conservador como el izquierdismo radical se entienden a sí mismos como "contrapoderes", como "para-política". En el ideario de ambos el pirata representa el paradigma de la lucha contra la rigidez del estado o contra el orden neoliberal; por distintos motivos, e incluso contrapuestos, la piratería es considerada como la estrategia más adecuada a las evoluciones económicas y culturales del capitalismo.

Unos apelan a la *sociedad civil* y otros, en la izquierda postcomunista, a la *multitud* (Hardt / Negri 2000), ambos conceptos muy líquidos y muy poco políticos. Ya no estamos en la era de la derecha y la izquierda institucionalizada, sino en la del *Tea Party* y los movimientos sociales. La derecha prefiere el mercado que el estado y la izquierda formula, en vez de las tradicionales formas de lucha sindical, social, institucional o armada, unos sustitutos de combate como el exilio, la defección o la nomadización. Como sugirieron Deleuze y Guattari, el nómada, más que el proletario, es el resistente por excelencia (1972). En el ámbito de la izquierda las estrategias más innovadoras reflejan el ocaso de los ideales revolucionarios. A lo más que puede aspirarse es al "*détournement*", a esa parodia satírica que plantea el arte contemporáneo siguiendo un término acuñado por los situacionistas, es decir, a la pretensión de sabotaje, descarrilamiento, distorsión o subversión. Se trata, por decirlo con Deleuze, de interrupciones o micro-esferas de insurrección. Por supuesto, nada que recuerde a la vieja aspiración de asaltar el poder; la propuesta más ambiciosa es la de beneficiarse de los intersticios o

de las zonas desocupadas por el estado. Naomi Klein, una de las principales ideólogas de los movimientos antiglobalización, apela a la forma de resistencia del "*cultural jamming*", esa interferencia que quiere transformar los mensajes publicitarios de las marcas sin alterar sus códigos de comunicación con la finalidad de replantear los valores que estas marcas transmiten (Klein 2000). Cualquiera puede advertir la contradicción de este altermundialismo, ya que la decisión por la piratería manifiesta exactamente que no se cree que "otro mundo es posible".

Siempre que ocurren estos efectos de irritación hay quien los interpreta como una especie de epifanía de lo verdaderamente político, en contraste con un sistema o una clase política a las que se considera como realidades cosificadas. En la estela de Guy Debord o Giorgio Agamben, Žižek acaba de documentar dicha expectativa en su libro *Living in the end of times* (2010). Se trata de una evocación de un orden del mundo completamente distinto que no nos da la menor indicación acerca de en qué podría consistir, qué actor social podría provocar un cambio de tales dimensiones y qué forma de acción sería la más apropiada. Este pop-leninismo equivale a la esperanza de que el cambio hacia un nuevo orden resultaría del proceso de autodestrucción del orden existente. En el escenario milenarista no hay nada que se parezca a una descripción acertada y crítica de la sociedad contemporánea. Cuando el valor de diagnóstico es prácticamente nulo, puede uno estar seguro de que, salvo esperar al apocalipsis, no podemos hacer nada.

Todo esto es síntoma de un tiempo en el que a la política se le ha despojado el carácter de acción que podría producir un cambio hacia algo mejor. Y esto ocurre mientras que el cambio cultural, social o tecnológico es una constante imparable. Ha desaparecido la esperanza en un cambio de naturaleza *política*. La política es el

ámbito social que más impresión da de paralización; ha dejado de ser una instancia de configuración del cambio para pasar a ser un lugar en el que se administra el estancamiento. Esta circunstancia es valorada de diferente manera según sea uno un liberal que lamenta la lentitud de las reformas o un izquierdista que se queja de la ausencia de alternativa.

La indignación, el compromiso genérico, el altermundialismo utópico o el insurreccionismo expresivo no deben ser entendidos, a mi juicio, como la antesala de cambios radicales sino como el síntoma de que todo esto ya no es posible fuera de la mediocre normalidad democrática y del modesto reformismo. El problema de los grandes gestos críticos no es que se proponga algo diferente, sino que las cosas suelen quedar inalteradas cuando las modificaciones deseadas están fuera de cualquier lógica política.

2. Una tensión democrática

Decía Charles Taylor que la democracia es una tensión entre las instituciones y la calle. Junto a la política que podríamos llamar "oficial" discurre todo un magma de procesos que condicionan el mundo institucional. A las tensiones que se siguen de esta coexistencia les debemos, entre otras cosas provechosas, que el sistema político se enriquezca, corrija o amplíe su cortedad de vista. No podemos confiar los avances políticos únicamente a la competencia de sus profesionales. Una buena parte de los progresos que la política ha realizado tuvieron su origen en causas exógenas: seguramente la mayoría de las conquistas sociales no fueron ocurrencias de los políticos sino el resultado de presiones sociales muy concretas. En la sociedad hay una energía que el sistema político requiere para ejercer su función, unos recursos de los que no dispone soberanamente y que a veces incomodan e incluso subvierten el

orden establecido, pero que siempre condicionan el ejercicio de ese poder establecido.

Ahora bien, suponer que "la calle" es necesariamente mejor que las instituciones es mucho suponer; también hay en ella movimientos regresivos, presiones y *lobbies*, emociones irracionales, representaciones ilegítimas o insuficientes. "La calle" puede ser peor, reaccionaria incluso. No deberíamos olvidar tampoco que el mundo de los movimientos sociales es tan plural como la misma sociedad y que de las energías sociales cabe esperar una cosa y su contraria, avances y retrocesos, que los hay de derechas y de izquierdas. Hay quien invoca la participación de la sociedad y está pensando únicamente en aquella fuerza que le conviene. Pero en la sociedad hay de todo, como es lógico. La expectativa de superar el marco de la democracia representativa cuenta, por cierto, con partidarios en ambos lados de espectro político: lo que los movimientos sociales de los 60 representaron en el imaginario de la izquierda se encuentra igualmente en la apelación neoliberal a la sociedad civil en los 90. Se trata de una coincidencia que debería al menos hacernos pensar.

La democracia es un régimen en el que se admite esa y otras tensiones porque se supone que nadie tiene toda la razón. Lo que nos salva de los daños de las malas decisiones es que están equilibradas con otros actores, limitaciones y procedimientos: hay gobierno pero afortunadamente existe también oposición; las encuestas nos permiten saber lo que la gente quiere ahora pero el liderazgo político puede atenerse a criterios menos populares; hay cosas que deben consultarse y otras sobre las que está prohibido consultar; la administración nos protege de los políticos demasiado originales y estos compensan con decisiones audaces la falta de imaginación de sus burocracias; los expertos limitan la frivolidad de algunos políticos y gracias a estos no estamos bajo la tiranía de aquellos; sin reglas

del juego no podríamos discutir, pero la discusión nos lleva no pocas veces a exigir la revisión de alguna de esas reglas... El dualismo entre las instituciones y la calle es uno de esos equilibrios que deben ser tomados en consideración, como el de representación y participación o el de obediencia y protesta.

¿Y si el gran enemigo de nuestras democracias no fuera tanto la fortaleza de las instituciones como su debilidad frente a las veleidades de la opinión pública? ¿Qué significa regular políticamente los mercados sino impedir el encadenamiento fatal de las libres decisiones de los inversores? Nuestro gran problema es el populismo que impide construir el interés general con todas sus exigencias de equilibrio y responsabilidad. No es el distanciamiento de las élites respecto del pueblo lo que ha empobrecido nuestras democracias sino, por así decirlo, su excesiva cercanía, la debilidad de la política vulnerable a las presiones de cada momento y atenta únicamente a los vaivenes del corto plazo (Bardhan 1999, 95-96; Calhoun 1998).

En una sociedad democrática la política está al servicio de la voluntad popular, ciertamente, pero esa voluntad es tan compleja, tan necesitada de interpretación como compleja es la realidad del «pueblo» al que continuamente nos referimos. Como todo aquello que se considera evidente, apelar al pueblo sirve casi siempre para bloquear la discusión. Pero en cuanto se indaga un poco comienzan los desacuerdos. ¿El pueblo es el que reflejan las encuestas y los sondeos, el representado por los representantes, una realidad atravesada por la globalización o la unidad autárquica sustraída de toda interferencia? Pues probablemente todas esas cosas; los procedimientos democráticos no son sino modos de verificar de qué o de quién estamos hablando en cada caso. El pueblo, de entrada, es una realidad borrosa, algo que hay que elaborar; para eso está todo el trabajo de la representación, la discusión pública y los

procedimientos institucionales que fijan sus contornos o los modifican y traducen en decisiones democráticas.

Las instituciones nos protegen contra la demagógica apelación al pueblo, lo representan y, en esa misma medida, recogen su pluralidad constitutiva y la complejidad de su voluntad. Gracias a la representación política la voluntad popular es operativa e integradora de los momentos que la constituyen. Conviene recordar estas cosas sobre todo cuando los lugares comunes van en la otra dirección y hay una verdadera fascinación por la «espontaneidad» popular hasta el punto de hacernos suponer que quien protesta tiene siempre razón y quien promueve la participación necesariamente fortalece la democracia.

3. La utopía de la desintermediación

La actual fascinación por las redes sociales, la participación o la proximidad pone de manifiesto que la única utopía que sigue viva es la de la *desintermediación*. Una desconfianza ante las mediaciones nos lleva a suponer automáticamente que algo es verdadero cuando es transparente, que toda representación falsifica y que todo secreto es ilegítimo. No hay nada peor que un intermediario. Por eso nos resulta de entrada más cercano un filtrador que un periodista, un aficionado que un profesional, las ONGs que los gobiernos y, por eso mismo, nuestro mayor desprecio se dirige a quien representa la mayor mediación: como nos recuerdan las encuestas, nuestro gran problema es... la clase política.

¿De dónde procede esta manera de pensar? De entrada, hay un condicionante tecnológico que está modificando profundamente la relación de las personas entre sí, la configuración de los espacios públicos y nuestra relación con las instancias de autoridad. Este es el

impulso que está en el origen de la actual ola democratizadora que tiene su base en las nuevas posibilidades tecnológicas de información y comunicación. Y esas mismas posibilidades son las que permiten una desintermediación que no era posible en otros contextos tecnológicos. Las nuevas tecnologías han puesto en marcha desde hace tiempo unas prácticas de desintermediación y capacitación que, lógicamente, no podían dejar de modificar nuestro modo de entender y practicar la política.

Gracias a las nuevas tecnologías de la información y la comunicación vivimos una especie de «consagración del *amateur*», una sociedad de los aficionados, que ha producido una verdadera democratización de las competencias (Flichy 2010). Sin necesidad de autorizaciones ni instrucciones, la nueva figura del ciudadano es la de un *amateur* que se informa por sí mismo, expresa abiertamente su opinión y desarrolla nuevas formas de compromiso; por eso desconfía tanto de los expertos como de los representantes. Ya no estamos en la época en que los expertos hablaban acerca de datos incontrovertibles y gracias a su saber ponían punto final a toda controversia. En una sociedad del conocimiento la gente posee más capacidades cognitivas. Surgen nuevas organizaciones y grupos de intereses que contribuyen a debilitar la autoridad de los expertos. Lo que en algún momento fue un poder exotérico del saber, ahora es públicamente debatido, controlado y regulado.

La inteligencia colectiva desafía a los expertos, en la medida en que, de entrada, capacita a cualquiera para movilizar los conocimientos. En una sociedad del conocimiento se incrementa el nivel medio de conocimientos, la libre circulación de los saberes, la capacidad de comunicar las propias opiniones. Por esta razón, la nueva circulación de conocimientos y competencias tiene un gran potencial democratizador. La democracia surgió precisamente contra

el monopolio del poder y como una universalización de la competencia de gobernar; esta nueva democratización se apoya ahora en el hecho de que las capacitaciones tecnológicas permiten a cualquiera adquirir competencias de vigilancia, control y juicio en todo momento.

Ahora bien, la abolición de la mediación es una realidad ambigua: el deseo de abolir la mediación se alimenta del sueño democrático de la libre espontaneidad, de mercados más transparentes e ilimitada accesibilidad de la información, de que la voluntad política se reconoce perfectamente en las encuestas y permite gobernar únicamente a partir de ellas, pero también puede producir la pesadilla de un espacio público sin contralimitaciones, procedimientos y representaciones, factores todos ellos que protegen a la democracia de su posible irracionalidad. Porque los límites garantizan también nuestros derechos, los procedimientos dificultan la arbitrariedad y la representación contrapesa el populismo. Por supuesto que la transparencia y la proximidad representan dos valores políticos, pero hay una discreción democrática y una imparcialidad democrática, lo que pone de manifiesto aquello que ya sabían los clásicos: en política, cualquier valor sin contrapunto se convierte en una posibilidad amenazante.

No es una casualidad que esta dinámica de desintermediación se haga presente en los diversos ámbitos sociales y con efectos diferentes: si en la economía sirvió para justificar la desregulación, en la política ha impulsado formas de democracia directa y participativa. La desintermediación fue originariamente un programa neoliberal, que se ha extendido a otros dominios. No deja de ser curiosa esta afinidad entre neoliberalismo e izquierda radical.

En el fondo la representación se defiende con la misma lógica y por las mismas razones por las que se aboga en favor la regulación de los mercados. Porque no existe ni

mercado transparente que se autorregula ni pueblo evidente que se autodetermina; uno y otro requieren, para ser eficaces y para constituirse como instancias de legitimación, procedimientos, reglas y representación. ¿Y si nuestro gran desafío consistiera precisamente en construir unas mediaciones menos rígidas, pero mediaciones al fin y al cabo, en la economía, en la política o en la cultura, que compatibilizaran tanta libertad como fuera posible con la arquitectura que proteja derechos y corrija los efectos no deseados?

Para todo esto es de escasa utilidad la idea de una política en directo que consistiera en suprimir las mediaciones institucionales, los rodeos retóricos y los protocolos del acuerdo. Una ideología de la inmediatez se propone devolver al pueblo el poder que es detentado por sus representantes. Se supone que la representación democrática constituye necesariamente una falsificación, o al menos deformación, de la voluntad popular pura, la fragmentación de su unidad originaria en el atomismo de los intereses.

Ser escéptico frente a las bendiciones con que cuenta la democracia directa no significa apuntarse al bando de los que luchan contra la "masa", de la que sólo cabría esperar las reacciones más siniestras. En realidad no existe "el pueblo" como una unidad metafísica, ni como la sustancia auténtica e incorruptible de la nación, pero tampoco como "la plebe" informe o la suma de "las hordas consumistas", según lo ha dibujado con desprecio la crítica cultural de este siglo. Las instituciones representativas no son una abstracción de la voluntad concreta del pueblo, sino al revés: la democracia institucionalizada es la que transforma la abstracción "pueblo" en una figura visible, que se concreta y es operativa, cuya voluntad cabe verificar.

El deseo de que la política sea más verdadera, de eliminar la inexactitud institucional, sólo conduce a fortalecer la ilusión de que habitamos un mundo que se retransmite en directo, al imperio

absoluto de la inmediatez. La invocación de una política que reproduzca la verdadera realidad social ejerce todas las funciones de un horizonte mítico al que puede apelarse siempre para justificar cualquier cosa. Reivindicar que el pueblo actúe *live*, en directo, sirve para deslegitimar como inauténticos los delicados artificios que las sociedades tejen para posibilitar la convivencia.

Por eso a veces lo que falla es la *construcción* de la voluntad popular (lo vemos actualmente en la evolución titubeante de las revueltas árabes o en las indignaciones del mundo occidental), que es un factor de democratización tan decisivo como la indignación y la protesta. Para llamar la atención sobre un estado insostenible de cosas es necesaria la movilización popular; para profundizar en la democracia se requiere un trabajo de representación y compromiso que nos introduce en una lógica política.

4. Las urnas y los sueños

Uno de los eslóganes más coreados por el 15-M asegura que «nuestros sueños no caben en vuestras urnas». Como toda reivindicación utópica, cuenta con el cómodo prestigio de lo imposible, que nos ahorra la pregunta de si, en ocasiones, nuestros sueños son alucinaciones propias o pesadilas para otros. No voy a discutir el hecho de que el abanico de lo que tenemos para elegir es manifiestamente mejorable; trataré de llamar la atención sobre algo que forma parte de nuestra condición política: que nadie, y menos en política, consigue lo que quiere, lo cual es por cierto una de las grandes conquistas de la democracia.

Una sociedad es democráticamente madura cuando ha asimilado la experiencia de que la política es siempre decepcionante y eso no le impide ser políticamente exigente. La política es inseparable de la

disposición al compromiso, que es la capacidad de dar por bueno lo que no satisface completamente las propias aspiraciones. Está incapacitado para la política quien no tiene la capacidad de convivir con ese tipo de frustraciones y de respetar los propios límites. Nos han enseñado que esto es lo que hace de la política algo irresponsable y fraudulento, pero deberíamos acostumbrarnos a considerar que esto es lo que la constituye.

En una sociedad democrática, la política no puede ser un medio para conseguir plenamente unos objetivos diseñados al margen de las circunstancias reales, fuera de la lógica institucional o sin tener en cuenta a los demás, entre ellos a quienes no los comparten. Cualquier sueño político sólo es realizable en colaboración con otros que también quieren participar en su definición. Los pactos y las alianzas ponen de manifiesto que necesitamos de otros, que el poder es siempre una realidad compartida. La convivencia democrática proporciona muchas posibilidades pero impone también no pocas limitaciones. De entrada, los límites que proceden del hecho de reconocer otros poderes de grupos o intereses sociales con tanto derecho como uno para disputar la partida.

Por eso la acción política implica siempre transigir. Quien aborda cualquier problema como una cuestión de principio, quien habla continuamente el lenguaje de los principios, de lo irrenunciable y del combate se condena a la frustración o al autoritarismo. La política fracasa cuando los grupos rivales preconizan objetivos que según ellos no admiten concesiones y se consideran totalmente incompatibles y contradictorios. Todos los fanáticos creen que sus oponentes están fuera del alcance de la persuasión política. Nadie que no sea capaz de entender la plausibilidad de los argumentos de la otra parte podrá pensar, y menos actuar, políticamente.

Uno de los síntomas de la mala calidad de nuestro espacio público es la creciente influencia de grupos y personas que no han entendido esta lógica y practican una insistente despolitización. La fragilidad de las democracias frente a la presión populista se pone de manifiesto en fenómenos como el *Tea Party*, verdadero bastión de inflexibilidad. No me refiero únicamente al movimiento norteamericano sino a un fenómeno bastante más extendido en nuestras democracias. Se podría decir sin exageración que todos tenemos nuestro *Tea Party*. Partidos, iglesias, sindicatos, y medios de comunicación están desbordados por una serie de movimientos que se generan a su alrededor, que tratan de condicionar sus prácticas habituales o cuestionan abiertamente su representatividad.

Todos padecen su particular asedio contra los moderados, es decir, un fuego amigo que establece un marcaje férreo de manera que no se hagan cesiones ni se llegue a compromisos con el enemigo. En este sentido un *Tea Party* es un poder fuertemente ideológico pero desestructurado que parasita de otro poder ideológico, oficial pero debilitado, y al que exige la lealtad absoluta a unos objetivos políticos que deben ser conseguidos sin contrapartidas ni compromisos con el adversario, desprestigiando así la figura del pacto o el valor de la transacción. Son los guardianes de las esencias que no combaten tanto a sus enemigos sino que están al acecho de sus semejantes, cumpliendo aquello de que el peor enemigo está siempre entre los nuestros. Pensemos en la proliferación de las exhibiciones de orgullo o el significado político que puede tener la calificación del «sin complejos» que adjetiva actualmente a muchas renovaciones ideológicas.

Entre las características más despolitizadoras de estos movimientos está la ausencia de sentido de responsabilidad, su falta de disposición al acuerdo o la autolimitación inteligente; custodian un

núcleo ideológico (la familia, la nación, el estado del bienestar, el mercado, los valores) que ven continuamente amenazado y sospechan principalmente de los moderados de las propias filas; son especialmente vulnerables al populismo y tienen una gran densidad emocional. Especialmente dispuestos a ejercer estos condicionamientos ideológicos extremos son los "movimientos de un sólo tema" (en ambos extremos del espectro ideológico y con asuntos diversos: la naturaleza, la mujer, la nación, el aborto...) a los que, por preocuparle mucho una sola cosa y casi nada todo lo demás, tienden a ver eso tan importante desconectado de sus condiciones de viabilidad, de cualquier calendario de urgencias u horizonte de composibilidad.

Una cierta debilidad institucional unida a un conjunto de factores sociales y tecnológicos han desestructurado el espacio de la reivindicación y la protesta, que está tan desregulado como los mercados. En todo esto han jugado un papel decisivo las redes sociales, que han liberado grandes energías de movilización, comunicación e instantaneidad, pero que suelen ser un mundo desestructurado en el que cada uno se junta con quien más se le parece. De ahí que cada vez sean menos redes *sociales*, en la medida en que la *confrontación* con el diferente tiende a ser sustituida por la *indignación* en compañía del similar, una emoción que se alimenta comunicando con quien comparte la misma irritación.

Probablemente esto indica que hemos de pensar nuevamente la política en sociedades bastante desinstitucionalizadas, cuyos conflictos no tienen la función estructurante del viejo conflicto social y donde las demandas ciudadanas no encuentran fácilmente su cauce en la representación sindical o política. Porque no estamos en una lógica de equilibrio democrático sino de anti-política. Lo que hay son

autoridades alternativas, que no pretenden equilibrar al poder oficial sino neutralizarlo.

La política ha disciplinado siempre nuestros sueños, los ha concretado en una lógica política y traducido en programas de acción. Por eso, cuando la política es débil nuestras expectativas en relación con el futuro colectivo se disparan y nos volvemos más vulnerables frente a la irracionalidad. ¿Qué hacemos entonces con todo aquello que nos ilusiona conseguir a través de la política? ¿Debemos rendirnos a la comprobación de que, dada la naturaleza decepcionante de la convivencia social, no tiene sentido formularse ideales o luchar por ellos? Más bien se trata de hacer una distinción sin la que no puede haber una convivencia democrática. Lo que cabe en las urnas son nuestras aspiraciones; lo que viene después —si es que no queremos convertir el sueño propio en pesadilla de los demás— es el juego democrático que limita y frustra no pocas veces nuestros deseos, pero que también los enriquece con las aportaciones de otros. Si alguien consiguiera colmar todas sus aspiraciones no compartiría nuestra condición humana y mucho menos nuestra condición política.

5. La desconfianza democrática

Es una paradoja que en el momento de mayor extensión geográfica de la democracia, cuando la democracia es máximamente valorada por la ciudadanía y no existe un modelo alternativo, observemos síntomas de debilidad y disfunciones persistentes. Las encuestas revelan un creciente desencanto que algunos interpretan —equivocadamente, a mi juicio— como absoluto desinterés, pero que deberíamos analizar con mayor sutileza. No estamos ante la

muerte de la política sino en medio de una transformación que nos obliga a concebirla y practicarla de otra manera.

No deberíamos entender la desconfianza con categorías del pasado e interpretar esta decepción como si fuera similar al antiparlamentarismo que debilitó dramáticamente a las democracias en los comienzos del siglo XX. No estamos en la antesala de una crisis de la democracia sino en una etapa nueva de su asentamiento. Esta decepción no tiene nada de subversivo; es perfectamente compatible con el respeto del orden democrático. Se equivoca quien vea en este sentimiento algo distinto de una decepción plenamente democrática. Y no hay que olvidar que la desconfianza (hacia el poder absoluto) está en el origen de nuestras instituciones políticas. La democracia se configuró desde siempre como un sistema de confianza limitada y revocable. La democracia es un régimen que institucionaliza la desconfianza. Lo que solemos lamentar como una sociedad despolitizada, ¿no será más bien que no corresponde al tipo de liderazgo político al que estábamos acostumbrados, es decir, un liderazgo enfático y jerárquico, tendencialmente poco democrático?

La desconfianza actual está en la lógica transformación de una sociedad que ha dejado de ser heroica y vive la política sin el anterior dramatismo. Desconfianza no equivale a indiferencia; se trata de una decepción "débil", que produce más distancia que abatimiento (Lipovetsky 2006, 62). Una cosa es que la democracia no suscite demasiado entusiasmo y otra que esa decepción pudiera significar desapego hacia nuestra forma de vida política. Que los periódicos o los partidos no nos gusten demasiado, por ejemplo, no quiere decir que aceptaríamos su supresión. La desacralización de la política no significa que nos de todo igual. Lo que nos pasa es que tenemos hacia ella un afecto desprovisto de pasión y

entusiasmo. No es verdad que la gente haya dejado de interesarse por la política; vivimos en una sociedad en la que se ha extendido un sentimiento de competencia por relación a la política; estamos mejor educados y todos nos sentimos capaces de enjuiciar los asuntos públicos, de manera que toleramos peor que se nos hurte esta capacidad. Y diversos estudios muestran que cuanto más educación, menor es la confianza en las instituciones y los líderes (Dogan 2005, 14).

Uno de los modos en los que la sociedad opina sobre la política estriba precisamente en la intensidad de su participación o interés. Si respetamos el pluralismo político en todas sus formas, ¿por qué no aceptar que existe también un pluralismo en cuanto al grado de participación y compromiso público? ¿Por qué todos han de implicarse de la misma manera en las cuestiones políticas y quién establece el grado de implicación que sería deseable? Interesándose más o menos por la política los ciudadanos emiten señales que han de ser interpretadas políticamente. El desinterés es también una forma respetable de opinar o decidir, y no necesariamente una falta de compromiso político.

Conviene no equivocarse en este punto si queremos entender la sociedad en la que vivimos. Más que en un horizonte de despolitización, entramos en uno de desacralización de la política. Una sociedad interdependiente y heterárquicamente organizada tiende a destotalizar la política. Lo que algunos interpretan precipitadamente como desinterés es algo que se sigue del hecho de que vivamos en una sociedad cuyo espacio público no puede pretender la absorción de todas las dimensiones de la subjetividad. Si bien es cierto que la política ya no moviliza las pasiones más que de manera epidérmica, eso no quiere decir que las demandas que dirigimos a la política hayan desaparecido. Todo lo contrario. Los

mismos que se desinteresan soberanamente de la política, no cesan de esperar de ella muchas ventajas y no son menos vigilantes frente al cumplimiento de sus exigencias. Pero sus expectativas ya no se inscriben en un marco heroico de una política totalizante.

Por eso podemos entender que la desconfianza no es lo contrario de la legitimidad, sino una forma sutil de administrarla por parte de la ciudadanía. El desinterés del ciudadano puede ser algo plenamente funcional (Luhmann 1993, 191). Incluso hay quien considera que una cierta apatía política es una buena señal. Las democracias pueden soportar un alto grado de desinterés; de hecho, el repentino interés de las personas generalmente apáticas por la política suele indicar que algo no va bien. Forma parte de la normalidad democrática un cierto aburrimiento y la agitación política muchas veces no presagia nada bueno.

Se ha hablado mucho de que las sociedades contemporáneas han efectuado una transferencia de sacralidad desde las religiones establecidas hacia los proyectos políticos. Podría completarse este cuadro advirtiendo que después de la transferencia de sacralidad desde las religiones hacia la política ha venido una época en la que lo sacralizado han sido las formas no convencionales de la política, lo que podríamos llamar la "alter-política". No deja de resultar curioso este deslizamiento de las expectativas sociales en virtud de la cual lo que hemos dejado de esperar de la política convencional creemos poder alcanzarlo a través de formas alternativas de la política, reactivando unas energías puras que, al parecer, estaban intactas en la esfera de la sociedad despolitizada, llámese esta sociedad civil, ciudadanía activa, movimientos sociales o "contra-democracia", por utilizar el término acuñado por Pierre Rosanvallon (2006).

En mi opinión, quienes esperan de la no-política lo mismo que antes esperaron de la política demuestran no haber entendido las transformaciones sociales que se han producido. Vivimos en una sociedad que podemos denominar postheroica, en la que encuentran cada vez menos eco los llamamientos épicos y las mentalidades de resistencia. Si la política ya no es lo que era, tampoco lo es la no-política. Tampoco en las formas alternativas de política (participación, protesta, movimientos sociales...) encontraremos ya el heroísmo que se ha desvanecido en la política institucional. El "alter-heroísmo" es un asilo nostálgico para los decepcionados por la política realmente existente pero, como toda forma de nostalgia, algo residual.

6. Paradojas de la autodeterminación democrática

La democracia es un sistema político que inflama nuestras expectativas; nos hace creer en cosas tan irrenunciables e imposibles como que una sociedad libre se gobierna por sí misma, que son idénticos los que gobiernan y los gobernados. Este ideal de autodeterminación forma parte de las ficciones útiles para la democracia, lo que no significa que sea un ideal del que debemos prescindir, pero que tampoco refleja un hecho cierto o un derecho literalmente exigible. Es, como tantas propiedades por las que definimos una democracia, un horizonte, un principio crítico o normativo, o sea, como siempre, algo más complejo de lo que pudiera dar a entender su mera formulación.

Buena parte de los debates que ha suscitado el movimiento del 15-M han puesto de manifiesto las paradojas de la soberanía popular. Se trata de una tensión que atormenta desde sus inicios a las teorías

de la democracia. Por un lado, el ideal de una democracia plena (para muchos, pensada sobre el modelo de una democracia directa), el deseo de participación, la exigencia de una ratificación popular de las decisiones, que la representación refleje con la mayor precisión posible a lo representado, mandatos más rígidos por parte de los electores, reivindicación de que los representantes cumplan lo que prometen... Desde esta aspiración, votar parece muy poco.

Estas pretensiones no son nuevas y frente a ellas hay posiciones más realistas, como las de Schumpeter (1942) o Dahl (1971), que sostienen, con distintos matices, que la mayor democracia a la que podemos aspirar es una oligarquía competitiva. Al mismo tiempo, no es fácil adivinar cómo puede ser una democracia sin organismos que intervienen en las decisiones políticas y que no hemos elegido o sólo de manera muy indirecta (como los jueces, las autoridades independientes o determinados organismos internacionales). Sería poco realista exigir a las instituciones y los procedimientos de la gobernanza global los mismos estándares democráticos que rigen en los estados nacionales. Por otro lado, la experiencia nos enseña que la democracia no está hecha siempre por demócratas, sino por jacobinos y férreos aparatos, defendida por leyes de excepción y sostenida por una opinión pública que detesta a los partidos políticos, pero especialmente a aquellos que no están especialmente unidos, es decir, en los que hay crítica y libertad de expresión.

La formulación más célebre de la soberanía democrática, de su peculiar cuadratura del círculo, se la debemos a Rousseau. Así lo sintetiza en su *Contrato social*: «el problema que hay que resolver es encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de cada asociado, y por el cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no se obedezca más que a sí mismo, permaneciendo tan libre como antes» (1964 [1762], 182).

Este objetivo es contradictorio, incompatible con nuestra condición política y especialmente inalcanzable en sociedades complejas. Podría recordarse a este respecto la observación de Morgan (1988, 14) de que para gobernar es necesario hacer creer (y esta invención está detrás tanto de la suposición de que el rey es divino como la de que el pueblo tiene una sola voz y que está representado por sus representantes).

Para comprender la inocencia de sus primeras formulaciones hay que tener en cuenta que la democracia representativa surgió en un momento en el que era pensable la armonía de intereses y valores en la sociedad. La democracia moderna se concibe con anterioridad a los grandes conflictos sociales de la era contemporánea y al actual pluralismo político. A su simpleza originaria se une también una cierta ingenuidad antropológica, sobre la que Schumpeter llamó la atención al observar que para los filósofos del siglo XVIII el bien común era una luz obvia, tan manifiesta que cualquiera era capaz de reconocerla, por lo que su ignorancia solo era explicable por interés, estupidez o maldad (1942, 250).

De ahí el antipartidismo de los fundadores de la democracia inglesa y americana (Rosenblum 2008), que ha tenido su continuidad en las democracias orgánicas del XX y en los actuales populismos (en un contexto en el que por cierto cada vez hay más partidos que rechazan llamarse así). Supuesta la posibilidad y la conveniencia de que todos quieran vivir bajo las mismas leyes, los partidos eran entendidos como facciones, artificios que rompían la unidad natural de las sociedades, divisiones espúreas o resultado de ambiciones de los políticos. Incluso la idea misma de oposición carecía de sentido. Si el autogobierno del pueblo es literal, si coinciden los que gobiernan con los gobernados, no existe derecho de oposición. La idea de que la

gente pueda oponerse a un gobierno elegido mayoritariamente tardó en abrirse paso en la historia de la democracia.

Hoy, en sociedades más complejas, constatamos que la voluntad general sólo puede ser el resultado de un compromiso entre diferentes. Por eso pudo afirmar Kelsen que la idea de un interés general y una solidaridad orgánica que trasciende los intereses de grupo, clase o nacionalidad es, en última instancia, una ilusión antipolítica (1988, 33). ¿Cómo definimos el ideal de autodeterminación en sociedades grandes, complejas y con preferencias heterogéneas, en las que no parece posible evitar que, al menos algunos y durante algún tiempo, vivan bajo leyes que no les gustan?

La solución a este dilema ha sido la idea de representación, condensación institucional de una experiencia que nuestra retórica tiende a ocultar: que la democracia es un sistema representativo significa que los ciudadanos no gobiernan, que es inevitable ser gobernados por otros. No hay elecciones todos los días y en lo que elegimos hay cosas que nos gustan menos, los mandatos son vagos, los electores dejamos ciertos márgenes de maniobra a los elegidos, la exigencia de unanimidad (en la que se realizarían los deseos de todos) es imposible y bloquea... El gran problema de la teoría política es determinar bajo qué condiciones y qué justificación democrática puede tener esta hetero-determinación.

De entrada, si en las sociedades complejas los ciudadanos no gobiernan —no gobiernan todo, ni continuamente, ni todos los detalles— es porque hay una dimensión de delegación: los gobiernos deben ser capaces de gobernar. Si los gobiernos únicamente hicieran aquello a lo que están autorizados expresamente por las elecciones, esto supondría muchas limitaciones a la hora de gobernar, algunas positivas (porque habría menos margen de arbitrariedad o

incumplimiento) y otras negativas (porque surgen situaciones nuevas, porque hay que configurar mayorías de gobierno o porque se hace necesario pactar). En todo caso, «los mandatos no son instrucciones» (Przeworski / Manin / Stokes 1999, 12), sino indicaciones que deben ser concretadas en compromisos, orientaciones para enfrentarse al futuro imprevisible.

Cualquier liderazgo tiene costes inevitables en términos de autorización democrática, distanciamientos exigidos por la adopción de decisiones (especialmente de algunas, que solemos llamar "impopulares"). Si no existiera una cierta distancia frente a los electores los gobiernos no podrían en ocasiones decir la verdad, la política no conseguiría desvincularse del instante, que es uno de los mayores lastres que la condicionan en el momento actual. O justificamos democráticamente esa "distancia" o no tenemos argumentos para oponernos al populismo plebiscitario, que cuenta, a derecha e izquierda, con impecables defensores.

El problema no es elegir entre la ineficacia o la traición, sino cómo hacer para que los gobiernos no se distancien demasiado de los mandatos de los electores ni su rigidez les haga ineficaces. Y los ciudadanos deben tolerar una cierta laxitud en sus decisiones porque los mandatos en democracia no son absolutamente imperativos. La inevitable necesidad que los partidos tienen de negociar reduce el poder de los electores. Cuando es preciso construir mayorías de gobierno, cuando aparecen elementos nuevos o no previstos que exigen decisiones inéditas, los partidos y los gobiernos se ven obligados a alejarse de los mandatos expresos o a realizar modificaciones para las que no estaban expresamente autorizados. ¿Preferiríamos en este caso condenarles a la ineficiencia o exigir una autorización expresa (vía referendun o repetición de elecciones) que no siempre es posible o deseable?

La noción de autogobierno no es incoherente ni impracticable salvo que se formule de una manera débil: una democracia no es un régimen en el que se hace lo que todos queremos sino un régimen en el que las decisiones individuales tienen alguna influencia en la decisión colectiva final. La democracia es el sistema que mejor refleja las preferencias individuales, nada más y nada menos. El objetivo democrático es permitir todo el autogobierno posible sabiendo que es inevitable que algunas personas vivan bajo leyes que no les gustan y que han sido decididas por otros. ¿Cómo hacer entonces para que esta «sumisión» sea legítima y aceptable? El gran invento de la democracia es que los gobiernos sean provisionales, que *puedan* ser sustituidos y que gobiernen otros.

Así pues, toleramos que otros nos gobiernen porque es posible la alternancia, que es el procedimiento que permite realizar el ideal de autogobierno en sociedades complejas. Aunque estemos gobernados por otros, podemos estar gobernado por otros diferentes si así lo queremos. "La libertad democrática no consiste en obedecerse únicamente a uno mismo, sino en obedecer a alguien en cuyo lugar puede encontrarse uno mañana" (Manin 1997, 28).

Esta solución por la alternancia, que tiene su precedente en la antigua idea de turnos de gobierno formulada por Aristóteles, se realiza, en la democracia moderna, a través de las elecciones libres. Las elecciones son el instrumento fundamental del autogobierno. En ellas se trata de elegir a quien gobierna por mandato del pueblo. Entre todos los instrumentos de participación política, las elecciones son el más igualitario (Przeworski 2010). Aunque la participación electoral no sea perfecta, son un mecanismo político más importante que cualquier otro procedimiento de participación, que privilegian frecuentemente a quienes tienen más recursos para participar.

En virtud de las elecciones, quienes tienen el poder se enfrentan a la posibilidad de ser expulsados de él mediante unos procedimientos establecidos. De este modo, quien está en el gobierno se ve obligado a anticipar esa amenaza. La mera posibilidad de elegir y sustituir a nuestros gobernantes otorga credibilidad a la ficción de que nos gobernamos a nosotros mismos. Las elecciones son precisamente el momento de máxima incertidumbre, cuando la posibilidad planea sobre todos como una promesa o como una amenaza. Las elecciones son una interrupción de la inercia, una institución de ruptura de la continuidad. En ese momento se visualiza de manera evidente que la política nos introduce en un mundo en el que hay que responder y dar cuentas, que el poder no es absoluto porque está obligado a revalidar, que la política no da más que oportunidades a plazos. Por eso en todo proceso electoral se concentran como en ningún otro momento tanto miedo y tanta esperanza, porque nunca hay tanto en juego ni es la realidad algo tan incierto y contrastado con lo posible. El juego democrático, aquello a que todo participante se somete implícitamente, consiste en que quien ha ganado podría haber perdido y siempre podrá perder.

Por supuesto que las elecciones, siendo muy importantes, no deberían ser idealizadas como si la democracia no tuviera ninguna otra exigencia. Pero gracias a esa institución se mantiene viva y se reitera la promesa de autodeterminación democrática. Al final va a resultar que algo tan corriente y poco extraordinario, que nos sabe a poco y que apenas interesa a una mitad de la población, es lo que mejor refleja el ideal de autogobierno y nos protege frente a la apropiación del nosotros por cualquier mayoría triunfante.

Nuestra condición política es algo que nos permite a los seres humanos hacer un gran número de cosas que serían imposibles si viviéramos como los dioses o como los animales, según advertía

Aristóteles, pero que plantea no pocas limitaciones. Ahora bien, conocer y reconocer nuestros límites tiene algún beneficio inesperado, como el de capacitarnos para impugnar los límites que son ilegítimos. Ser conscientes de los límites es fundamental para poder empujar esos límites todo cuanto se pueda; así no criticaremos a la democracia por no proporcionar lo que no debemos esperar de ella y estaremos a salvo de los llamamientos demagógicos que prometen lo que no se puede prometer. De este modo sabremos qué tenemos derecho a esperar y qué es, en cambio, un deseo fútil.

Habrá quien considere que esta disquisición es poco ilusionante y que arroja un jarro de agua fría sobre nuestras mejores expectativas en relación con la calidad de la democracia. No hace falta ejercer de cínico desencantado para recordar que no toda falta de ilusión es mala; constituye una buena noticia la desesperanza de los que habían proyectado verdaderas alucinaciones y tranquiliza ver a los fanáticos desanimados; en general, la madurez democrática incluye una cierta decepción, especialmente la que resulta del desfondamiento de las ilusiones exageradas.

La experiencia política incluye una cierta desmitificación de la democracia, lo que no nos impide ni apreciarla, ni defenderla ni abandonar el trabajo por mejorarla. Mas bien al contrario: son las expectativas desmesuradas lo que más puede cegarnos frente a las reformas posibles. La cuestión es distinguir qué insatisfacciones corresponden a defectos que deben corregirse y cuáles son consecuencia de la limitación de la condición humana y de nuestras formas de organizarnos. Saber en qué, cómo y cuándo no existen alternativas es fundamental para desenmascarar a quienes apelan interesadamente a que no hay alternativas cuando puede y debe haberlas.

7. La representabilidad de la sociedad

Hay protestas que tienen por objeto cuestionar determinadas decisiones y las hay que critican la parcialidad de la representación, pero el fenómeno contemporáneo de la indignación representa un grado más en la medida en que critica la idea de la representación como tal y tiene como trasfondo el ideal de una democracia directa y sin mediaciones. «No nos representáis» es un eslogan profundamente antipolítico porque no hay política sin representación. En la indignación hay muchas cosas, buena parte de ellas muy estimables, pero suele faltar una crítica *política* de la política. Los políticos hacen mal algo que nadie hace mejor que ellos. Podemos sustituirlos, tal vez debamos hacerlo, pero no deberíamos dejarnos engañar con el señuelo de que quienes los remplazaran no fueran, a su vez, políticos.

Lo que está en juego en este debate es si una sociedad democrática puede saltarse las limitaciones de la representación y prescindir de sus beneficios. La representación es un lugar de compromiso y mediación, donde se asegura la paridad, por ejemplo, o el equilibrio territorial, que no se autorregulan sino que requieren decisiones explícitas. Es una ilusión dejar esos complejos equilibrios al albur de la espontaneidad. La autorregulación mercantil de la derecha y la autorregulación política de la izquierda son prejuicios muy similares que coinciden en minusvalorar la dimensión artificial del espacio público.

La voluntad general es al menos tan frágil como las voluntades individuales; todo el proceso que lleva a configurar el espacio público —equilibrando deliberación y decisión, participación y delegación— es un proceso arduo y complejo, amenazado en un extremo por la indecisión y en otro por la desconsideración de sus componentes. El gran problema de la representación política es que tiene que hacer

una *síntesis* democrática de los intereses, que tiene que ser una, capaz de decidir, y respetuosa con la composición plural de las sociedades. La decisión sin deliberación sería ilegítima; la deliberación sin decisión sería ineficaz. Igualmente la democracia no es un régimen de consulta sino un sistema que articula diversos criterios: la participación de los ciudadanos, la calidad de las deliberaciones, la transparencia de las decisiones y el ejercicio de las responsabilidades.

La política termina siempre por tener que enfrentarse a la responsabilidad de hacer una síntesis democrática, todo lo provisional y revisable que se quiera, pero síntesis al fin y al cabo, sin la cual ni siquiera percibiríamos las diferencias que queremos proteger. Si el espacio público tiene un valor democrático no es simplemente porque todos tienen derecho a hacer valer sus deseos o convicciones, sino porque los ponen en juego en el seno de un debate en el que se construyen sistemas públicos de integración.

La representación tuvo sus enemigos en el absolutismo pre-democrático, pero hoy está puesta en cuestión por una lógica libertaria que habla en nombre de las redes, la sociedad civil, la autorregulación de los mercados o la democracia directa, apelaciones diferentes pero que tienen en común la desconfianza ante las mediaciones. Desde esta perspectiva, la representación pasa de ser un instrumento para la *configuración* del espacio público a convertirse en el medio de *expresión* de los deseos, los intereses y las identidades. A esta lógica obedece el ideal de "proximidad" de los representantes. Cuanto más se parezca el representante al representado, mejor, viene a decirse. Pero la crisis actual de la política no se debe, como suele afirmarse, a que exista una gran distancia entre los electores y los elegidos, sino más bien a lo contrario: a la exigencia de que se identifiquen ambas instancias, de manera que resulta imposible cualquier "elaboración" de las

identidades y los intereses, sentenciados como algo no negociable. Nuestro gran problema es la dificultad de legitimar democráticamente esa distancia de manera que sirva a la coherencia y operatividad de la sociedad.

Con esta lógica se hace imposible la política, que es representación y síntesis. Los derechos privados de los individuos pasan a un primer plano, entendidos como algo completamente exterior a la escena política, completos en su forma original, no necesitados de negociación ni compromiso, radicalmente despolitizados. La política sería entonces una transposición inmediata de lo que la sociedad es, sin "elaboración" alguna, sin el valor añadido de la cooperación, como si cualquier intervención de otros fuera una traición a unas esencias de evidencia inmediata. Toda mediación política sería sinónimo de falseamiento y ocultación. El problema de todo esto es que sin representación, la sociedad quedaría pulverizada en una yuxtaposición de reivindicaciones incapaces de interiorizar sus condiciones de composibilidad.

Pero la representación no es una transposición cacofónica de la variedad social sino un trabajo de sintetización, un proceso en el que se van configurando los compromisos gracias a los cuales una sociedad puede actuar como una sin olvidar su pluralidad constitutiva. El principio deliberativo se opone a esa creencia en una esfera privada prepolítica y exógena, que ignora hasta qué punto las preferencias son un producto de las leyes, los prejuicios y las situaciones de dominio. La concepción del orden social que sucumbe ante la inmediatez de los intereses parece desconocer la fuerza transformadora de la política, que no es una mera gestión de lo que hay sino, en muchas ocasiones, una modificación de las situaciones de partida. La política sirve, entre otras cosas, para que la sociedad adquiera una cierta distancia respecto de sí misma, una reflexividad

que le permita examinar críticamente sus prácticas (Sunstein 2004). En el modelo republicano de esfera pública lo que está en un primer plano no son los intereses de los sujetos ya dados de una vez por todas o visiones del mundo irremediabilmente incompatibles, sino procesos comunicativos que contribuyen a formar y transformar las opiniones, intereses e identidades de los ciudadanos. El fin de tales procesos no es satisfacer intereses particulares o asegurar la coexistencia de diferentes concepciones del mundo, sino elaborar colectivamente interpretaciones comunes de la convivencia (Habermas 1996).

La democracia representativa necesita muchas correcciones que hacer pero no tiene todavía un candidato para sustituirla. En el fondo del entusiasmo por las formas alternativas de acción social lo que hay, a mi juicio, es un intento de huir de la lógica política, es decir, de la acción plural y el compromiso, el sueño de una sociedad en la que fueran superadas definitivamente las limitaciones de nuestra condición política. Y ese sueño de dejar atrás la política lo comparten muchas personas cuya compañía debería resultarnos sospechosa.

La representación es una relación autorizada, que en ocasiones decepciona y que, bajo determinadas condiciones, puede revocarse. Pero la representación no es nunca prescindible salvo al precio de despojar a la comunidad política de coherencia y capacidad de acción. Mejoremos la representación, exijamos una mejor rendición de cuentas, mayor control, renovación de los representantes, toda la transparencia que sea necesaria, pero no busquemos las soluciones en otra parte y, sobre todo, con otra lógica que no sea política. Esto equivaldría a ceder frente a quienes piensan que la política no tiene remedio, involuntariamente aliados con quienes desean que la política no tenga remedio.

8. Conclusión provisional: la indignación no es suficiente

En una sociedad con ciudadanía de baja intensidad, desafección galopante hacia la política, debates planos y argumentos inexistentes cualquier llamamiento a sumarse a las críticas encuentra una inmediata acogida. Si quien escribe ese alegato es, además, un luchador de la resistencia francesa, uno de los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, resulta imposible llevarle la contraria o matizar sus opiniones sin parecer un mercenario del sistema.

Et pourtant... La indignación es una virtud cívica necesaria pero insuficiente. Lo siento por Hessel, pero yo veo las cosas de otra manera y el problema fundamental en otro sitio. De entrada, no nos falta indignación sino todo lo contrario. Indignación la hay en todas partes; basta hacer un poco de zapping y uno se encuentra, sobre todo, gente indignada (preferentemente en los canales de televisión de la extrema derecha). Indignados están, por ejemplo, los que creen que el estado del bienestar disminuye pero también los que consideran que está yendo demasiado lejos, los que piensan que ya hay demasiados extranjeros, los fanáticos de todo tipo, aquellos cuyo miedo ha sido agitado por quienes aspiran a gestionarlo.

Nuestras sociedades están llenas de gente que está "en contra" y escasean los que están "a favor" de algo concreto e identificable. El problema es cómo nos enfrentamos al hecho de que lo que moviliza son energías negativas de indignación, afectación y victimización. Es lo que Pierre Rosanvallon ha denominado como "era de la política negativa", en la que quienes rechazan no lo hacen a la manera de los antiguos rebeldes o disidentes, ya que su actitud no diseña ningún horizonte deseable, ningún programa de acción. En este panorama, el problema es cómo distinguir la cólera regresiva de la indignación

justa y poner a ésta última al servicio de movimientos con eficacia transformadora.

¿Y si el público que escucha con agrado esas imprecaciones no fuera la solución sino parte del problema? Pedir a la gente que se indigne equivale a darles la razón para que continúen como hasta ahora, viviendo en una mezcla de conformismo e indignación improductiva. Lo revolucionario sería romper eficazmente con el populismo, con esa inmediatez y adulación que está en el origen de nuestras peores regresiones. Y este tipo de llamamientos siguen ofreciendo explicaciones simples para problemas complejos. La indignación deja de ser en exabrupto inofensivo e ineficaz a la hora de modificar los hechos intolerables que la suscitan cuando incluye además algún análisis razonable de por qué pasa lo que pasa, si identifica bien los problemas en vez de contentarse con haber encontrado a los culpables, si propone algún horizonte de acción.

¿Y si la indignación actuara en beneficio de quienes están satisfechos o incluso son responsables del estado de cosas contra las que nos indignamos? Puede ser que esas explosiones de airada protesta sean menos transformadoras de la realidad que el trabajo sostenido en el tiempo para formular buenos análisis y esforzarse pacientemente por introducir algunas mejoras. Se podría hablar de una función conservadora de la indignación que estabiliza los sistemas como lo hacen las válvulas de escape o las canas al aire, tan funcionales a la hora de dejar las cosas como están. Ese algo más que necesitamos para transitar hacia un mundo mejor no es una mayor exageración dramática de nuestro descontento; es, de entrada, una buena teoría que nos permita comprender lo que está pasando en el mundo sin caer en la cómoda tentación de escamotear su complejidad. Solo a partir de entonces pueden formularse programas, proyectos o liderazgos que permitan un tipo de

intervención social eficaz, coherente y capaz de resultar atractiva para una mayoría que no esté formada solo por gente enfadada.

Ahora que parecen haberse puesto de moda los escritos que exhortan a otros a hacer algo en política —a indignarse o comprometerse— yo propondría —pese a que casi nunca he sabido lo que deben hacer los demás— un eslogan alternativo: ¡Comprended! Tomo la palabra comprensión en el doble sentido de, por un lado, hacerse cargo de la complejidad del mundo y las constricciones que nos impone nuestra condición política y, por otro lado, ser comprensivo con estas dificultades. Toda crítica que no parta de ambas actitudes —respeto a la dificultad de la política y benevolencia hacia los que se dedican a ella— no será todo lo radical que podría ser para impugnar con buenas razones sus evidentes deficiencias.

BIBLIOGRAFIA :

- Bardhan, Pranab (1999), "*Democracy and Development: A Complex Relationship*", en Ian Shapiro / Casiano Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Value*, Cambridge University Press, 95-96.
- Calhoun, Craig (1998), "*Populist Politics, Communications Media and Large Scale Societal Integration*", en *Sociological Theory* 6/2, 219-241.
- Dahl, Robert (1971), *Polyarchy: Participation and Opposition*, New Haven: Yale University Press.
- Deleuze, Gilles / Guattari, Félix (1972), "*Traité de nomadologie*", en *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris: Editions de Minuit, 434-527.
- Dogan, Mattei (2005) (ed.), *Political Mistrust and the Discrediting of Politicians*, Leiden / Boston: Brill.
- Flichy, Patrice (2010), *Sacre de l'amateur*, Paris: Seuil.
- Grunberg, Gérard / Laïdi, Zaki (2008), *Sortir du pessimisme social: Essai sur l'identité de la gauche*, Paris: Hachette.
- Habermas, Jürgen (1996) (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hardt, Michael / Negri, Toni (2000), *Multitude. War and democracy in the age of empire*, Harvard University Press.
- Kelsen, Hans (1988), *La Démocratie*, Paris: Economica.
- Klein, Naomi (2000), *No Logo*, London: Flamingo.
- Lipovetsky, Gilles (2006), *La société de déception*, Textuel: Paris.
- Luhmann, Niklas, (1993), *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand: Frankfurt.
- Manin, Bernard (1997), *The Principles of Representative Government*, Cambridge University Press.
- Morgan, Edmund S. (1988), *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*, New York: Norton.
- Przeworski, Adam / Manin, Bernard / Stokes, Susan (1999) (eds.), *Democracy, Accountability and Representation*, Cambridge University Press.
- Przeworski, Adam (2010), *Democracy and the Limits of Self-Government*, Cambridge University Press.
- Rosanvallon, Pierre (2006), *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Seuil: Paris.

Rosenblum, Nancy L. (2008), *On the Side of Angels: An Appreciation of Partis and Partisanship*, Princeton University Press.

Rousseau, Jean Jacques (1964 [1762]), *Du contrat social*, Paris: Gallimard.

Sartre, *Cahiers pour une morale* (1983), Paris: Gallimard,

Schumpeter, Joseph A. (1942), *Capitalism, Socialism, and Democracy*, New York: Harper & Brothers.

Sunstein, Cass R. (2004), (2004), "Más allá del resurgimiento republicano", en F. Ovejero / J. L. Martí / Roberto Gargarella (eds.), *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad*, Barcelona: Paidós.

Zizek, Slavoj (2010), *Living in the end of times*, London: Verso.