

**Antropología Experimental**

<http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae>  
2020. nº 20, Texto 8: 93-118

Universidad de Jaén (España)  
ISSN: 1578-4282 Depósito legal: J-154-200

DOI: <https://dx.doi.org/10.17561/rae.v20.08>  
Recibido: 03.09.2019 Admitido: 05.02.2020

**¿QUÉ ES LA DEMOCRACIA?****Sobre su concepto, práctica, aporías y exceso, con un estudio de caso del movimiento de los Indignados****Antón FERNÁNDEZ DE ROTA**

CESUGA-USJ (España)  
[anton.de.rota@gmail.com](mailto:anton.de.rota@gmail.com)

**WHAT IS DEMOCRACY? On his concept, practice, aporias and excess, with a case study of the Indignados movement****Resumen**

La democracia es un concepto esquivo. Demasiado a menudo se la define en una supuesta relación fundamental y fundacional con la soberanía. Aquí emprenderemos un camino distinto. De lo que se trata es de leer la democracia a contrapelo, distinguiendo sus formas actuales y antiguas, para extraer una definición que la sustraiga de sus aporías. En la Ciencia Política la democracia nació sin vida, pero no así en la *praxis* política, así dice la tesis aquí defendida. La cuestión es devolvérsela, elevando la descripción teórica a la dignidad del concepto practicado. Para ello la historia ortodoxa de la democracia será recorrida esquemáticamente. El ejemplo de un caso concreto reciente, el ciclo democrático iniciado en España en el 2011, servirá para hurgar en el sentido de la democracia y sus límites. Dicha experiencia puede considerarse fracasada. La conceptualización propuesta tiene por objeto explicar sus limitaciones y esbozar una alternativa en la atención a lo que la democracia puede y exige.

**Abstract**

"Democracy" is an elusive concept too often defined in a supposed fundamental and foundational relationship with sovereignty. We are following here a different path, reading democracy against the grain, and distinguishing its modern and ancient forms, in order get the definition of democracy out of its aporias. As soon as democracy was said to be representative, it was born, within the field of Political Science, *without life*. Paradoxically, it happens and the precise moment when the being of democracy could only emerge from a life characterized by its excessive productivity. The question is to think systematically the concept, the form and its constitutive forces. To this end, the orthodox history of democracy will be sketched out. A recent case, the democratic cycle initiated in Spain in 2011, will serve to delve into the meaning of democracy and its limits. This recent political experience can be considered a failure. The proposed conceptualization of democracy and its lives aims to explain the limitations of this concrete movement, the limitations of the common understanding on what democracy means, in attention to both what democracies can do and demands.

**Palabras clave**

Democracia. Poder Constituyente. Soberanía. Movimientos Sociales. Indignados  
Democracy. Constituent Power. Sovereignty. Social Movements. Spanish Indignados

## 1. Introducción: Confusiones.

Quizás no haya concepto político como el de la democracia capaz de absorber sin resolver jamás tantas y tan decisivas aporías. Nada más abrir la caja negra que contiene su sentido ellas nos obligan a retroceder confundidos. Todo lo que para la democracia moderna ha venido a ser considerado esencial le resuelta tan propio a lo que es como ajeno a lo que pretende ser cuando se envuelve en su manto retórico y se dice representativa. La historia es el registro lapidario de un cementerio donde se acumulan verdades muertas, aseguraba Nietzsche. Los sepultureros sacan palas de verdad nada más que para hacerlas regresar a la tierra de las verdades muertas, pero eso que a comienzos de la modernidad se llamó democracia representativa, en tanto que democracia, *nació sin vida*.

Nada parece corresponder al despliegue de lo originario, al desarrollo de una Idea germinal en la antigüedad clásica que reclamamos, previo blanqueo (Bernal, 1987), como nuestro ascendente. Todo lo que en teoría es esencial para la democracia de los modernos y aun de los contemporáneos procede de dominios contrarios al democrático. Así, en la Europa continental, el parlamentarismo, lejos de haber sido organizado para darle el poder al pueblo, surgió para hacer posible el poder soberano de reyes feudales e itinerantes como Alfonso IX de León. Tampoco la elección de representantes votados por el «pueblo» tiene mucho que ver con el núcleo de lo que se asume como una *politeia*; esto mismo es lo que creían quienes en la Atenas clásica opusieron el método del sorteo democrático a la elección de representantes, considerado un procedimiento más bien aristocrático cuando no oligárquico. Dicha dicotomía, reafirmada en la república de Venecia al final del siglo XV, pasó en lo sucesivo a los escritos de James Harrington (1656/1992), Montesquieu (1748/2007) y Rousseau (1762/2017), quienes no se decían demócratas; hasta llegar, legando el sorteo al olvido, a los revolucionarios tardo-dieciochescos, cuyas más prominentes figuras —salvo contadas excepciones— tampoco se reclamaban demócratas (Arendt, 1958/2005; Manin, 1997/2008; Rancière, 2000/2005).

Resulta significativo que la Constitución de lo que a la postre fue identificada como la primera «democracia moderna» en absoluto se reivindicase democrática. Al igual que Rousseau, los Federalistas estadounidenses fueron partidarios de una «aristocracia electiva», llamada así por aquél, y que éstos prefirieron nombrar «república representativa». Eso fue lo que surgió de las deliberaciones que tuvieron lugar tanto en Filadelfia como en París, también en Haití: una «aristocracia» que no es hereditaria sino elegida y de algún modo controlada por los electores. James Madison (en Hamilton, Madison y Jay, 1788/2015) quizá fuese el más explícito al dejar claro que son dos cosas diferentes y antagónicas la representación y la democracia, pero el conjunto de los Padres Fundadores estadounidenses estaba de acuerdo en este punto. Al otro lado del océano, Kant (1795/2013) se expresó en los mismos términos en contra de lo que para Rousseau no era más que un sistema quimérico, la democracia, sólo válido para un imposible «Pueblo de Dioses».

El término nació en Atenas de forma tardía. La práctica precede a un concepto acuñado por sus detractores. Quienes durante la última década del siglo XVIII comenzaron a emplear favorablemente esta palabra lo hicieron en un inicio más bien como provocación, así como medio siglo después Proudhon (1840/1970) aceptó desafiante el calificativo «anarquista» que le lanzaron sus críticos. La democracia que según Platón surge en Atenas como una imposición de los pobres anónimos, resurge en la sacudida revolucionaria como desafío a las élites revolucionarias dieciochescas. Más tarde, cuando se instaura la novedad que porta consigo el sistema de partidos, deviene

definitivamente el nombre de quienes escamotean sus contradicciones (MacPherson, 1977/2009).

La representación y el parlamento no se gestaron en el útero de la democracia. La trinitaria división de poderes tampoco fue planeada por demócratas sino por reformadores de la monarquía: tanto en la Inglaterra parlamentaria como en la Francia absolutista. Valga personificar este hecho en el ejemplo teórico de John Locke (1689/2010), o al otro lado del Canal de la Mancha con el barón de Montesquieu; o expresarlo en los viejos términos de la teoría social: «en una época y en un país donde el rey, la aristocracia y la burguesía se disputan la dominación y donde, por tanto, la dominación está dividida, aparece como idea dominante la doctrina de la división de poderes» (Marx y Engels, 1846/2005: 99). Por último, la idea según la cual la legitimidad ha de ser recabada en el consentimiento de los gobernados *en relación al poder soberano*, central en el discurso de lo que se dice formalmente democrático, vuelve a encontrar su génesis en algo distinto: en las situaciones nobiliarias medievales, otra vez; en las asambleas y parlamentos de los «estados» con el rey. De ahí el éxito secular del panfleto tardo-renacentista de Étienne de la Boétie, el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* (1576/2013), inspirador de tantos críticos, tantas veces reimpresso hasta el día de hoy, y que precisamente se organiza alrededor de la crítica del *consentimiento*.

Al final de la primera ola revolucionaria sobre la que aún hoy hace equilibrios el mito fundacional de los «demócratas», el consentimiento plebiscitario de la famosa y ridícula coronación de Napoleón puso el broche a todas estas confusiones. El emperador, con su pretensión hereditaria, biológicamente imposible, envuelta de boato clerical y parafernalia imperial romana —quien no obstante se decía portador del espíritu revolucionario y se arrogaba el derecho a convertirlo en una empresa expansiva militar-civilizacional— recapitula y escenifica mejor que nadie el cúmulo de absurdos. Pero no tanto por haber negado la «democracia republicana» de los jacobinos con otra dictadura, la del Imperio, sino al mostrar las fauces batientes que tal y como había puesto de manifiesto el Terror se esforzaban por salir de un cuerpo político contradictorio. Al otro lado del Atlántico también Alexander Hamilton propuso, aunque sin éxito, una presidencia semi-monárquica para la nueva república estadounidense, una dirección electa pero vitalicia no tan distinta, por cierto, a la recogida en el proyecto de Constitución del 1801, redactada para Haití por el liberto François Dominique Toussaint L'Ouverture.

En última instancia, y esto es lo decisivo, se ha hecho de la democracia una versión de la soberanía, un formato concreto del poder soberano y una serie de procedimientos técnicos dispuestos a colmarlo para que las partes puedan participar en él. Pero si la soberanía —un concepto no menos problemático— es poder supremo y para ser democrática ha de ser popular, parece imposible reconciliar todas sus contradicciones, máxime cuando se cruza con el manido problema de la libertad y la igualdad de los modernos fraternales. De un lado se dirá que la democracia popular, la del «socialismo real» del siglo XX, no era verdaderamente democrática, pues carecía de ciertas libertades, garantías y pluralismo. Del otro se responderá que tampoco lo es la liberal cuando desaparece a las puertas de las fábricas, de las oficinas, de las redes sociales, de los bancos de datos, de los centros de ocio, de los Bancos Centrales, de los mercados financieros y de los medios de comunicación que en gran medida condicionan el juego de la política electoral.

Cualquiera que fuese su declinación, la adjetivización como «representativa» de la democracia hubiese designado hasta finales del Siglo de las Luces un oxímoron. Para destilar su esencia hubo que hacer pasar las constituciones griegas por el filtro romanizante de Polibio. Del tiempo circular de las tres constituciones antiguas —monarquía, aristocracia, democracia— con sus respectivas formas corruptas —tiranía, oligarquía, oclocracia— se llega en lo sucesivo a la alquimia que busca el oro de la buena política. Lo que llamamos «democracia» es siempre una *constitución*

*mixta* que combina en distinto grado los ingredientes más o menos virtuosos, más o menos corruptos, de estas tres formas duplicadas. Y de aquí, de las mezclas contra-natura en el cuerpo del soberano en liza, todas las paradojas. Dicha figura, por construir un mismo cuerpo a partir de la combinación de piezas de naturaleza dispar y antagónica, cae dentro de la categoría general de lo monstruoso.

De todas las combinaciones contradictorias, y en especial de la transformación de lo aristocrático-nobiliario en lo democrático-representativo, inevitablemente plagado de regustos demagógicos y oligárquicos, deviene el recurrente malestar que a lo largo de los últimos doscientos años se ha expresado, una y otra vez, en la proclama indignada, incendiaria, impaciente en tiempos de tumulto, que contra los demo-realistas, contra los partidarios de la más pragmática de las confusiones, expresa el anhelo de instaurar al fin una democracia que lo sea de verdad; o dicho de otra manera: que esté a la altura de su dignidad conceptual.

Como en tantas otras ocasiones antes, con este mismo grito —«¡Democracia real, ya!»— comenzó en España el ciclo político de cuyo análisis nos serviremos ahora para interrogar lo que la democracia es, cuáles son sus límites y cuáles los retos que plantea. El ciclo en cuestión fue inaugurado por los «Indignados» el 15 de mayo del 2011 al tomar las plazas y convertirlas en «ágoras» ciudadanas. Pasada aquella primavera el movimiento despejó los centros de las ciudades y se ramificó por los barrios. Al momento inicial le siguió otro en el cual los llamados «partidos-movimiento» fueron sus protagonistas. A mediados del 2015 obtuvieron algunas de las principales alcaldías del país. Al fin llegó el *blitz* electoral que rompió con un sistema casi-bipartidista, forjado a imagen y semejanza del modelo de equilibrio rotativo de élites partidarias, descrita y ensalzada por Joseph Schumpeter (1942/2015), que imperaba en España a nivel nacional desde comienzos de los años ochenta; es decir, desde el final de la «Transición» postfranquista.

El ciclo concluye con las elecciones generales del 20 de diciembre de 2015. El *blitz* fracasó. Logró romper el bipartidismo, pero sin desalojarlo de la presidencia. De estos comicios no salió posibilidad alguna de gobierno, razón por la cual fueron repetidos seis meses después, sin alterar significativamente los resultados, salvo por el hecho de que, ahora sí, el partido en el gobierno (la derecha) consiguió el apoyo implícito de su otra mitad bipartidista (el centro-izquierda), que posibilitó la continuidad del primero al abstenerse el segundo en la sesión de investidura. Los comicios del 2015 certificaron el *impasse*. Los siguientes dieron por terminado el ciclo más allá de toda duda, e insinuaron la posibilidad de un *retour à la normale* mediante la recomposición inusitada del régimen.

Al gobierno del partido nominalmente socialista, que cayó en el 2011, le siguió otro de derechas (2011-2018). Luego volvieron otra vez los socialistas, pero con la balanza bipartidista rota, ahora también debido a la emergencia de otra fuerza política más: la ultraderecha, surgida de la división interna de la mitad conservadora del antiguo sistema de partidos. La «democracia real», por supuesto, no fue realizada, como tampoco lo fue en ninguna de las irrupciones precedentes de la indignación democrática; aquéllas que van desde el tramo final del siglo XVIII hasta la «Primavera de los Pueblos» del 1848, y de la Comuna parisina hasta el ciclo semi-global de los «largos años sesenta» del siglo XX (Jameson, 1984), para llegar hasta la actualidad. Cuando en España, el partido que se decía inspirado en el movimiento de los indignados, llegó finalmente al gobierno en el 2020, como socio menor en una coalición con los socialistas, ya no quedaba en él nada de eso que fue llamado la “nueva política”.

Si a nivel estatal los indignados fracasaron a la hora de conseguir sus objetivos, tampoco en el plano municipal lograron avanzar significativamente en dirección alguna. Pequeñas reformas, ninguna ruptura. Ciertamente que gobernaban en minoría, encorsetados por el cuerpo legal de un

Estado, el español, que restringe extremadamente —en comparación con el norte de Europa o los Estados Unidos, por ejemplo— la autonomía municipal, y por ende la capacidad de maniobra de los gobiernos locales. Pero no se haya aquí la esencia del problema. Durante el ciclo todo fue movilizado en nombre de la democracia. A la democracia se le pide mucho más de lo que puede y se le otorga mucho menos de lo que exige. Quizá se deba esto, cuando menos en parte, y esta es la tesis que defenderemos, a la confusión que impera sobre el concepto.

Ahora bien, es importante tener en cuenta una última consideración, a ella retornaremos en el apartado final de este ensayo: el origen de estas confusiones no se encuentra realmente en la articulación contradictoria de la «democracia representativa» tardo-dieciochesca, sino que recorre por completo su historia ortodoxa. Está ahí, en la Atenas clásica que tan a menudo es señalada como punto de arranque y a la que se recurre para distinguir, no siempre con mucho acierto, la democracia antigua de la moderna.

En lo que sigue comenzamos con una exposición esquemática de los momentos que articulan este ciclo reciente de la indignación democrática. Luego los haremos dialogar con la historia para discutir el sentido de la potencia y de los límites de la democracia moderna y contemporánea, en su contraste con la antigua.<sup>1</sup> La democracia se relaciona, en efecto, con la soberanía, pero no sólo. Para la democracia, la soberanía es en cualquier caso el límite de lo que primeramente no es tanto una forma como una potencia. Esta limitación tampoco se reduce a lo institucional y contractual, sino que ha quedado inscrita en el cielo de las ontologías donde se han venido a acomodar, entre otras nebulosas, las cuestiones referidas a la economía, y muy especialmente lo tocante a la deuda y sus finanzas. Para la democracia que aún nos es contemporánea existen tres determinantes: 1) subjetivo-objetivo; 2) mediático, de dos maneras distintas; y 3) soberano.

## 2. Constituyentes

Es posible dividir el ciclo de los Indignados en tres momentos. En el primero el movimiento asume el protagonismo. En la última toma el relevo el partido. En el intermedio se da la transición de un protagonismo a otro, por más que ciertamente la cuestión partidaria fuese planteada ya desde el inicio —pero entonces no era nada más que un debate— y por más que la movilización extraparlamentaria haya avivado el ciclo desde el comienzo hasta el final, pero con muy distintas intensidades y trazando para el conjunto de los años una curva claramente descendente. No es esta la única periodización posible. Otras serían capaces de desgranar los momentos para ganar en detalle. El esquema, reductivo, responde a las necesidades de la interrogación conceptual aquí planteada.

### *Primer momento: la experimentación e invocación de un sujeto*

Una situación experimental es, siguiendo al historiador de la ciencia Hans-Jorg Rheinberger (1994), aquella que ofrece las condiciones técnicas necesarias para la existencia de objetos científicos. Por ella, el conocimiento nuevo, que no puede ser anticipado completamente, se produce en condiciones reguladas dentro de un marco de representaciones culturales en movimiento, compartido y no obstante disputado, a través de la reproducción diferencial del sistema experimental. Valga tender una analogía entre la ciencia y la política y decir: al tomar las plazas y convertirlas en ágoras, los indignados prepararon las condiciones técnicas para una situación experimental que tomaba por su objeto lo común pero agonalmente definido como democracia.

---

<sup>1</sup> Por simplificar, no se discutirá aquí la diferencia entre democracias modernas y contemporáneas. Nos limitamos a intentar comprender cuál fue la gran ruptura que se produjo históricamente *circa* 1800, y que distingue ambas de las democracias antiguas.

Al otro lado de la frontera, la *Geração a Rasca* portuguesa había comenzado a movilizarse en marzo. A pesar de la contemporaneidad, de la cercanía geográfica y de todas las similitudes entre estos dos movimientos —compartían una composición social similar, ambos se movilizaban en red y al margen de los partidos, en respuesta a un mismo problema político-económico— los activistas del país vecino fueron ignorados casi por completo. Los Indignados llevaron a las plazas otras banderas: las de Islandia y Egipto. Algunos cubrían sus rostros con la careta de Guy Fawkes que Anonymous, la red transnacional de *hackers*, hizo suya. Los portugueses se expresaban en términos de resistencia y destitución frente a la crisis económica, de manera parecida a como diez años atrás lo hicieron los argentinos que tras el «corralito» financiero gritaron «¡Que se vayan todos!» (Situaciones, 2003). Pero en España ocurrió otra cosa.

Durante la primavera del 2011 la tasa de desempleo superaba ya el 20% y seguía en aumento (dos años después alcanzó un máximo al ponerse en el 26,3%). Las condiciones laborales eran cada vez peores y la reforma laboral aprobada en el 2010, siguiendo la misma lógica de todas aquellas promulgadas desde los años noventa, laminaba los derechos de los trabajadores. Por todas partes se veían tiendas cerradas y en su lugar abrían sus puertas los establecimientos que adquirían el oro y la plata de las familias en apuros. El gobierno del partido socialista, al tiempo que se comprometía a rescatar las entidades financieras, tras un tímido amago keynesiano rápidamente abrazó unas políticas de austeridad que golpearon sobre las clases medias y bajas. Dando por enterrados sus orígenes socialdemócratas, fueron ellos quienes iniciaron la serie de recortes presupuestarios que después intensificó la derecha.

Cuando los indignados tomaron las plazas el 15 de mayo del 2011 lo hicieron en la antesala de unas elecciones municipales. Las generales serían anticipadas para celebrarse el mes de noviembre de ese mismo año. Todas las encuestas auguraban la debacle del centro-izquierda y la aplastante victoria de la derecha en ambos comicios. Todos los pronósticos le daban una mayoría absoluta en las generales, y eso fue lo que pasó. En el momento en el que los indignados tomaron las plazas no existían alternativas. Pero, cerrada la vía electoral, su irrupción sorprendió a todos. Arremetieron contra la clase política, así como lo habían hecho los portugueses, pero no redujeron su *ethos* al de la protesta. Desviaron el centro de la cuestión desde el acuciante problema económico, que capitalizaba todos los telediarios, hasta el ámbito más amplio de la democracia, del cual la economía ya no era sino parte. La crisis económica se convirtió así también en una crisis política.

Era poco lo que se sabía de Egipto y de Islandia, menos aún podría preverse qué le depararía el futuro a estos países, pero reapropiadas sus experiencias y traducidas al contexto local sirvieron de iconos. Las banderas de Islandia significaron en las plazas el deseo de sortear la crisis de otro modo, encarcelando a los banqueros por sus responsabilidades y negándose al rescate bancario, con sus concomitantes políticas de recortes a los derechos sociales, pero también emprendiendo un proceso destinado a reescribir las leyes superiores a través de los nuevos procedimientos participativos por los que abogaban los *hackers*: en esos momentos en Islandia se estaba intentando llevar a cabo una reforma constitucional *crowdsourced* (Ólafsson, 2016).

De la Primavera Árabe, leída igualmente como irrupción democrática, importaron un elemento estratégico: tomar y mantener los centros metropolitanos. Las multitudes se congregaron en las plazas, como los peregrinos alrededor de la Kaaba, para luego volver a moverse por la ciudad, como los célebres guerrilleros árabes de Lawrence (1929/2008; ver Fernández de Rota, 2011 y 2013). Durante dos meses se propagaron desde la plaza a golpe de acontecimiento mediático, generando —en palabras de uno de los activistas-blogueros, que aludía a aquél teórico de la guerrilla— una suerte de «política climática» (Fernández-Savater, 2012). Mientras tanto, en las plazas

ocupadas el *poder destituyente* daba paso al *constituyente*, y la resistencia a una experimentación incipiente.

Un mismo formato improvisado sobre la marcha sirvió de prototipo para la reproducción diferencial del experimento a lo largo y ancho del país (Corsín y Estalella, 2013; Diz, 2013 y 2016). Las acampadas se dividían en una Asamblea Popular y en un conjunto de comisiones de trabajo. La Asamblea era una especie de terapia de grupo a micrófono abierto, individual, muy personal, autobiográfica, en la que participaban, según las ciudades, más grandes o más pequeñas, cientos o miles de personas. Cuando los altavoces se apagaban, cada ágora —conectada en red con los medios disponibles en el mercado, o con otros que en los años anteriores fueron desarrollados por los activistas, como la plataforma y red social N-1— pasaba a organizarse como un espacio logístico y un *think tank* destinado a replantear el conjunto de las políticas públicas y de los procedimientos de la democracia representativa, incluyendo además la reivindicación de formas directas o plebiscitarias: sometimiento de las reformas laborales y otras cuestiones de interés general al referéndum ciudadano, reforma electoral, fortalecimiento de las políticas sanitarias y educacionales, despenalización de la política migratoria, etc.

Con diferencias en el tono, los socialistas comprensivos, la derecha beligerante, estos partidos no dudaron en presentar las plazas como el germen de un poder dual ilegítimo, una especie de parlamento descentralizado que no representaba más a que a la minoría de la población allí reunida, si acaso unos cientos de miles de personas. Las encuestas, no obstante, arrojaban otras cifras que medían el apoyo popular al movimiento en una horquilla que durante los puntos álgidos del 2011 y 2012 iba del 66% al 81%. En esta difusión afectiva tuvo mucho que ver la estrategia adoptada, la de bajar la práctica de la democracia a las plazas, simulando la forma ateniense; y la de operar en su concepto lo que el antropólogo Alexei Yurchak (2005) define como un *giro heterónimo*, esto es, el acto por el cual se reproduce una forma y en la propia repetición formal se transforma no obstante su significado.

En todo momento los indignados se mantuvieron a la vez dentro y fuera del discurso oficial. Al presentarse como demócratas pacíficos reunidos para realizar desde abajo la democracia lograron una legitimidad difícil de quebrar por las autoridades. De hecho, al resistir los desalojos y recibir las porras de la policía su legitimidad creció. El movimiento calculó los límites de la transgresión sostenible para permitir su avance. Mientras repetía las palabras y temas sobre los que se asentaba el régimen, todo cambiaba. Muchos eran críticos con los relatos que el bipartidismo había construido acerca de la llamada «Transición», pero prefirieron aceptarlos públicamente, definiéndola como inacabada, diciéndose ellos los portadores, continuadores y herederos de un proceso que actualizarían inaugurando una «Segunda Transición». Esta ya no sería firmada por los notables en las sombras y con las armas de los militares a la espalda, como ocurrió en el 1978 (Rodríguez, 2015). La consensuarían de manera coral desde instituciones democráticas cuyo esbozo debía surgir del experimento en las ágoras ciudadanas para luego extrapolarlo, a escala nacional, durante el proceso constituyente que demandaban. Pero lo que pudo ser y caminaba hacia la constitución de un *sujeto* con su propio *medio* institucional, al final del ciclo se evaporó en el aire.

### ***Segundo momento: darse un medio institucional***

Entre los Indignados triunfó uno de los eslóganes menos heroicos de todos los que han caracterizado a los distintos movimientos rebeldes: «Vamos despacio porque queremos ir lejos». Este lema iba acompañado de otro que invertía la fórmula del Mayo Francés: «Sed imposibles, pedid realismo». Por lo dicho al comienzo de este artículo se comprenderá que pedirle realismo a

la democracia representativa es, en efecto, querer ser imposible. Y de esa imposibilidad se alimentaron y en ella sucumbieron.

En un ensayo coetáneo al movimiento el filósofo francés Alain Badiou (2011/ 2012) distinguió entre tres tipos de revuelta: inmediata, latente e histórica. La revuelta inmediata tiene lugar en el mismo territorio de los amotinados; por ejemplo, las recurrentes protestas de los jóvenes en la *banlieue* de París. La chispa de esta *revuelta inmediata* puede prender las llamas que expanden el conflicto más allá de lo local, como ocurrió en la revuelta tunecina del 2011 tras la inmolación pública de un joven desesperado por sus problemas económicos: este suceso desató una ola de protestas contra el régimen de Ben Ali. El chispazo inmediato deviene *revuelta latente* al ir más allá del territorio propio y al renovar el repertorio de acción. Da paso a la *revuelta histórica* cuando en torno a una consigna —en Egipto, «¡Que se vaya Mubarak!»— el acontecimiento crea la posibilidad del levantamiento de un *inexistente*, con el cual podría nacer un nuevo sujeto político. Ahora bien, este esquema no es aplicable en modo alguno al ciclo de los Indignados.

El 15-M fundió desde el primer momento todas las categorías de las revueltas inmediatas, latentes e históricas en los centros metropolitanos para emprender en lo sucesivo trayectorias no lineales. De las plazas retornaron a los «territorios propios» y volvieron desde ellos otra vez, intermitentemente, al escenario central, con el fin de presentarse como el *demos* emergente del «inexistente», pero también para provocar por vía indirecta mutaciones en las otras partes del juego estructurador de la política institucional.

Dejada la plaza, los indignados se dispersaron por los barrios, donde la lucha contra los desahucios que los precedió cobró un vigor renovado. También hicieron su aparición en los centros de enseñanza y en los hospitales. Llegaron incluso hasta la diáspora de la emigración española. Así surgieron las «mareas». Cada una tenía su color: verde para la educación, blanca para la sanidad, granate para los migrantes. En el paso al nuevo milenio el «movimiento alterglobalización» etiquetó con colores los distintos fragmentos que convergían en contra de las cumbres del FMI, de la OMC, etc. En aquellas manifestaciones las tonalidades se repartieron en el espacio con una doble intención: para permitir a cada bloque practicar por separado las tácticas elegidas —el negro para la confrontación física, el blanco para la resistencia pasiva pero desobediente, el rosa para un pacifismo festivo más carnavalesco— y para visibilizar las demandas de los distintos sectores: sindicatos, movimientos campesinos, ecologistas, etc. (Juris, 2008). Las mareas de los indignados, a partir de tácticas monocromas, pues sólo fueron autolegitimadas las no-violentas, señalaban de igual modo problemas sectoriales y exigían soluciones, pero, además, con ellas el sujeto que aún no existía golpeaba sobre el reparto institucional que pervivía a la muerte del sujeto alrededor del cual había sido consensuado el reparto de una política ahora en ruinas.

En todos los ciclos de la «indignación democrática» al menos uno de sus vectores apunta hacia la el poder soberano. El caso en cuestión no es distinto. Ahí estaba el ágora deliberativa, que se decía constituyente de una «Segunda Transición», una suerte de poder dual enfrentado al soberano que deseaba sustituir. Pero no todo, ni mucho menos, se redujo a esta cuestión. Nunca lo hace.

Tras la Segunda Guerra Mundial, el *Welfare State*, con su regulación keynesiana, selló en Europa un compromiso entre el capital y el trabajo. Fue la solución dada a las demandas insistentes que a lo largo de la primera mitad del siglo exigían socialismo y una «democracia real». Entonces había quienes la planteaban en los términos de una «democracia industrial», otros la convirtieron en sinónimo de autogestión (Donzelot, 1984/2007). Buscando una solución intermedia entre el liberalismo y el socialismo, el compromiso postbélico —instaurado en España mucho más tarde, tras la muerte de Franco, cuando dicho pacto de posguerra comenzaba su declive— terminó

por circunscribir la participación política fundamentalmente al sufragio, y por definir el lugar, la función y las acciones permitidas a ciertos actores nacidos del movimiento obrero, como por ejemplo los sindicatos, integrándolos en el sistema político-económico como instituciones para la negociación colectiva y la regulación de los conflictos entre límites tolerables tanto para los gobernados como para las elites. Pero el sujeto subyacente a este reparto —nacido de oleadas de indignación democrática decimonónica— estaba acabado. Jamás se recuperó de la crisis padecida en los años setenta y ochenta. Desde aquél entonces el movimiento obrero dejó de ser capaz de encabezar nada cual vanguardia. En su obsolescencia las instituciones pactadas fueron debilitándose y corrompiéndose a medida que pasaron los años (Streeck, 2013/2014).

El boceto de las instituciones alternativas para el todavía «inexistente», para el sujeto invocado e incierto y que sólo la práctica era capaz de instituir, fue perfilándose a la largo del ciclo de la indignación. Ya ha sido mencionada una de estas instituciones: el ágora interconectada, un prototipo, por más que precario, para la articulación desde abajo de un proceso constituyente; un primer esbozo, todo lo deficiente que cabe imaginar, a mitad de camino de los círculos o los clubes revolucionarios y de las secciones urbanas y de los consejos obreros, aunque en una situación muy distinta de las precedentes. Evidentemente, las ágoras no eran clubes dieciochescos, tampoco comunas o soviets. En su posterior dispersión territorial, durante la segunda mitad del 2011 y hasta mediados del 2013, esta innovación institucional golpeó sobre otras dos formaciones más, centrales en el reparto político envejecido: los partidos y los sindicatos.

Durante el verano del 2011, los activistas abandonaron las plazas luego de dos o tres meses acampados. Antes de hacerlo prepararon lo que sería una enorme movilización en decenas de ciudades, y que debía anunciar el regreso otoñal del movimiento. «Vamos despacio porque queremos ir lejos», decían. Su idea era volver a arremeter forzando el apoyo de actores que permanecían mudos, como los sindicatos luego de su fracaso en la huelga general del 2010. A la vuelta del periodo estival esta movilización, dirigida en contra de las medidas pro-austeridad sancionadas por la Unión Europea, se proyectó con un doble alcance nacional y global. Contribuyó al surgimiento de «Occupy Wall Street» en Nueva York (Lawrence, 2013). Durante las movilizaciones del 2011 las pancartas exigían una huelga general. Los sindicatos se vieron obligados a posicionarse en su favor. La huelga de marzo del 2012 tuvo, esta vez sí, un amplio respaldo. Legalmente sólo las centrales sindicales podían oficializar la convocatoria. Tomaron la iniciativa los sindicatos más pequeños y combativos, luego se sumaron sin más remedio los otros. Pero la movilización fue desde el primer momento impulsada por los Indignados.

La interconexión de las plataformas contra los desahucios y de las mareas, en la educación, la sanidad y la diáspora, fue su contribución a la renovación del repertorio sindical, así como también lo fue la labor de las redes ciberactivistas. Estas redes, que en los meses anteriores al 15-M orquestaron campañas contra medidas privatizadoras de la producción intelectual —como la «Ley Sinde», conocida así por el nombre de la ministra socialista entonces en funciones— se encontraban detrás de los colectivos que luego llamaron a tomar las plazas. Con todas estas prácticas de las mareas, de las plataformas y de los *hacktivistas* lo sindical se expandía más allá del empleo y de los lugares del trabajo, a lo ancho y lo largo de un universo metropolitano desdoblado en la galaxia informacional.

En los preparativos de la huelga del 2012 los indignados discutieron la manera de actualizar la función sindical. Como un eco de ciertos discursos *postoperaistas* (p.ej. Negri y Hardt, 2009), se hablaba de hacer de la ciudad lo que en otro tiempo fue la fábrica; imaginar, por tanto, formas de «huelga metropolitana», añadiéndole una «huelga de los cuidados» según la lógica feminista (la materialización de la huelga de cuidados tendría que esperar, no obstante, hasta el 2018). En el

2012 la traducción a nivel programático de la huelga así redefinida se hizo en los términos de la Renta Básica Universal. Esta política, que otorga un ingreso a todos y con independencia de la situación laboral de cada cual, debía reconocer una realidad productiva que excede su encapsulamiento en los empleos; también, facilitar la ruptura con el chantaje implícito en la relación salarial, una vez que los sindicatos se mostraban a todos luces incapaces siquiera de atenuarlo. El ágora apuntaba hacia la redefinición del poder soberano. Este otro segundo vector movimentista a lo social, y por consiguiente en una dirección distinta, aunque complementaria. Pero la renovación del medio institucional para la emergencia del «inexistente» no prosperó tras una huelga general que, aunque multitudinaria no fue más que testimonial: una huelga de este tipo, no es una huelga, cuando acota su duración a una sólo jornada.

Las instituciones creadas, «ágoras» y «mareas», y las estrategias esbozadas, las «huelgas metropolitanas», fueron languideciendo en la medida que los esfuerzos se concentraron en la transformación o reinención de la forma-partido. Las Huelgas Feministas del 2018 y del 2019 fueron una masiva irrupción. Picos en una curva general decreciente, que movilizó a varios millones en las calles, al tiempo que no obstante demostraba debilidad al tener que conformarse con acotarla a una única jornada (en el simbólico 8 de Marzo, «Día Internacional de la mujer»). Los sindicatos mayoritarios, aquellos que seis años atrás se habían sumado, pero a regañadientes a la huelga de los indignados, se desmarcaron en parte de las redes convocantes. Para intentar salvar la cara frente al movimiento feminista, se posicionaron a favor de la huelga —un parón, más bien— pero reduciendo la duración que aceptaban, tanto en el 2018 como el 2019, a nada más que dos horas.

Pero volvamos atrás. Fue a comienzos del 2014 cuando el movimiento de los y las indignadas comenzó a plantearse en serio la posibilidad de tomar las estructuras del Estado. Para ello había que forjar «partidos-movimientos», o como también los llamaban, «partidos-instrumentales»; esto es, formas mixtas entre lo social y las formas del poder soberano, partidos a imagen y semejanza de la radicalización democrática ensayada en las ágoras, propulsada por los movimientos cuyas pulsiones sindicales debían potenciar, instrumentalmente, estos nuevos los partidos. Instrumentales, por tanto, para el desarrollo de la *situación experimental*.

Dichas formaciones nacieron ese mismo año 2014. En las elecciones para el Parlamento Europeo, en mayo, un partido que acaba de fundarse, Podemos, logró cinco diputados. A finales del mes de mayo del año siguiente, cuatro primaveras después de la toma de las plazas, otros partidos movimentistas se hicieron con las alcaldías de Madrid, Barcelona, Zaragoza, Cádiz, A Coruña, Santiago de Compostela y otras localidades menores. Pero los éxitos electorales llegaron cuando, políticamente, en tanto que experiencia disruptiva, el movimiento comenzaba a demostrar haber llegado al límite y no ser capaz de avanzar un paso más. La situación experimental no tardó en echarse a perder.

### ***Tercer momento: la caída al vacío.***

El movimiento municipalista surgió directamente de los remanentes del 15-M. Inspirado también por los «indignados», Podemos cobró vida en los platós de televisión, en los debates de tertulianos, con el fin de competir por la presidencia del país. Levantó su estructura a partir de «círculos» assemblearios según las directrices de una forma democrática modulada de abajo hacia arriba con el respaldo de las tecnologías digitales. El diseño de su «democracia participativa» interna, que lo convertía en una especie de Partido de los Verdes alemanes de los años ochenta, pero en su versión 2.0, chocó rápidamente con la realidad de un sistema de partidos que históricamente

ha sido construido, precisamente, ya desde el siglo XIX, para obstaculizar, cuando no para imposibilitar, este tipo de políticas.

Pero no reside aquí el elemento crítico. El partido expidió su certificado de defunción cuando se demostró incapaz de dar una solución a la crisis programática que padece la izquierda desde hace cuatro décadas. Ocurrió antes de las elecciones nacionales del 2015, cuando en la segunda mitad del 2014 empezó a imaginar en público el futuro; cuando, pensando en voz alta, sacó a relucir lo que junto a la auditoría de la deuda pública y la apertura de un proceso constituyente era entonces su propuesta estrella: la Renta Básica. Al ser incapaz de defender siquiera estas reivindicaciones y de llevar adelante los programas todo se vino abajo en términos *políticos*, por más que las encuestas todavía afirmasen lo contrario en sus proyecciones electorales (en noviembre del 2014 las encuestas ubicaban a Podemos como primera fuerza electoral).

Es cierto que debieron soportar la guerra sucia del Estado, es decir, los envistes de la policía política —autodenominada «patriótica»— que el gobierno de derechas organizó y utilizó para, con la complicidad de ciertos medios de comunicación, minar a sus adversarios de izquierdas (en el momento que escribo, la policía política está siendo juzgada en los tribunales). Además, tenían que bregar con el típico fraccionalismo que ya desde el comienzo amenazaba su estructura. Las distintas corrientes internas tensaban la situación. Una desilusión creciente se fue apoderando de los militantes a los que se les había prometido —y esta es una promesa difícil de sostener en el tiempo— dirigir el partido desde sus bases assemblearias. Con todo, la cuestión programática es de por sí determinante, por cuanto muestra la incapacidad de trascender una crisis, la llamada «crisis de la izquierda», que la experimentación democrática había venido a encarar.

Por supuesto, las limitaciones políticas recapituladas en la cuestión programática no eran únicas de Podemos, ni algo nuevo. Estaban ahí, en el precario y contradictorio repertorio del 15-M. En el partido se hicieron fuertes dos de las limitaciones que ya existían en las plazas como tendencias. A saber:

- 1) la que insiste en hacer de la democracia el ejercicio de individuos decisorios, pero que sólo deciden de manera consciente sobre lo externo; que deciden sobre el deber-ser, recortados, sustraídos, temporalmente, del resto de sus vidas en la esfera de soberanía; y que son reunidos y escalonados, en este caso, según una «teoría ascendente» del poder soberano (Ullmann, 1965/2013);
- 2) la que a falta de capacidad para pensar sistemáticamente una izquierda que logre superar la crisis programática se contenta con revigorizar, en su decisión y deseo, la nostalgia sentida por las socialdemocracias pretéritas, *welfaristas* y *keynesianas*, esto es, las del compromiso de postguerra.

Derrotados en la batalla mediática al final del 2014, presentaron un programa articulado alrededor de esta doble limitación. Comenzaron a autodenominarse «socialdemócratas» con vistas a mostrarse como los verdaderos continuadores de la tradición que cada vez con mayores dificultades atesoraba el partido llamado socialista. El resto fue una estrategia de *marketing* político que extrajo su lógica de la teoría populista latinoamericana (Laclau, 2005), traducida para el contexto ibérico con el anhelo, no obstante, de llegar a algo que no se pareciese tanto a los países del otro continente como a los bastiones escandinavos de la socialdemocracia europea.

El partido ofreció a su público un cóctel que mezclaba la nostalgia con el moralismo. El «significante vacío», que, como todo significante totalizador de la multiplicidad en la cima soberana no puede ser en política nada más que «despótico» —en el sentido dado a este concepto por

Deleuze y Guattari (1972/1985)— ocupó el lugar central. Con él intentaron apropiarse de las temáticas de la derecha, desplazar sus contenidos y cambiar su valencia, aunque, a la vista de lo ocurrido durante los años siguientes, con escaso éxito.

El patriotismo y la moral, temáticas sobre las que cabalgaban los conservadores —desde finales del 2011 en el gobierno— fueron redefinidos en los términos de una patria social y plurinacional. Moralizaron la indignación democrática estableciendo un corte vertical entre los de «abajo», el «pueblo trabajador y honrado», frente a los de «arriba», las elites, «inmorales y corruptas», que pasan por las puertas giratorias de los poderes políticos y económicos. Pero a medida que otro proceso paralelo, el *Procés* catalán, escaló su conflicto secesionista, la plurinacionalidad dejó de funcionar y los mecanismos de la patria se pusieron a producir cortes dicotómicos a la manera más tradicional: enfrentando los nacionalismos españoles y catalanes. El partido salido del 15-M y de los platós televisivos, ya sin un programa capaz de movilizar y con un movimiento en cualquier caso en retirada, quedó atrapado así en una pinza que presionó a la baja sus expectativas electorales.

En el 2017 la Declaración de Independencia de la República Catalana, de inmediato abortada por el gobierno central por la vía represivo-judicial, sumió al partido en otro episodio crítico más. Pero la crisis, insistimos, ya era fatal a finales del 2014. Aunque durante los comicios del 2015 y el 2016 los partidos salidos de la indignación seguían hablando de una «nueva política», está ya no tenía nada que decirle al presente desde un futuro anticipado.

Este diagnóstico, que identifica el comienzo del fin aún antes de haberse medido en las urnas en una contienda por la presidencia del país, es válido también para la vertiente municipal. Sin un programa ni una estrategia capaz de dar salida a lo ensayado en las plazas desarrollándolo institucionalmente, tan pronto llegaron a los gobiernos locales, siempre en minoría, terminaron por plegarse a un conjunto de leyes y normas hechas *ad hoc* para que desde las alcaldías no fuese posible realizar una transformación en profundidad —escasas competencias, mínima autonomía municipal, techos de gasto bajos e inflexibles, prohibición de crear empresas públicas, etc.— de tal suerte que los ayuntamientos se limitaron a poco más que gestionar lo existente, batallar las *cultural wars* e implementar tímidos programas participativos; eso sí, logrando reducir sustancialmente las deudas locales, pues casi todos ellos se ciñeron a la contracción del gasto, es decir, a las políticas de la austeridad impuestas desde el poder ejecutivo que ostentaba la derecha.

Ciertamente, esto último no fue lo que ocurrió en todos los casos. Al asentarse en el nuevo gobierno municipal de la capital, Ahora Madrid, otro «partido-movimiento», decidió no renovar, desde el 2016 en adelante, sus contratos con las agencias de Wall Street Standard & Poor's y Fitch: los neoliberales auguraban una catastrófica bajada de la calificación de su deuda. Los municipalistas también rehusaron acatar el techo de gasto. De esta manera vulneraban la normativa, de origen ordoliberal, que el Partido Socialista había constitucionalizado (en el artículo 135 del texto) con el apoyo de la derecha durante el verano del 2011. Sin cumplirse los oscuros vaticinios financieros, mejorando la calificación de su deuda y aun habiéndola reducido en 2.000 millones, aunque cerraban cada ejercicio anual con superávits presupuestarios, al infringir esta norma el gobierno central decidió en noviembre del 2017 pasar a la ofensiva e intervenir las cuentas municipales de sus contrincantes políticos.

Con todo, y con independencia de este golpe del ejecutivo, nada en las políticas que implementaron en Madrid, hasta perder las elecciones del 2019 frente a la derecha, contradice lo evidente. Al fin y al cabo, entre la alcaldía madrileña y la parte progresista del antiguo bipartidismo las diferencias siempre fueron mínimas. Sea por una relación de fuerzas cada vez menos propicia a las pulsiones transformadoras, o por la incapacidad o por la falta de voluntad para diseñar esa

transformación y recabar las fuerzas necesarias, el material trabajado en la situación experimental no llegó a cobrar forma subjetiva ni cuerpo institucional de acorde a una «dignificación» — puesta en altura respecto a una redefinición conceptual— de la democracia: ni en la capital del país ni en ningún otro sitio. Lo que parecía comenzar a germinar con los «indignados», la composición de un nuevo sujeto político con su propio medio institucional, quedó finalmente abortado.

### 3. Determinantes

La historia hasta aquí narrada es la de una derrota. Claro que lo que parece presentarse de esta manera puede adquirir un sentido retrospectivo muy distinto, según cuáles sean los avatares que lo hagan entrar en otras series de encadenamientos por venir. Pero no es la prognosis lo que nos compete. El caso ha sido elegido como un ejemplo contemporáneo en el que se concentran la serie de elementos paradigmáticos de cualquiera que haya sido hasta ahora el ciclo de la indignación democrática. De la descripción expuesta cabe retener lo siguiente:

- 1) la democracia emerge en los flujos por los que se constituyen sujetos que renuevan el *demos*;
- 2) dicha emergencia actúa sobre el medio de la política creando nuevas instituciones o transformándolas, adecuando de esta manera el reparto formal de lo político al viviente y al medio resultantes;
- 3) la parte constituyente de lo democrático, subjetivo y mediático, se proyecta y es proyectada sobre la parte constituida, en el horizonte que para la democracia es su límite absoluto, pero el límite que ha de trastocar o combatir, esto es: aquello que se insiste en llamar «soberanía».

Como veremos, tales criterios son válidos para la definición de las democracias modernas o contemporáneas, pero no para la antigua. Para comprender cómo se relacionan estos tres enunciados con el concepto hay que especificar a qué nos referíamos con los tres determinantes mencionados. Éstos comprenden: (1) la producción del sujeto; (2) la composición de un medio institucional inserto en una ontología; (3) la final decantación de los flujos y formas elaboradas dentro de los contenedores de la «constitución» política. Los elementos programáticos del ciclo de la indignación democrática analizada apuntan en estas tres direcciones: con la Renta Básica y con la auditoría y el repudio de parte de la deuda, hacia a los determinantes mediático-ontológicos (2); hacia los determinantes subjetivo-objetivos (1) y hacia los determinantes soberanos (3) con esa «Segunda Transición» que debería renovar tanto las políticas públicas como la propia democracia, esto es, efectuándola ya desde las formas participativas con las que se experimentaba para constitucionalizarlas en la corporización del «inexistente».

Decíamos que durante este ciclo todo fue movido en nombre de la democracia y que éste fue su alimento, pero también el veneno que lo hizo perecer por la razón que ya adelantamos: *a la democracia se le exige más de lo que puede y se le otorga menos de lo que exige*. A su vez, comenzamos este ensayo afirmando que tan pronto se definió como representativa la democracia *nació sin vida* en la Ciencia Política. Ahora estamos en posición de aclarar este punto. En parte, pero en una parte decisiva, la solución a la crisis de la izquierda se encuentra en la resolución del problema compuesto por la determinación triple que explicaremos esquemáticamente, contraponiendo la democracia moderna a la antigua.

#### **a) El determinante subjetivo-objetivo**

Por lo dicho al inicio no hay nada que nos haga pensar que la esencia de la democracia que nos es contemporánea se encuentre en una *politeia* inserta en el ente representativo con su sufragio, el consentimiento de los gobernados, la delegación de poderes, etc. Lo que distingue en esencia las democracias antiguas y modernas no está ahí. Expuesto de manera sucinta: en las primeras la democracia es lo que va hacia el *poder constituido*; en las segundas es lo que viene y se expresa en el *poder constituyente*. En la forma ateniense el fundamento del *demos* está dado y sólo cabe restringirlo o ampliarlo cuantitativamente; o refinarlo para su mejor ejercicio cualitativamente, pero sólo al nivel técnico de los procedimientos, o al nivel personal, en el mejor de los casos, mediante las técnicas de vida filosófica. En la democracia moderna el *demos* es siempre el resultado de una vida excedente en relación a sí misma, *hýbris* o desmesura productiva desde las fuerzas de la finitud, a causa de lo que acontece en unos sujetos carentes de esencia ideática o formal. Para éstos, políticamente, *la esencia es la potencia*.

Entiéndase por *potencia* aquello de lo que, en su declinar, devienen las formas y las ideas; y por *sujeto*, una forma imbuida en las funciones mnemotécnicas de las cuales es su producto: es lo que llega como efectuación de una ficción efectiva. Si la democracia, en la modalidad que nos es contemporánea, y en contra de su acepción paradójica en términos de «democracia representativa», es lo constituyente (potencia) del *demos* (forma subjetiva), irreductible no obstante a ese mismo *demos* por avocarlo a una renovación ilimitada y por vaciarlo de todo fundamento que pueda darse como *a priori* de la política, se entiende que esta cuestión presubjetiva y constituyente, relativa a la potencia excedentaria antes que a la forma, ha de ser *esencial*. La esencia existe como exceso.

Dicha vida y dicho sujeto hunden su ser en una matriz epistemológica de dominios más amplios. Foucault (1966/2013) vio nacer al final del siglo XVIII —es decir, a la par que se daban las revoluciones *a posteriori* identificadas como incubadoras de las primeras «democracias» modernas— un ser que es para sí un doble empírico-trascendental: el sujeto se pone delante de sí mismo como objeto para interrogar su propia historicidad constitutiva, y por consiguiente para diagnosticar la finitud de su ser en el pasado y en el futuro que inevitablemente lo descompondrá para reconstituirlo.

En el ámbito filosófico Kant comienza a historizar el *a priori* al preguntarse, más allá de las categorías y el esquematismo del conocimiento, por la singularidad experiencial —lo que nos es posible pensar y sentir dado el momento específico de la historia en que vivimos— una vez plantea su célebre pregunta «¿qué es la Ilustración?» (Foucault, 2003). La trascendencia deviene más tarde inmanencia al borrar —o poner en suspensión heurística— el *a priori* de las categorías, transformando la duplicidad objetivo-subjetiva, tanto en la filosofía como en otros campos, en algo que brota de las fuerzas finitas de la profundidad histórica.

En el ámbito de las Ciencias de la Vida, en el paso que va desde el conde de Buffon hasta Charles Darwin, la epistemología de la finitud rompe con la Cadena del Ser prebiológica y hace de las fuerzas presubjetivas que circulan entre *el viviente y el medio* la cifra de las formas de vida, con un inicio históricamente fechable y una caducidad ineludible (sobre el nacimiento del concepto de «medio» y las transformaciones del viviente en las últimas décadas del XVIII, así como su inmediata deriva ulterior: Canguilhem, 1965/2008).

Y lo mismo vale para la política en su determinante subjetivo-objetivo. A pesar de Agamben (1995/2006), *la vida de la democracia moderna o contemporánea no es zoé ni es bíos*. He aquí una diferencia. Para estas formas democráticas más recientes el sujeto de la política carece de asiento fuera de una historia que se revela excesiva o productiva.

No es sólo que el *demos*, desde el punto de vista de lo constituido, se renueve con la incorporación de lo que aún no contemplaba —por ejemplo, con la extensión del sufragio a los hombres sin propiedades y luego a las mujeres, y a las minorías étnicas excluidas— sino que, además, los constituyentes han de ser constituidos como sujetos previamente, trastocando con ello los sentidos asignados a la par que la composición del juego político junto con sus reglas. Para que el homosexual o el transexual, en tanto que homosexual o transexual, forme parte del *demos* en el juego del sufragio y más allá de él con sus legitimidades públicas y sus derechos generales o específicos, primero lo que una fue vez constituido —en este caso, por las ciencias de los siglos XIX y XX como «anormalidad» o «enfermedad»— ha de ser reconstituido, criticando los modos de su constitución, en la emergencia de la parte democrática. Lo mismo vale para la mujer, que deja de ser un «destino». Y para la clase social, que hasta su programada autosupresión emancipatoria ha de ser —según lo prescrito por la tradición antagonista— motor de la transformación de sí misma. Ni las categorías sexuales ni las clases están dadas de una vez, tampoco las categorías somáticas, económicas, *etcétera*. Todas ellas, al adentrarse como finitudes abiertas en el exceso constituyente, trastocan su ser y sus reglas.

Este tipo de operación es la que puso en marcha la situación experimental de los Indignados al tomar la democracia como su objeto y problematizar el *demos* y sus inserciones, al considerarlo como no-dado y criticar su constitución dada, aunque luego el proceso quedase bloqueado y el sujeto permaneciese incierto, y finalmente, el proceso constituyente fuese aplacado.

### **b) El determinante mediático o social**

La democracia no debe ser confundida con la soberanía. Tampoco la ontología con la metafísica. De estas dos confusiones cruzadas arrancan las interpretaciones más erróneas. Por ejemplo, aquella que hace de la democracia un residuo teológico mal secularizado. Según esta hipótesis el sufragio conservaría de algún modo la piedad de los votos religiosos. Votos de fidelidad que expide el creyente, votos que deposita el elector en la urna. Lo que se otorgaría a los representantes sería entonces un crédito de raíz financiera y divina: fe, *fiducia*, crédito, credibilidad, confianza depositada en aquellos que se presentan a la elección con una palabra derivada del campo semántico del sacerdocio romano, cándido, el que viste de blanco en la ceremonia: el *candidatus*. Pero la etimología, decía bien Maurice Blanchot (1980/2019), es el último refugio de la metafísica de la presencia. No hay nada más engañoso que las palabras. Hemos dado pruebas de ello al abrir la caja negra de la llamada «democracia».

Por debajo de las continuidades etimológicas, las rupturas del sentido. La democracia moderna no es teológica. Pero tampoco es que, entre la democracia y la deuda, y entre la democracia y la ontología de las finanzas, no exista relación, ni que el momento teológico de la política haya pasado en vano. La teología cristiana fue financiera desde su inicio. El cristianismo modeló la divinidad como si de un acreedor metafísico y desinteresado se tratase, en oposición a los usureros terrenales que reprobaban los Evangelios. No cobra intereses, pero la divinidad es acreedora de una deuda infinita que acompaña a la humanidad desde la Caída (Nietzsche 1887/2007). El pecado y la deuda se confunden. Sólo el sacrificio del primogénito de Dios, que en tanto que parte de la Trinidad es Él-mismo, y que se da en pago en el lugar de los deudores en la cruz, posibilita la redención. Pero esta salvación hay que ganarla. Incluso puede ser objeto de inversión, de tal suerte que lo divino se convertirá en bancario. En los sermones estratégicos con los que se enfrentaba a la *evergesia* pagana, Agustín de Hipona insistió en que las limosnas dadas a la Iglesia eran una forma de inversión financiera, un depósito en las arcas del más allá que acrecentaba su valor: con ellas el donante colocaba su tesoro finito en el cielo para su disfrute eterno (Brown, 2015).

La democracia moderna surge en una situación en la cual la financiarización del ser persiste, aunque sustraída de la teología. En tanto que brota de la inmanencia de la finitud rompe con las finanzas metafísicas. Por otra parte, por cuanto prolonga la financiarización del ser, la situación es inasimilable a la griega. Aunque las crisis financieras y el malestar propiciado por la servidumbre por deudas se encontrasen tras el origen de la democracia antigua, ni la ontología se definía en la finitud ni fue financiarizada. Mucho es lo que se ha especulado acerca de la aparición de la moneda acuñada, sobre su función redistributiva en tiempos de los tiranos como medio para paliar los efectos de la deuda, o de la relación existente entre la moneda y el naciente pensamiento filosófico, entre el *nomos* de la ley y del dinero (*nomisma*), incluso acerca de las relaciones más generales que puede haber entre el surgimiento de las *polis* democráticas y el desarrollo de la forma-mercancía (Sohn-Rethel, 1970/2001; Foucault, 1970-1971/2012; Shell, 1978/2014; Seaford, 2004). Sea como sea, no fue con las finanzas y sus intereses crematísticos que se hizo el ser de la política, por más que la equivalencia en la moneda fuese necesaria —tal y como advertía Aristóteles (c. 349 a.C./2003)— para administrar la justicia de la *polis* y las relaciones de ésta con sus ciudadanos.

Jean-Pierre Vernant (2004/2008) mostró cómo la democracia ateniense reflejaba en el ágora una cosmología esférica desacralizaba al poner el *kratos* en un espacio común vacío y penetrable; esto es, en un centro equidistante al conjunto de los ciudadanos que virtualmente podía ser ocupado por cualquiera de ellos. Bajada a la tierra la cosmología esférica sirvió para imaginar la forma urbana de la *polis* y la política. Cada *politeia* fue discutida en función de conceptos geométricos. Todas ellas quedaban acotadas entre dos polos: de un lado, la igualdad horizontal de la *isonomía*, simple o aritmética, la que quizás se hubiese materializado ya en las ciudades jónicas antes del nacimiento de la Atenas democrática, y que se expresa en la cosmología de Anaximandro de Mileto, por ejemplo; del otro, el principio jerárquico implícito en la idea matemática de una igualdad proporcional. A mitad de camino entre ambos polos, definida como *politeia*, la democracia ateniense se vio anclada en una antinomia. La *politeia* designa tanto la forma de convivencia política, es decir la *polis*, como la constitución —esto es, la forma constituida— que esta *polis* se da. Como *polis* no puede ser más que múltiple y heterogénea, dada la pluralidad de las funciones, de los oficios y la desigualdad de *estatus* entre sus miembros. En tanto que constitución democrática ha de ser una y homogénea, según el principio igualitario de la participación política. Aquí la aporía.

En su declinación moderna la ontología en la que se da la democracia ya no es ni teológica ni cosmológica sino *social*. En relación a lo social, el problema de lo Uno y lo Múltiple, de lo homogéneo y de lo heterogéneo, fue proyectado una y otra vez en dos direcciones: la primera, asociada con la deuda colectiva por la cual las partes sociales quedan diferencialmente ligadas al todo en su sincronía y diacronía; la segunda, vinculada a los modos del intercambio individual, por los cuales las partes construyen, no premeditadamente, el todo social a través de las cadenas de equivalencias. Por supuesto, el intercambio comercial mediado por el dinero —que, entre otras cosas, siempre es un pagaré— no es sino uno de los rostros que asume la deuda. De ahí que no sean sino dos variantes de una ontología financiera. La primera va del todo a las partes. La segunda, de las partes al todo. Dicha ontología recortó las posibilidades de las democracias modernas. Con respecto a las contemporáneas en su apertura al futuro, habría que discutir la pertinencia de estas ontologías. Lo cual, no obstante, excede las posibilidades de este ensayo.

Como la ontología del viviente antes expuesta, la ontología de lo social es una ontología de la finitud. Tiene dos caras, o más bien, dos polos en cuyo abanico se manifiestan como los determinantes mediáticos en el cuales durante dos siglos se ha venido a dar el juego democrático. Pero

este determinante ya no es como el primero, no es esencial sino relativo: elaboraciones co-esenciales del viviente y el medio. Valga ejemplificar las dos proyecciones de lo social, estas facetas que engloban las opciones al uso, con unos ejemplos tomados del primer momento de la inflexión moderna, aquél en el que fueron precipitadas las confusiones que de algún modo todavía nos acompañan.

### **Primera proyección**

Cuando en el 1789 Thomas Jefferson intentó precisar lo que distinguía de las monarquías el sistema que estaba cobrando cuerpo en los Estados Unidos y en Francia, lo hizo introduciendo en su argumento cierta figura socio-temporal: las generaciones. Para romper con el Antiguo Régimen de la nobleza aristocrática había que abolir el principio del poder hereditario. Al igual que para Condorcet, para Jefferson cada generación debería gozar del derecho a escribir, reescribir o reafirmar su propia Constitución. Asimismo, tendría que vetársele al gobierno de la nación la posibilidad de contraer deudas que perdurasen más allá de lo que dura una generación. En caso contrario, en uno y otro caso, el gobierno seguiría siendo hereditario y su ruptura con el antiguo régimen, ficticia (Jefferson, 1789). Pero no fueron éstos los criterios que prevalecieron, ni siquiera durante la presidencia jeffersoniana.

En el debate americano también para Thomas Paine la continua renovación constitucional era condición *sine qua non*: de otro modo llegaría el día en el que los muertos gobernasen sobre los vivos. No obstante, contemplaba la deuda como un cimiento social necesario para hacer de la nación una entidad socialmente ontológica: «Una deuda nacional es una obligación, un vínculo, una ligadura nacional [*a national bond*]» (Paine, 1776/2015: 46). Esta misma visión fue compartida por los *founding financiers*, Hamilton, Morris, *et al*, y fue la que se impuso, aunque para obrar de una manera muy distinta a la deseada por Paine (Hogeland, 2012).

Junto con su defensa ontológica de la deuda pública, único punto programático en el que trabajó al lado de los Padres Fundadores, si exceptuamos obviamente la lucha por la independencia, Paine defendió la creación de un fondo para campesinos destinado a atenuar la desigualdad y a cimentar lo social, como se hacía con la deuda pública, en la concatenación de solidaridades intergeneracionales. La teoría bebe del deísmo y aún se fundamenta en la tradición de los derechos naturales. La tierra surgió de la Creación, según nos dice Payne. Pero aquí Dios no es lo decisivo. Para la política lo que importa es que ningún humano la produjo, por consiguiente, la tierra es de todos y no es de nadie. Pero la propiedad privada hace que unos sean desposeídos. A ellos debe indemnizarles la sociedad, que así se convierte en un ente sobrehumano deudor, al revés que el dios acreedor cristiano. La Sociedad está consigo misma endeudada, pero diferencialmente, de ahí la propuesta de una especie de impuesto progresivo sobre la herencia. Paine propuso además que todo campesino cobrase del estado una cantidad al cumplir los veintiún años, y un salario de por vida a partir de los cincuenta (Paine, 1797/2015). La *deuda social*, que de Comte a Durkheim será teorizada a lo largo del siglo XIX, cuando el Deísmo es engullido por la Sociedad —ser y ente supraorgánico, productor y producto histórico de humanos— encuentra su primer asidero en el discurso democrático acerca de las generaciones.

### **Segunda proyección**

Adam Smith y la *Riqueza de las naciones* (1776/2009), un escrito anti-hobbesiano que cabe inscribir en la tradición dieciochesca de lo que Joseph Vogl (2010/2015) llamó las *oikodiceas*. El problema que ahora se plantea es el siguiente: cómo lograr que los «vicios» de los individuos se

pongan al servicio de la «virtud» social. En Hobbes tenemos un único contrato, consentido explícitamente o no, el cual funda y legitima el poder soberano. Smith multiplica el «contrato» que desde Rousseau es «social». Lo multiplica más allá de toda medida, pues los contratos nunca terminan. Lo hace en el seno de lo que entonces se comenzará a llamar la «sociedad civil», esto es, en un espacio económico y político, un medio desde el cual las partes que limitan el poder soberano se sustraen de él para determinar una dinámica (una economía de gobierno) heterogénea y con un considerable grado de autonomía. Es sabido cómo funciona el mecanismo: los actores carecen de una visión de conjunto que en cualquier caso es imposible; movidos únicamente por su interés o egoísmo (vicio), alcanzan en la libertad de la competencia la mayor felicidad posible para cada uno y para el conjunto (virtud).

Este es, de igual modo, un determinante ontológico que cimienta la sociedad otra vez a partir de las potencias de la finitud. Si la primera modalidad mediática lo hacía en la sucesión generacional, desde lo colectivo o social y desde la decisión racional, esta segunda lo hará en el devenir de los intercambios individuales de los que surge siempre un orden distinto en función de un irracionalismo para el conjunto que en su resultado opera, aunque sin decisión premeditada, como una *racionalidad* a-subjetiva o social. Más tarde los economistas neoclásicos y neoliberales resaltarán aún más la importancia de los consumidores en dicho proceso. Una «soberanía» demasiado extraña se ramifica entonces por el espacio social. El «consumidor soberano» de Ludwig von Mises (1956/2011) es aquél que con cada compra emite un voto, siempre y en todo momento. Con cada compra, según Mises, decide qué se producirá y qué no, quiénes seguirán o serán depuestos de sus cargos en las empresas, qué empresas se mantendrán, qué valores, qué formas de vida prosperarán y cuáles no. Y sin embargo, poco o nada tiene de soberano, pues no representa el cuerpo político ni es representado; no legisla, ni siquiera decide él mismo, sino que las múltiples decisiones, sin pretenderlo, se condicionan mutuamente. En verdad, no decide en absoluto, pues la decisión sobre lo concreto no es lo mismo que el condicionamiento de lo indeterminado.

Friedrich Hayek (1988/2014) fue el más explícito a la hora de conectar esta visión económico-política con la vida en el exceso. En el caso de la ontología de la deuda social, más allá de la representación, la vida excedentaria se adentraba en la política por medio de las generaciones. Más allá del socialdarwinismo decimonónico, Hayek lo hará a través de un evolucionismo biológico pasado por el filtro de la cibernética abierta o la teoría de sistemas. El «consumidor soberano» existe en la emergencia autorregulada del viviente y su medio, esto es, en la conjunción de los determinantes objetivo-subjetivo y mediático, en una ontología en constante proceso de transformación histórica.

Estas *oikodiceas* no sólo añaden a la emergencia democrática un «decisión» social, presubjetiva o inconsciente, sino que además expanden la «democracia» —llamémoslo así por lo de ahora, advirtiendo el uso de las comillas— más allá del recorte por el cual el sujeto político se sustrae temporalmente, en su vida cotidiana, de la esfera en verdad soberana. Por más que se hable de un «consumidor soberano», el mecanismo de la «mano invisible» es de por sí todo lo contrario a la soberanía. Nada que ver tampoco con una teología política, por muy creyente que fuese su primer teorizador. No habiendo un ojo omnisciente, suprimido de igual modo el *sensorium Dei* newtoniano, no puede darse el gobernante o planificador que someta y subsuma desde la cima la multiplicidad en el Uno decisor (Fernández de Rota, 2014).

Ambas proyecciones, o si se quiere, ambos polos del determinante ontológico, surgen históricamente del estallido de la soberanía absolutista y de sus ciencias camerales. Extraen de su cuerpo una política adjunta a ella que ya no es soberana sino *mediática*, o dicho de otra manera «social».

El polo del determinante que viene dado por la deuda social como elemento conectivo para la ontologización de lo social desde arriba, luego de ser ideado primeramente en el XVIII pasa a finales del siglo siguiente, tornando los derechos naturales en *derechos sociales*, a las propuestas de aquellos que como Bismarck en Alemania, los fabianos en Inglaterra, o los solidaristas en Francia, diseñan el llamado Estado Social; o en palabras del canciller conservador germano, un primer Socialismo de Estado (*Staatssozialismus*). La deuda es tratada a nivel estatal según los parámetros del riesgo a gobernar mediante técnicas aseguradoras actuariales; esto es, con dispositivos de poder no-soberanos (de *normalización*, diría Foucault, en oposición al poder *normativo* propio de la soberanía). De ahí, unas décadas después, se da paso a la renovación de otro pacto *intergeneracional* más, otra vez firmado entre el capital y el trabajo, en la forma ahora de los Estados de Bienestar. Todos estos avatares —las primeras propuestas de revolucionarios como Paine en la última década del siglo XVIII, las técnicas y los programas del Estado Social al final de la siguiente centuria y del Estado de Bienestar más tarde— responden a los sucesivos ciclos de la indignación democrática —también a las guerras— con el fin de recomponer el orden puesto en entredicho, precisando para este orden un entorno institucional y una ontología social. La democracia, en tanto que potencia, es primera. Suscita su captura. Pero lo propio de la democracia ha sido darse en la emergencia agonal enfrentada a unas ontologizaciones mediáticas, que son su determinante conceptual externo en tanto que medio, rediseñable, técnicamente modificable, en el que se da la vida, siendo, por tanto, para ella, co-constitutiva.

En cuanto al segundo polo ontológico, el que va de las partes al todo imprevisto según la lógica de una *oikodicea*, las metamorfosis no fueron menores. La «mano invisible» jamás funcionó como creyeron que lo haría sus teóricos. El propio neoliberalismo tuvo que invertir la fórmula una vez fracasó el proyecto clásico. Abandonado el *laissez faire*, en lo sucesivo ya no se hará de la libertad política un medio para la libertad económica, sino que, a la inversa, la libertad económica será propugnada como el medio para la libertad política (Friedman, 1958). El Estado y el resto de actores preparan la realidad mediática para hacer de cada unidad —ya sea el individuo, la familia, o el propio Estado— un «empresario-de-sí», universalizando los mecanismos de mercado (Foucault, 1978-1979/2007). Ciertamente que el nuevo liberalismo no cosechó mejores resultados que su antecesor. Pero la racionalidad de gobierno neoliberal, con su ontología implícita, trabajó un determinante —una exigencia para la democracia— que sus antagonistas casi siempre han ignorado. La izquierda simplemente ignoró el problema.

Los indignados propusieron auditar la deuda con el fin de condonar o reestructurar parte de ella, y también una Renta Básica que además de entenderla como una medida de justicia social era pensada como una plataforma de ingresos con la que hacer posible la emergencia de las potencialidades creativas de los ciudadanos. Pero le pidieron a la democracia más de lo que pedía, hacerse «real» en la soberanía, y menos de lo que exigía según el determinante mediático-ontológico, que impone dos reflexiones: 1) más allá de las cancelaciones, repensar el plano ontológico haciendo funcionar la deuda de otra manera o, como hubiese querido Nietzsche (1887/2007), librándose de su ontología financiera; y 2) más allá de las rentas incondicionadas, constituir un medio para la continua emergencia del *demos* y sus potencias productivas en una *oikodicea*. Las instituciones esbozadas, el ágora, la renovación de la función sindical, los partidos-movimiento, las propuestas políticas, jamás llegaron a tocar este último tema ni a tratar seriamente el primero.

Estas dos cuestiones resumen gran parte de la crisis programática que heredaron y en la que sucumbieron los indignados. A falta de una política mediática, a falta de una respuesta a las ontologías financieras, que ahora comienzan a asumir medios postliberales (Feher, 2017/2018), no les quedó más que añorar las formas *welfaristas* de antaño. Sin capacidad para imaginar un

sistema emergente, una racionalidad o arte de gobierno en un concierto institucional que provocase el exceso democrático y lo convirtiese en «virtud», la «nueva política» se quedó en nada.

### ***El determinante constitucional, y la soberanía***

Llegamos así al último determinante. El primero se refiere al viviente, el segundo al medio en el que se inserta y el tercero a su *captura soberana*. El sujeto puede ser definido como el producto de la captura del medio de medios integrado en una ficción mnemotécnica. Para la democracia lo que se da primero es una determinación en esencia que más tarde se fija por y para el recuerdo, como *captura subjetiva*, o imposición soberana.

El viviente vive en relación con el medio externo, que en tanto conjunto de potencias llegadas del afuera no deja de serle constitutivo. Las limitaciones del determinante mediático son para las democracias modernas, como hemos dicho, relativas. En el determinante mediático lo constituyente proyecta las formas ontológicas en las que se fijan temporalmente una *captura social*. El soberano duplica la captura en una forma ahora subjetiva bajo el Estado donde la soberanía se presenta falazmente como «alma». Se presenta así, confundiendo el predicado con el sujeto. A la manera criticada por Feuerbach, lo creador se tiene por lo creado y lo creado por el principio de toda creación: la soberanía, que no es más que captura, se dice *anima*. Ahora bien, este aparato de captura engañoso ha de ser, al igual que los anteriores determinantes, *recursivo*, dada la finitud de la que nace. En los dos primeros el poder constituyente crea las formas. En determinante soberano, que ha sido confundido con la propia esencia de la democracia, «el gobierno del pueblo», su poder soberano, no hay nada más que *una recapitulación formal desde lo formal*. Al definir el poder constituyente la Ciencia Política suele reducirlo a esta cuestión soberana (véanse las críticas de Negri, 1992/2015), precisamente cuando es bajo esta captura donde no hay nada susceptible de describir la esencia democrática. A diferencia de los otros dos determinantes la limitación en el ámbito soberano es absoluta.

La cuestión de la recursividad fue contemplada de múltiples maneras. Por ejemplo en el famoso ensayo de Claude Lefort, quien sostuvo que una vez el pueblo de los modernos ocupa el lugar del soberano, este espacio simbólico queda vaciado de fundamento: «porque ningún individuo, y ningún grupo, puede serle consustancial» (Lefort, 1981/1990: 190). El pueblo no es como el soberano dinástico, fundado en el linaje y en una teología. La teleología de este «pueblo» no pudo ser más que contestada desde la finitud, ya desde un inicio (Marx contra Hegel, etc.), hasta al fin desembocar en una a-teleología: fin de las Filosofías de la Historia. Reflejado en la soberanía, el *demos* no es más que una instantánea que ya en el propio momento de instanciarse se modifica. Para seguir operando como límite absoluto ha de perder sus ropajes absolutistas por medio de la recursividad. El determinante soberano es la captura de la instantánea. La limitación opera entonces como la técnica de la imagen «en movimiento» cinematográfica. La repetición en la diferencia de lo inmóvil —cada fotografía plasmada en el viejo celuloide— creaba por gracia del cinematógrafo, como antes en los zootropos, la ilusión, fantasmática, de una vida de la que carecen en verdad las imágenes.

La recursividad soberana, de una u otra manera, adecuada a ciertas técnicas u a otras, acompaña las formas democráticas desde sus inicios. En la democracia ateniense, cada año —o así lo dictaban sus normas— la constitución y su implementación debían someterse a la aprobación popular. Pero la artimaña electoral de Pericles, por la cual al término de la magistratura se hacía elegir *estratego*, postergando la rendición de cuentas, le permitió saltarse constantemente este principio. Las propuestas de Jefferson y de Condorcet, retomadas por los Indignados —«a cada generación su Constitución»— volvieron a insistir sobre los mecanismos de esta recursividad. Si

es recursiva lo es porque parte del punto fijo al que se ha llegado y no del movimiento. La recursividad legal de lo constituido opera, en el mejor de los casos, mediante la lógica del reconocimiento. De ahí que la limitación no sea ni esencial ni co-esencial, es absoluta, no relativa, si es que la democracia se entiende, como aquí proponemos, como aquello que viene del poder constituyente. Pues no existe nada así como un reconocimiento de índole constituyente. Reconocer se dice de lo constituido. En el viviente se constituye lo constituyente presubjetivo, así como en el medio se hace lo propio con la relación co-constituyente. El reconocimiento soberano es siempre captura de segundo orden de lo que acontece fuera su dominio. Es captura por sobreimposición, sobre las capturas previas: captura del viviente en la relación objeto-sujeto, captura mediática en la ontología social, y finalmente, captura de ambas capturas en lo soberano, y por tanto en y desde lo ya de por sí capturado o constituido.

El vacío que teorizó Lefort fue simbólico. No así la finitud de la que hablamos, que cuestiona el fundamento precisamente desde un dominio previo a la categoría simbólica: lo que está ahí no es el vacío formal, sino el exceso de la potencia. Cuando Lefort pensó la democracia y su vacío fundamental lo hizo en tanto que forma soberana. Demasiado a menudo para la definición de la democracia se ha dejado la complejidad del problema en manos de una soberanía en la que no puede darse sino formas mixtas. Dicho punto de anclaje impide definir en esencia el problema democrático. En sus formas modernas y contemporáneas la democracia no es tanto aquella *politeia* que la teoría moderna sancionó de antemano como imposible, para luego ocultar el veredicto con la asunción cínica del oxímoron representativo; no es tanto la forma soberana del *poder constituido*, como su opuesto: el *poder constituyente* del viviente y los medios imbuidos en las distintas recursividades. A través del ejercicio de estas potencias encuentra sus límites en el *demos*. En las metamorfosis del *demos* y en relación a la potenciación excedentaria del elemento democrático inscrito en la constitución mixta, la democracia existe. Los ciclos de la indignación democrática no son más que sus picos. La esencia de la democracia no se encuentra en la ley. Muy por el contrario, la ley es el límite absoluto con el que se mide y ha de medirse.

Dada esta definición sistémica de la democracia tan sólo resta, para así concluir, cualificar la potencia que es la esencia de la democracia. Para ello tal vez sirva de ayuda regresar con ojo crítico a Atenas.

#### 4. Conclusión: Democracia.

Por muy importante que sea incidir, y sin duda lo es, en el tercer determinante, la indignación democrática está llamada a fracasar cuando piensa que puede colmar una «democracia real» en el ámbito del poder soberano. En ese plano encuentra sus límites conceptuales insuperables, dadas las contradicciones en esencia. Allí no hay más que «constituciones mixtas» a la manera de Polibio. La democracia ateniense no era distinta.

La *isegoría* y el sorteo perfilaban el *ethos* de la democracia en su técnica: «la combinación de lotería con voluntariedad [presentarse al cargo no era obligatorio] refleja el mismo concepto de igualdad que la *isegoría* (la misma posibilidad de tomar la palabra en la asamblea o a presentar una propuesta), que era el valor clave de la cultura política de la democracia» (Manin, 1997/2008: 55). De esta manera se estableció una relación especular entre la *isegoría* —educarse para tomar la palabra decisiva y hablarla en la asamblea— y el sorteo. El azar se hacía acompañar, además, de un ideal: la rotación de cargos. Aunque sólo la tercera parte de los ciudadanos pudo acceder a ellos, la importancia residió en la posibilidad, en el hecho suficientemente probable, del gobernarse como gobernante en el futuro, y viceversa, siendo por tanto una cuestión «cultural», es decir, formativa, para el cultivo cívico dispuesto en la intersección del gobierno de sí y de los otros.

Con todo, como ha señalado Luciano Canfora (2011/2014) y tantos otros, la realidad de Atenas no se ajustaba a sus ideales. Los *rhetores* al servicio de los poderosos, que con sus gritos ensordecían la palabra en el ágora, y los comediantes, que en no menor medida establecían la agenda política en espectáculos mucho más concurridos que la *ekklesia*, servían demasiado a menudo para que el ciudadano pobre no se atreviese a tomar la palabra, para que los oligarcas impusiesen sus designios. De esta desigualdad, la corrupción de la igualdad democrática. Agudizada por la coexistencia de formas no democráticas en su *politeia*, las cuales venían ya de los tiempos de las reformas de Clístenes, quien reorganizó los *demoi* para separarlos de su determinación aristocrática e introdujo el sorteo para la elección de magistrados, pero conservando la elección como método para escoger la máxima autoridad militar.

Tampoco fue por sorteo que en el «siglo de oro» de la democracia —o lo que es lo mismo, del imperialismo ateniense— Pericles logró ocupar durante décadas la más alta designación política. Bajo el mando militar de Pericles la ciudadanía ateniense se cerró sobre sí misma haciendo extremadamente difícil para los extranjeros acceder a ella. La función militar no era precisamente menor: Atenas fue una *polis* y un imperio guerrero. Si hacemos caso a Aristóteles (c.330-322 a.C./2008), menos de la décima parte de los habitantes, en cualquier caso, sólo una pequeña minoría, gozaba de una ciudadanía de la que quedaban excluidos los demasiados jóvenes, las mujeres, los esclavos y los *metecos*. Curiosamente, un porcentaje similar de la población, en torno al 10%, fue la que disfrutaba del derecho al voto en los Estados Unidos, también esclavistas, cuando en el 1787 su Constitución fue refrendada (Hogeland, 2012).

Atenas fue un imperio que cobraba tributo al resto de ciudades de la Liga de Delos y a las cuales, a diferencia de Roma, no hizo extensible el *status* ciudadano. La democracia de esta reducida élite dependía tanto del trabajo de sus no-ciudadanos como del saqueo de las ciudades de la Liga. De ahí los más grandes reproches. Para Alexis de Tocqueville (1835-1840/2007) Atenas fue una «república aristocrática». Lo mismo cabe decir de la Florencia renacentista, que se dice antecesora de las democracias representativas: para el campo circulante, la ciudad era más bien un señor feudal. Vernant (1973/ 2007) intuyó en el círculo del ágora ateniense la forma igualitaria de los guerreros homéricos, equidistantes respecto al centro donde colocaban el botín para repartirlo. Siempre en guerra bajo el amparo de sus dioses, Max Weber (1922/1979) consideró la *polis* como una suerte de cofradía o gremio militar: su democracia era como la de una camarilla que se reparte el botín.

Una opinión diferente es la que ofrecieron los detractores que disfrutaron o padecieron aquella *polis*, Platón por ejemplo, o la que sostienen actualmente los críticos que buscan inspiración en Atenas. La *demokratía* no lleva en su nombre el *arkhé*. Hay quien ve en este hecho el carácter a-fundacional de la democracia ateniense. El *arkhé* de la monarquía remite a un poder fundamentado, no así —prosigue este argumento— el *krátos* político, que no es más que una fuerza y una imposición en una situación siempre conflictiva. La democracia, jamás definida como *demarquía*, sería por consiguiente una *anarquía*, un no-*arkhé* para el común (Nancy, 2009/2010), o la paradoja en la contingencia pura del orden que una y otra vez hace reaparecer el problema de la «parte de los sin parte» (Rancière, 1995/2010). Pero no parece muy creíble que el *demos* y los *demoi* fuesen en todas sus acepciones —entre las que se encuentran las que los atan al linaje y el territorio— elementos contrarios a la fundación. Precisamente en la particularidad de sus fundamentos otros han identificado las aporías constitucionales de lo que se llamaba «democracia», por ejemplo, Kojin Karatani (2012/2017), que especula con la existencia de formaciones, sin la contradicción democrática ateniense, en la *isonomía* de las más antiguas ciudades jónicas, levantadas en la diáspora por inmigrantes de diversa procedencia, desarraigados de los *demoi*.

La democracia griega fue en cualquier caso bautizada como tal por sus críticos. Con el sufijo *krátos* no pretendieron celebrarla. Para Platón quedaba justificado utilizar dicho sufijo porque según el filósofo la democracia nació como victoria, como una imposición por la fuerza, de los pobres sobre los ricos. La democracia sólo es el «gobierno de la mayoría» porque la mayoría son pobres: el número no es lo esencial. El *demos*, un término polisémico cargado de todas las contradicciones, viene a nombrarlos también a ellos, de los cuales Aristóteles ofrece una lista de ocupaciones entre las que se encuentran los artesanos, los agricultores, los soldados y los comerciantes, en contraposición siempre con los oligarcas (Canfora, 2011/2014: 159-161). Entre el *demos* territorial y el *demos* de los pobres crece la antinomia.

Con estas precisiones, destilando lo propio de lo impropio en la formación mixta ateniense que se dice democrática, llegamos a extraer dos elementos que encontramos, *mutatis mutandis*, en los ciclos de la indignación democrática. Hemos descrito la democracia en su modalidad moderna —y en lo que de algún modo aún pervive en su ser contemporáneo— en relación a los tres determinantes, con sus respectivas capturas, por tanto, agonal, a partir de una potencia que es su esencia. Ésta queda cualificada: en la producción de diferencia por la que adviene el *demos*, ahora sí, sin fundamento; pero también: (1) como la imposición de los pobres en contra de las oligarquías y tiranías; y (2) por los arreglos «culturales», formativos —no sólo formales— que han de permitir la igualdad de los gobernantes y los gobernados. La democracia es el juego, jugado entre los tres determinantes, por el cual la emergencia de la diferencia ha de encontrar arreglo en las prácticas de estas distintas igualdades.

Democracia, que no *demarquía*. Los griegos no hicieron de este segundo término un concepto político. Pero más recientemente otros sí que lo han hecho. Ese era el nombre que un autor neoliberal le daba al sistema por el que se decantaba. Anteriormente, al mencionar a los neoliberales, escribimos «democracia» entre comillas. Ahora es posible quitárselas y darle un nombre más riguroso. La *demarquía* de Hayek (1979) es un sistema *nomocrático*, un imperio de las leyes de la competencia dispuesto para forzar desde el Estado la posibilidad de un medio y una ontología muy concreta donde hacer germinar el sujeto programado. El empresario-de-sí, esa experiencia subjetiva, y la ontología cibernética del mercado están ahí precisamente para favorecer, lo consigan o no, la emergencia de la diferencia, pero también para evitar su arreglo en las igualdades democráticas: «la llamada “demarquía” es en realidad un *krátos* ejercido por una minoría de ricos y expertos (oligarquía) sobre la masa de pobres (el *demos*) en nombre de la soberanía de las leyes» (Laval y Dardot, 2016/2017: 46). Punto por punto, la *demarquía* es el exacto opuesto de la democracia. El neoliberalismo, más que una *des-democratización* (Brown, 2015) consiste en *la inversión de la potencia democrática*. A este respecto, cabe concluir que la democracia, en tanto que *oikodicea* sistemática, está aún por inventar. Esta es una de las razones que se hayan tras el fracaso de los Indignados: su incapacidad para alumbrarla. Este es el reto que tienen delante de sí quienes deseen superar la dilatada crisis de la izquierda.

### **Cover letter**

El presente ensayo consiste en un estudio conceptual de la democracia. Busca distinguir sus formas antiguas y modernas. De la manera más simple, la tesis central puede resumirse tal que así: mientras que lo propio de la democracia antigua era definirse en los términos de lo que hoy llamaríamos “poder constituido”, la democracia moderna tan sólo se vuelve comprensible —más allá de las aporías que son señaladas al comienzo del texto— en tanto que “poder constituyente”. A partir de aquí las cosas se complican, pues hay que precisar qué es ese poder constituyente que surge con la llamada modernidad, *circa* 1800, al tiempo que hay que dibujar el cuadro general de

los factores que determinan la práctica democrática moderna. Estos tres determinantes son los que se refieren a: 1) las fuerzas a-subjetivas que elaboran el sujeto político; 2) el medio y la política mediática en el seno de una determinada ontología; 3) el poder soberano, sus capturas y recursividades.

Una segunda tesis afirma que la “crisis de la izquierda” de las últimas cuatro décadas, guarda una estrecha relación con los problemas de conceptualización de lo democrático. El concepto aquí propuesto de lo democrático busca identificar las lagunas que ahondan dicha crisis. No obstante, el análisis no se hace en abstracto. Además de recurrir a la historia, y prestar especial atención a la democracia ateniense y al resurgir democrático a finales del XVIII y a lo largo del XIX, se acomete un análisis del reciente ciclo de los “Indignados” en el estado español. Este estudio de caso servirá para ejemplificar los conceptos, para ver en acción los tres determinantes, y también para secundar la tesis que busca en las conceptualizaciones de lo democrático razones profundas para la crisis de la izquierda. En este sentido, el ensayo es, a un tiempo, un esfuerzo conceptual, y un intento de diagnosticar el presente.

### Bibliografía

- Agamben, Giorgio. 1995/2006. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, Hannah. 1958/2005. *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Aristóteles. c. 349 a.C./ 2003. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. c.330-322 a.C./ 2008. *Constitución de los atenienses*. Madrid: Ábada.
- Badiou, Alain. 2011/2012. *El despertar de la historia*. Madrid: Clave Intelectual.
- Bernal, Martin. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. New Brunswick, NY: Rutgers University Press.
- Blanchot, Maurice. 1980/2019. *La escritura del desastre*. Madrid: Trotta.
- Boétie, Étienne de la. 1576/2013. *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta.
- Brown, Peter. 2015. *The Ramson of the Soul*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brown, Wendy. 2015. *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Nueva York: Zone Books.
- Canfora, Luciano. 2011/2014. *El mundo de Atenas*. Barcelona: Anagrama.
- Canguilhem, Georges. 1965/2008. «The Living and Its Milieu», en *Knowledge of Life*, pp. 98-120. Nueva York: Fordham.
- Corsín, Alberto y Adolfo Estalella. 2013. Asambleas al aire: la arquitectura ambulatoria de una política en suspensión, en *Revista de Antropología Experimental*, 13: 73-88.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. 1972/1985. *El Anti-Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Diz, Carlos. 2016. «Escuelas de democracia y 15M: participación, redes, ensayo», en *Educação em Perspectiva*, 7 (2): 367-390.
- Diz, Carlos. 2013. «Políticas del cuerpo y heterotopías del #15M», en *Revista de Antropología Experimental*, 13: 89-111.
- Donzelot, Jacques. 1984/2007. *La invención de lo social*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Feher, Michel. 2017/2018. *Rated Agency: Investee Politics in a Speculative Age*. Nueva York: Zone Books.
- Fernández de Rota, Antón. 2011. «Las políticas de la multitud. De la antropología reflexiva al movimiento por una democracia real», en *ETNICEX*, 2: 53-76.
- Fernández de Rota, Antón. 2013. «El acontecimiento democrático. Humor, estrategia y estética de la indignación», en *Revista de Antropología Experimental*, 13: 1-21.
- Fernández de Rota, Antón. 2014. *Deus ex machina*. Melusina: Barcelona.
- Fernández-Savater, Amador. 2012. «¿Cómo se organiza un clima?», en *Público*, 9 de enero de 2012. Recuperado de <http://blogs.publico.es/fueradelugar/1438/%C2%BFcomo-se-organiza-un-clima>
- Foucault, Michel. 2003. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel. 1978-1979/2007. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Foucault, Michel. 1970-1971/2012. *Lecciones sobre la voluntad de saber*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 1966/2013. *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Friedman, Milton. 1958. «Capitalism and freedom», en Felix Morley (ed.), *Essays on Individuality*, pp. 168-182. Philadelphia: University of Pennsylvania.
- Hamilton, Alexander; Madison, James y John Jay. 1788/2015). *El federalista*. Madrid: Akal.
- Harrington, James. 1656/1992. *The Commonwealth of Oceana*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hayek, Friedrich. 1979. *Law, Legislation, and Liberty*. Volume 3. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayek, Friedrich. 1988/2014. *La fatal arrogancia*. Madrid: Unión Editorial.
- Hogeland, William. 2012. *Founding Finance*. Austin: University of Texas.
- Jameson, Fredric. 1984. «Periodizing the Sixties», en Sohnya Sayres et al (eds). *The Sixties Without Apology*, pp. 178-208. Minneapolis: University of Minnesota.
- Jefferson, Thomas. 1789. «Popular Basis of Political Authority: Thomas Jefferson to James Madison», en *The Founder's Constitution*. Chicago: University of Chicago Press. Recuperado de <http://press-pubs.uchicago.edu/founders/documents/v1ch2s23.html>
- Juris, Jeffrey. 2008. *Networking Futures. The Movement Against Corporate Globalization*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kant, Immanuel (1795/2013). *La paz perpetua*. Madrid: Tecnos.
- Karatani, Kojin. 2012/2017. *Isonomia and the Origins of Philosophy*. Durham, NC: Duke University Press.
- Laclau, Ernesto. 2005. *La razón populista*. Buenos Aires/México/Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Laval, Christian; Dardot, Pierre. 2016/2017. *La pesadilla que nunca acaba*. Barcelona: Gedisa.
- Lawrence, Jeffrey. 2013. «Las raíces internacionales del 99% y la “política de cualquiera”», en *Revista Científica de Información y Comunicación*, 10: 53-72. <http://dx.doi.org/IC.2013.i01.03>
- Lawrence, T. H. 1929/2008. *Guerrilla*. Madrid: Acuarela & A. Machado.
- Lefort, Claude. 1981/1990. «Democracia y advenimiento de un “lugar vacío”», en *La invención democrática*, pp. 187-193. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Locke, John. 1689/2010. *Segundo Tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Tecnos.
- MacPherson, Crawford Brough. 1977/2009. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial.
- Manin, Bernard. 1997/2008. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Marx, Karl y Friedrich Engels. 1846/2005. *La ideología alemana y otros escritos*. Madrid: Losada.
- Mises, Ludwig. 1956/2011. *La mentalidad anticapitalista*. Madrid: Unión Editorial.
- Montesquieu. 1748/2007. *El espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Nancy, Jean-Luc. 2009/2010. *Democracia finita e infinita*. En VV.AA. *Democracia en suspenso*, pp. 78-96. Madrid: Casus Belli.
- Negri, Antonio. 1992/2015. *El poder constituyente*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Negri, Antonio; Hardt, Michael. 2009. *Commonwealth*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Nietzsche, Friedrich. 1887/2007. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ólafsson, Jón. 2016. «The Constituent Assembly. A study in failure», en Valur Ingimundarson et al (eds.). *Iceland's Financial Crisis: The Politics of Blame, Protest, and Reconstruction*, pp. 57-77. New York: Routledge.
- Paine, Thomas. 1776/2015. *El sentido común y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Paine, Thomas. 1797/2015. *Justicia agraria*. En *El sentido común y otros escritos*. Madrid: Tecnos.
- Proudhon, Joseph. 1840/1970. *¿Qué es la propiedad?* Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Rancière, Jacques. 1995/2010. *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, Jacques. 2000/2005. *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rheinberger, Hans-Jörg. 1994. «Experimental Systems: Historicity, Narration, and Deconstruction», en *Science in Context*, 7(1): 65-81.
- Rodríguez, Emmanuel. 2015. *¿Por qué fracasó la democracia en España?* Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1762/2017. *El contrato social*. Madrid: Akal.
- Seaford, Richard. 2004. *Money and the Early Greek Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shell, Marc. 1978/2014. *La economía de la literatura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Sohn-Rethel, Alfred. 1970/2001. *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Barcelona: El viejo topo.
- Schumpeter, Joseph. 1942/2015. *Capitalismo, socialismo y democracia. Vol. I*. Barcelona: Página Indómita.
- Situaciones, Colectivo. 2003. *Argentina. Apuntes para un nuevo protagonismo social*. Barcelona: Virus.
- Smith, Adam. 1776/2009. *Una investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Madrid: Tecnos.
- Streeck, Wolfgang. 2013/2014. *Buying Time*. London/New York: Verso.
- Tocqueville, Alexis de. 1835-1840/2007. *La democracia en América*. Madrid: Akal.
- Ullmann, Walter. 1965/2013. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, Jean-Pierre. 1973/2007. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.
- Vernant, Jean-Pierre. 2004/2008. *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Vogl, Joseph. 2010/2015. *El espectro del capital*. Buenos Aires: Cruce Casa Editora.
- Weber, Max. 1922/1979. *Economía y sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Yurchak, Alexei. 2005. *Everything Was Forever, Until it Was No more. The Last Soviet Generation*. Princeton: Princeton University Press.