Nadia Urbinati

# Pocos contra muchos

## El conflicto político en el siglo XXI

discusiones

# Pocos contra muchos

De la misma autora

*Yo, el pueblo. Cómo el populismo transforma la democracia*, 2021

*Democracy Disfigured*, 2014
*Democrazia rappresentativa: sovranità e controllo dei poteri*, 2010
*Lo scettro senza il re*, 2009
*Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, 2009
*Ai confini della democrazia*, 2007
*Representative Democracy: Principles and Genealogy*, 2006
*Mill on Democracy*, 2004

Nadia Urbinati

# Pocos contra muchos

## El conflicto político en el siglo XXI

katz discusiones

Primera edición, 2023

© Katz Editores
Cullen 5319
1431 - Buenos Aires
c/Sitio de Zaragoza, 6, 1ª planta
28931 Móstoles-Madrid
**www.katzeditores.com**

© Gius. Laterza e hijos, 2020
Título de la edición original: *Pochi contro molti. Il conflitto politico nel XXI secolo*

ISBN Argentina: 978-987-4001-43-6
ISBN España: 978-84-15917-68-7

1. Ciencia Política. 2. Democracia. I. Barpal, Gabriel, trad. II. Título.
CDD 320

El contenido intelectual de esta obra se encuentra protegido por diversas leyes y tratados internacionales que prohíben la reproducción íntegra o extractada, realizada por cualquier procedimiento, que no cuente con la autorización expresa del editor.

Diseño de colección: tholön kunst

Impreso en la Argentina por La Imprenta Ya SRL
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

# Índice


7 Prólogo
15 Movimientos
19 Vergüenza, miedo y otras emociones
28 Radicalismo
33 Distancias
36 Las ideologías: un lujo
41 El poder debe circular
47 El ojo y el clic
49 Viejos y nuevos intelectuales orgánicos
53 "Los muchos" sin clase
59 Imágenes de dos pueblos
62 ¿Quién se divorcia?
66 El "nosotros político"
70 Fronteras internas
75 Un pecado virtuoso
80 Pasado y presente
84 Elogio de la apatía política
91 No hay pacificación

95 La pobreza
100 La sana desconfianza
109 República y conflicto
117 La ambición democrática
126 El buen conflicto

# Prólogo

El siglo XXI se inauguró con una serie ininterrumpida de manifestaciones populares de descontento: las rotondas, las Jornadas de Vaffa, la Primavera Árabe, Occupy Wall Street, los indignados, las horcas, los chalecos amarillos, las alegres manifestaciones juveniles sobre el clima (menos antagónicas que las anteriores, pero las primeras verdaderamente globales), los levantamientos populares en Chile, Líbano, Irán y otros que ahora se suman a diario. Sin embargo, la palabra "conflicto" es la Cenicienta del lenguaje político. Se utilizan otros términos para describir estas formas de acción colectiva: ira, odio, rebelión, levantamiento, revuelta.

El conflicto se asocia tradicionalmente a formas organizadas de contestación que tienen un liderazgo en partidos o sindicatos y un curso contractual, es decir, orientado a la consecución de un resultado:

los enfrentamientos calculados, que ponen el problema en el punto de mira de la opinión pública, instruyen a un representante para que llame la atención de las instituciones, provocan rupturas que pueden recomponerse con nuevas elecciones o con otros contratos laborales, o con la anulación o reforma de determinadas leyes. El conflicto, en la sociedad democrática de masas estructurada por los partidos y los sindicatos, es como una estrategia de guerra que señala al adversario la fuerza potencial de la ofensa o la resistencia, con la intención de mantener abierta la posibilidad de un acuerdo para reequilibrar las relaciones de poder entre dos partes que, de otro modo, estarían totalmente desequilibradas y con escasas o nulas posibilidades de diálogo.

Robert Michels escribió hace más de un siglo que la organización es la única arma que tienen "los muchos" en su lucha contra "los pocos", que ya están estructuralmente organizados (en términos de intereses y, como veremos más adelante, también en términos de estilos de vida y reconocimiento mutuo). La paradoja, continuó Michels, es que la organización es también la estratagema mediante la cual "los pocos" se apoderan de la dirección de las masas, que tienen entonces dos adversarios: "los pocos" del

bando contrario, contra los que se organizan; y "los pocos" dentro de su propia organización, es decir, las élites que las dirigen asumiendo la dirección del movimiento o educando a las masas.[1]

Pues bien, el siglo XXI se ha inaugurado bajo la bandera de la revuelta contra "los pocos" en ambas categorías: los ricos y poderosos (la oligarquía) y los dirigentes de los partidos y, más generalmente, los propios partidos (el *establishment*). Las manifestaciones populares de descontento enumeradas anteriormente son todas, aunque por razones y con intenciones diferentes, formas de rebelión contra la función de liderazgo tradicional que "unos pocos" han exigido y que han logrado conquistar y mantener con el consentimiento general durante algunas décadas.

Sin embargo, esas manifestaciones también apuntan a otro hecho que generalmente se pasa por alto: la deserción de las élites socioeconómicas, o más bien su secesión, de la fiscalidad progresiva (con las políticas de desgravación fiscal que obtienen de los

1 Robert Michels, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1966, p. 55 [trad. esp.: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 2017].

gobiernos democráticos) supone la interrupción de ese vínculo conflictivo que –como acabamos de explicar– sellaba una forma de interacción con la otra parte y, por tanto, la división de un espacio contractual en el que los que tenían más poder se exponían al control efectivo de los que tenían menos.

Conflicto y oposición, conflicto y antagonismo no son lo mismo, no son términos equivalentes. Además de esto, es importante prestar atención a otro hecho que se desprende de los levantamientos de este nuevo siglo. Aunque repitamos sin pensarlo demasiado que "los muchos" se enfrentan a "los pocos", tendemos a no ver este escenario desde el punto de vista opuesto: en realidad, la oposición más radical hoy en día es la de "los pocos" contra "los muchos", aunque no se manifieste con la misma claridad disruptiva, porque la acción opositora de "los pocos" opera generalmente de forma indirecta y bajo el radar, y solo emplea la violencia en casos extremos (como los golpes de Estado).

Así lo puso de manifiesto Jeffrey A. Winters en un libro sobre la oligarquía, ilustrando el modo de proceder de "los pocos", que es más o menos indirecto y recurre a las leyes o a los resquicios que estas permiten: la de "los pocos" contra "los muchos" es la

más persistente y fatal de las luchas, mucho más que la inversa, que siempre se produce como reacción a una situación difícil creada por un desequilibrio de poder a favor de "los pocos".[2] Ejercer el poder directamente es algo que interesa mucho más a los que tienen mucho que perder (y proteger) que a los que tienen menos, como nos enseña Nicolás Maquiavelo. Sin embargo, la aparición de las instituciones y la política contemporáneas, incluida la democracia constitucional, nunca ha eliminado a los oligarcas, ni ha hecho que la oligarquía quede políticamente obsoleta. Esto se debe al hecho de que en la democracia electoral no existen en la práctica impedimentos que puedan limitar efectivamente las formas materiales de poder de los oligarcas. La concentración del poder económico y financiero puede penetrar muy fácilmente en las instituciones que fueron diseñadas originalmente para permitir que "muchos" tuvieran el poder de influir en las decisiones. A pesar de la división de poderes, la estratificación de las sociedades contemporáneas y el Estado de derecho, la oligarquía ha seguido existiendo y ope-

2 Jeffrey A. Winters, *Oligarchy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, pp. 10-11.

rando casi sin ser molestada. La huelga general que ha marcado a Francia durante semanas desde el mes de diciembre de 2019, en la que participaron todas las categorías laborales, tuvo en el centro la propuesta de reforma de las pensiones elaborada por el gobierno de Macron, que pretende avanzar en un "sistema flexible que permita utilizar las pensiones como variable de ajuste de las finanzas públicas" y que acaba con lo que queda del estado de bienestar como *espacio común*, dando al "estado de bienestar del siglo XXI" una forma desequilibrada en la que las personas no participan todas juntas y en proporción a sus ingresos, sino en función de su necesidad de asistencia pública. La premisa de esta lógica es la alteración de la igualdad de la ciudadanía, la admisión de que las desigualdades sociales se traducen en desigualdades de poder representativo y político. La oposición es, en efecto, la de "los pocos" que utilizan los "dogmas de una economía que fomenta e invita al consumo desmedido; inventan alternativas a las desigualdades sociales, raciales y de género que con demasiada frecuencia se consideran parámetros

insuperables; [instigan] a los sembradores de odio y miedo que quieren fracturar nuestra sociedad".[3]

La fórmula habitual de *los muchos contra los pocos*, fácilmente representada por las imágenes ya cotidianas de las rebeliones, debería, pues, estar flanqueada por la fórmula menos habitual de *los pocos contra los muchos*, que describe, en cambio, comportamientos raramente flagrantes. Este divorcio visto desde ambas perspectivas es el tema de este pequeño volumen.

3 Llamamiento de intelectuales franceses: "Grèves du 5 décembre: plus de 180 intellectuels et artistes soutiennent 'celles et ceux qui luttent'", en *Le Monde*, 5 de diciembre de 2019.

# Movimientos

La idea y la práctica del conflicto social que acompañaron a las ideologías políticas del siglo XX presuponían una diferenciación de los sujetos colectivos y un rechazo explícito a pensar la sociedad según agendas genéricas e indiferenciadas como "los muchos" y "los pocos". Con el nuevo siglo, con la globalización de los mercados y las instituciones internacionales de representación y protección de la agenda neoliberal, y con el fin de los partidos ideológicos, los conflictos han cambiado de piel y de sentido y han trascendido cada vez más las fronteras nacionales y la lógica tradicional de la negociación.[1] Se han convertido en una "cosa" difícil de denotar,

1 Donatella della Porta, *Social Movements in Times of Austerity: Bringing Capitalism Back into Protest Analysis*, Cambridge, Polity Press, 2015.

algo que de hecho no se designa (o muy raramente) con el término "conflicto".

La "cosa" son los movimientos "espontáneos", las acciones de sabotaje, la democracia insurgente, como también se la llama, es decir, subjetividades horizontales que surgen al mismo tiempo, movidas casi por una dirección invisible en reacción a un determinado estado de cosas, que se representan a sí mismas a través de sus protestas, sin una estrategia de lucha y una voluntad explícita de mediación y negociación. Se presentan como expresiones de los "excluidos" económicos que manifiestan el malestar social denunciando la escasez material de bienes y dinero, y que se designan de acuerdo con las emociones que los movilizan: los "descontentos", los "indignados", los "frustrados", los "enfadados".

Los primeros fueron los *girotondi*[2] que, a partir del 26 de enero de 2002, reaparecieron puntualmente durante varios meses en los lugares donde se mos-

2 *Girotondi* (o *girotondismo*) se refiere a los movimientos ciudadanos que se formaron en 2002 en las principales ciudades italianas en nombre de la defensa de los principios de la democracia y la legalidad. Su nacimiento se remonta a Milán, el 26 de enero de 2002, durante una manifestación frente al Palacio de Justicia. [N. del T.]

traba la política "oficial". Rodeando el Palazzo Madama, una de las figuras representativas de ese movimiento, el director de cine Nanni Moretti, gritó: "¡Vergüenza!" por un megáfono, dirigiéndose a los que estaban dentro del edificio del Senado. Los *girotondini* querían ser "un acicate para la izquierda", que mostraba poca vitalidad reactiva y no tenía precisamente ganas de representar al "torrente de descontentos" que rodeaba simbólicamente los "palacios del poder" romanos. Al señalar con el dedo al gobierno de Berlusconi, los *girotondi* eran un *j'accuse* a una oposición política que ya mostraba todos los signos de su adhesión conformista a la lógica del *mainstream*: lánguida en sus consignas, incierta y banal en sus propuestas, alejada de la sociedad. La izquierda tenía ante sí un potencial de vitalidad renovada que era ajeno a su tradición ideológica, que solo era apta para leer y representar las impugnaciones que podían canalizarse en "conflicto", según el patrón que vimos al inicio. El espontaneísmo de la gente corriente, de los ciudadanos, la crítica a los "palacios del poder", la adopción de una terminología genéricamente antagónica hablaban de "los muchos", y hablar de "los pocos" no tenía lugar en la tradición de clase en la que el conflicto político y

social ha sido concebido, teorizado y articulado durante varias décadas a partir del siglo XIX y durante todo el siglo XX.

Los *girotondi* presagiaron el sentimiento *antiestablishment* que es el "espíritu" de la política populista, el oxígeno de otros movimientos de descontento que nacerían después, para confluir en la serie de "Vaffa Days"[3] que Beppe Grillo lanzó en las plazas públicas italianas a partir de 2007, acompañándolos de largos monólogos de predicador evangélico en teatros abarrotados, para denunciar el asalto de los poderosos al medioambiente, su ocupación de las instituciones, la transformación de todo bien en un negocio. Los *grillini* también gritaron "¡vergüenza!", como habían hecho los *girotondi*, como harían después los indignados españoles contra las élites financieras globales y las políticas nacionales, y como llevan haciendo los chalecos amarillos en las ciudades francesas contra el Gobierno de Macron desde hace más de un año.

3 Los "Vaffa Days", diminutivo de "días vaffanculo", fueron instaurados por Beppe Grillo en septiembre de 2007 con el propósito de conseguir apoyo para su propuesta de "regeneración de la vida pública italiana". [N. del T.]

# Vergüenza, miedo y otras emociones

El grito de "¡vergüenza!" emana de un lienzo de relaciones sociales impulsado no por estructuras económicas y de clase, sino por sentimientos morales. Se supone que la vergüenza es un sentimiento de autocontradicción que desempeña una función correctora en el comportamiento de los individuos e, indirectamente, de la sociedad. Esto puede ocurrir siempre que los que deberían avergonzarse reconozcan una autoridad moral juzgadora externa: un amigo o un padre en el caso de los actores privados, o el público cuyo juicio es buscado y temido en el caso de los actores políticos. El sentimiento de vergüenza solo tiene fuerza performativa si el vínculo social existe y tiene autoridad de juicio sobre los individuos.

En 1823, Giacomo Leopardi señalaba en *Zibaldone*:[1] "En la sociedad, se juzga que nada es más vergonzoso

1 Giacomo Leopardi, *Zibaldone di pensieri*, Nabu Press, 2012 [trad. esp.: *Zibaldone de pensamientos*, Barcelona, Tusquets, 1990].

que tener vergüenza". Convencido de la función activa, o más bien práctica, de "avergonzarse", Leopardi había inmortalizado la deprimente condición de Italia en el canto *Sopra i monumento di Dante*, como para conmover a los lectores:

> Vuelve la vista atrás, y mira, oh patria mía,
> esa interminable hueste de inmortales,
> y llora, y despréciate a ti misma;
> que sin indignación ahora la tristeza es tonta:
> vuélvete y avergüénzate y redímete,
> y te atravesarán una vez
> pensamientos de nuestros antepasados y abuelos.

Por su capacidad generadora de comportamientos reactivos e innovadores, el sentimiento de vergüenza, junto con el de culpa, es situado por Giambattista Vico en los orígenes de la sociedad: es el mito de la vergüenza primaria, la de Adán y Eva ante su desnudez, descubierta tras escuchar sus emociones y desatender el mandato divino. Tanto en el Génesis como en el Éxodo, la vergüenza y la indignación aparecen en los orígenes de la responsabilidad y la autoridad moral. El rubor que quema las mejillas de quien siente vergüenza es un signo de la socialidad

de esta emoción, una indicación de la necesidad de reconocimiento por parte de los demás y del control que este reconocimiento ejerce sobre las acciones: quien siente vergüenza no puede soportar la mirada de los demás y baja los ojos al suelo, reconociendo así la autoridad moral del otro, y de las normas éticas de la comunidad. Esta demostración de vergüenza está relacionada con y es complementaria de la reacción de indignación que induce el conocimiento del comportamiento vergonzoso de otro.

En definitiva, la vergüenza escenifica una doble fenomenología: en el protagonista (la persona infractora) genera una acción reactiva o de retraimiento, casi como si se buscara el ocultamiento (de ahí el sentido del autocontrol); en el observador externo (el espectador que ve o sabe) genera una acción activa o de repulsa indignada (el poder enjuiciador de la opinión).

Es por esta doble fenomenología que poetas y filósofos le han atribuido un papel no solo de flagelación para la contrición y el arrepentimiento, sino también liberador, tanto para el individuo como para la colectividad. La vergüenza que se traduce en indignación es un acto de acusación que puede mover las acciones colectivas de los que denuncian y no

tienen o no ejercen el poder: los que gritan "¡vergüenza!" son probablemente los que no tienen poder.

No sentir vergüenza, y a la inversa, no indignarse, es desde este punto de vista un signo de una realidad moral preocupante porque es impermeable al *ethos* público, indiferente al reconocimiento de los demás y al juicio público y de la opinión pública; un signo de una actitud de realismo apático, de cinismo y de individualismo rudo que va de la mano de una realidad recalcitrante al cambio. Una persona que no se avergüenza no siente que tiene que reaccionar o cambiar su comportamiento.

Es precisamente contra esta eventualidad que los escritores se han esforzado por despertar las conciencias dormidas, educar el sentido de indignación, despertando la emoción de la vergüenza: a eso se orienta el espíritu cívico. Y esta obra de cultura demuestra además cómo la vergüenza puede ser un signo de civilización y un agente de esta. La fuerza de esta emoción, como la de todas las emociones, es ciertamente irracional, pero la forma expresiva que adopta depende del *ethos* de una sociedad y cumple una función que es racionalmente explicable y comprensible. Por ejemplo, lo que el comportamiento sexual prescribe o censura no es idéntico en todas las

sociedades, los "objetos" de la vergüenza y, por tanto, de la indignación son contextuales y están socialmente situados, pero el mecanismo que lo rige es universal. Universal en el sentido de que, siguiendo a la Biblia y a Vico, las raíces de la responsabilidad moral (y, por tanto, de la punibilidad) residen en la capacidad que tienen los individuos de sentir la presencia autorizada del otro. Sobre esta base se ha desarrollado la acción educativa y cultural en las sociedades humanas. Así, gritar "¡vergüenza!" en una plaza pública contra los que están en los palacios del poder señala dos cosas: la extrema gravedad de una condición de inmoralidad pública, es decir, la corrupción, y la esperanza de que las personas a las que se dirige ese grito teman el juicio público, ya sea por conveniencia o por un sincero sentimiento de vergüenza. En estas condiciones, la indignación popular puede surtir efecto y desencadenar comportamientos y decisiones que tienen el poder de cambiar el curso de los acontecimientos.

Sobre esta cadena de acontecimientos el propio Karl Marx –nada dispuesto a utilizar las emociones y los sentimientos en la explicación de los fenómenos sociales– escribió unas palabras extraordinarias en una carta de 1843 desde Holanda a Arnold Ruge

sobre la política antiliberal del gobierno prusiano (que le costó a Marx su condena y expatriación). Marx comenta, sin caer en un patriotismo vacío, que habría sido deseable que los alemanes hubieran sentido al menos vergüenza, y añade: "La vergüenza es ya una revolución [...]. Y si en verdad toda una nación se avergonzara, sería como un león que se agacha para abalanzarse".[2]

Pero las emociones no siempre son adecuadas para orientar el conflicto hacia la negociación y las soluciones pragmáticas. A menudo son las energías de la contestación dirigidas a señalar de forma prepotente un estado de descontento radical y pueden incluso llevar a la ruptura de las relaciones sociales, para dificultar la búsqueda de una posible mediación que permita conciliar las tensiones con la parte impugnada. Cuando esto sucede, como es el caso hoy, los expertos, los estudiosos y los intelectuales empiezan a darse cuenta de que algo ya no funciona en las relaciones sociales y hacen circular la idea de una

2 Las cartas de Marx fueron publicadas por el propio Ruge en los *Anales franco-alemanes*, disponible en línea: <https://www.marxists.org> [consultado el 21 de octubre de 2019] [trad. esp.: Carlos Marx, *Escritos de juventud*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 442].

"crisis de la democracia" e incluso de su "agonía" y "muerte", la ansiedad por el plebiscito y el miedo a la irracionalidad que brota del "vientre del país". El supuesto tácito de estos ejercicios retóricos de catastrofismo es que el termómetro que hay que consultar para entender la salud de la democracia es el grado de reverencia de "los muchos" hacia "los pocos" que saben (el papel de los intelectuales destacados), o la extensión de la apatía política (ocuparse de otras cosas y dejar la política a los elegidos), mientras que las protestas señalarían un "sufrimiento" de la democracia.

La lucha protagonizada por los chalecos amarillos en la Francia de Macron repite este patrón: reacción, manifestación, negativa a abrir negociaciones. Entrevistado por un periodista, un ciudadano francés movilizado ofreció en pocas palabras una explicación elocuente de la relación entre las "clases populares" y la política de las élites en nuestras democracias consolidadas: "Hemos tenido que elegir el camino de la revuelta para hacernos oír. Llevamos meses, años, intentando que se entiendan nuestras necesidades, nuestras frustraciones, transmitiendo nuestra preocupación por el poder adquisitivo, pero nadie nos escucha". Sin embargo, si el objetivo de las

protestas es la escucha y la visibilidad, no parece que el objetivo sea conseguir resultados concretos, sino más bien mantener a la clase política y a la élite social *a punta de pistola*, si es que se puede decir así. Crear, en definitiva, una condición de imprevisibilidad, de imponderabilidad, de inseguridad, de la que debe surgir y gobernar las almas una pasión por encima de todo: el miedo... El miedo a que "toda una nación" sea como el león agazapado del que hablaba Marx, listo para abalanzarse.

La división entre "los pocos" y "los muchos" se manifiesta en toda su gravedad no solo o no tanto en el contenido (radicalizado) de sus respectivas posiciones, sino también en su concepción de la libertad política; los primeros responden a los segundos con una visión de la acción pública del ciudadano que señala plenamente su temor a la insurgencia colectiva: la democracia se identifica con la apatía (salvo el ejercicio cíclico de votar para autorizar a quien gobierna). "Los pocos", al liberarse de la mayoría de los vínculos sociales que les mantenían responsablemente interactivos con "los muchos", han dejado de sentir vergüenza, mientras que ciertamente sienten miedo. Y es precisamente sobre el miedo que se estructuran las relaciones entre los interlocutores sociales en la

época del fin de los conflictos de clase y de la política de mediación.

Veremos en la conclusión de este ensayo el peso que ha tenido y tiene en esta incapacidad de nombrar el conflicto político la interpretación minimalista de la democracia, la idea de que lo que designa la libertad política es esencial y exclusivamente disfrutar del derecho al sufragio, sin necesariamente utilizarlo. La democracia reducida al plebiscito y al referéndum, al sí/no sobre las personas y las cosas, es el espejo de una sociedad en la que la relación binaria entre "los pocos" y "los muchos" domina la escena y deja poco espacio para el discurso, la deliberación, la mediación y el conflicto.

# Radicalismo

Entre los movimientos autoconvocados de la última década, solo Occupy Wall Street ha tenido un fuerte perfil deliberativo, no meramente emocional, en los meses en que estuvo estacionado en los centros financieros de las ciudades estadounidenses.

Occupy tenía un propósito muy específico: exponer la contradicción según la cual mientras la democracia es el gobierno de la mayoría, en el estado actual de las cosas la mayoría social ya no cuenta para nada. Los ciudadanos reunidos en las plazas eran representativos de esa mayoría impotente. "Somos el 99%" es una síntesis muy eficaz de la disfunción de la representación política y su impugnación, poniendo en escena una representación visual, fotográfica, de una realidad, algo más que un grito de rabia. Al fin y al cabo, en el Parque Zuccotti no había ira, sino la obstinación de las clásicas asambleas populares: gente que se reúne para contar, discutir,

entender, denunciar, criticar. No querían ofrecer un análisis socioeconómico de la composición de su movimiento; no querían distinguir dentro del movimiento sobre la base de las muchas diferencias evidentes: el 99% no era una masa homogénea e indistinta, y los ciudadanos de a pie en el Parque Zuccotti eran muy conscientes de ello. Estas personas querían mostrar lo que tienen en común las múltiples formas de precariedad y de penuria social y económica.

Querían demostrar que la representación visual de la mayoría no coincidía con la representación institucional que se sentaba en el Congreso y gobernaba el país. Dos mayorías: una real y otra ficticia. La de los elegidos y sus partidos era, en efecto, una minoría que apelaba a los electores, que también eran una minoría (desde hace varias décadas, la participación en el voto en los Estados Unidos rara vez o nunca alcanza el 50% de los votantes habilitados). Por lo tanto, argumentaban los ciudadanos de Occupy, la verdadera mayoría es la que no vota y no se cuenta; la que no traduce su derecho a voto en escaños; la que ofrece una representación inmediata y visual de sí misma fuera de las instituciones; la que incluso se niega a menudo a traducirse en escaños, a elegir entre los candidatos que no ha decidido sino

que solo ha votado en las primarias-plebiscito, a participar en las campañas electorales, a acudir a las urnas, es decir, a ser un protagonista electoral mínimo y en este sentido tendencialmente apático.

El radicalismo de Occupy se observa en el llamamiento a salir del proceso electoral, y por tanto del trabajo institucional que debería haber respondido a la protesta y sofocarla; que debería haber encontrado soluciones y mediar a través de los partidos y la representación política. A la pregunta de un turista sobre el motivo de la protesta en el Parque Zuccotti, un policía le contestó tajantemente: "Protestan por todo".[1] Incluso en el caso de este movimiento, que no es tan fuertemente emocional ni tan violento como el de los chalecos amarillos, asistimos a una práctica de ciudadanía activa que rechaza la lógica de la negociación y la representación por considerarla disfuncional e insuficiente; que, precisamente por ello, rompe con la categoría clásica de "conflicto" tal y como opera en la democracia constitucional de partidos. Es "nosotros" contra "ellos", "los muchos"

1 Michael A. Gould-Wartofsky, *The Occupiers. The Making of the 99 Percent Movement*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 60.

contra "los pocos", una representación que insiste en la fuerza numérica, en la cantidad.

En la época del fin de los partidos de masas y de las políticas inspiradas en narrativas de reforma o de posible mejora de las condiciones de trabajo y de vida de "los muchos", la representación cambia de métodos y de formas: es la construcción de palabras capaces de aglutinar diversas reivindicaciones, denuncias concretas como las que se hacen contra el aumento de las tarifas de las guarderías o de los alquileres; los bajos salarios que obligan a la gente a trabajar el doble y el triple (cuando hay trabajo); un sistema de sanidad pública que impone largas colas de espera y que en algunos casos o zonas del país es deficiente; unos sistemas de transporte indecentes para quienes los utilizan a diario para ir a trabajar; el aumento del número de personas que tienen que trabajar; el aumento de las tarifas de bienes primarios (electricidad, gas o, incluso, transporte) que vuelven costoso trabajar.

La mayoría social se describe a sí misma a través de las necesidades insatisfechas y la fatiga cotidiana de vivir. Se representa por medio de una escasez demostrable y medible de ese dinero que debería servir para formar las habilidades necesarias –escribió

Amartya Sen– para realizar funciones sociales básicas: ir a trabajar y, en general, cuidar de uno mismo de forma responsable. Necesidades como la capacidad de actuar, de elegir y de fijarse objetivos alcanzables. La dificultad para satisfacer estas necesidades instrumentales –estos medios para vivir funcionalmente– debido a su creciente derroche, que avanza junto con la erosión del estado de bienestar, está en el origen de las disputas que no se representan como conflictos destinados a encontrar soluciones pragmáticas. También porque su dimensión temporal no es un futuro a alcanzar o construir, sino que es el presente, el vivir inmediato, el "aquí y ahora". La precariedad de las condiciones de vida, el no poder contar con un futuro cierto: este estado de puro presente es el que aniquila la planificación política.

## Distancias

Las construcciones ideológicas que vislumbran un mañana mejor o diferente no tienen asidero en las manifestaciones de descontento con un presente precario y unas necesidades instrumentales insatisfechas; por el contrario, aparecen como lecturas opiáceas ideadas por quienes –intelectuales pertenecientes a culturas políticas tradicionales, por ejemplo– aún pueden pensar en términos de futuro y viven alejados de la condición de quienes deberían ser los destinatarios de esos análisis y visiones de una sociedad mejor. Vivir *cerca* y vivir *lejos*: la cercanía y la similitud de vida es –escribió Pierre Rosanvallon– lo que distingue la representación política de ayer (la del mandato de los partidos, por ejemplo) de la representación en la era de la contrademocracia: la primera buscaba consignas y políticos que pudieran mirar a lo lejos; la segunda solo considera legítima aquella representación que proviene de los "semejantes", de los que son "como no-

sotros", porque los objetivos deben ser cercanos en el tiempo, "aquí y ahora".[1]

La distancia que separa a los dos grupos –"los muchos" y "los pocos"– es demasiado grande para permitir a los segundos hablar en nombre de los primeros, y ni siquiera la imaginación creativa de la que es capaz la política (la ideología, por ejemplo) puede salvarla. Esta distancia mide la falta de confianza en la representación a través de los partidos, y por tanto también en la política como reflexión, la construcción de alternativas de futuro, la mediación, el compromiso y la negociación, que han sido las condiciones del conflicto político tradicional. La representación quiere ser una representación visual o fotográfica de una fiesta, indignada, rebelde, que grita "¡vergüenza!". Quiere ser la expresión de las emociones.

Un ejemplo concreto. El rescate de la industria del automóvil por parte del presidente Barack Obama, sellando el trato con el entonces consejero delegado de Fiat-Chrysler, Sergio Marchionne, condujo después de exactamente diez años a esta conclusión: quinientos mil trabajadores en huelga (octubre de

1 Pierre Rosanvallon, *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

2019) denunciaron salarios irrisorios a cambio de su compromiso de aceptar las políticas de austeridad para salvar los puestos de trabajo y la industria automovilística estadounidense. Diez años que han visto crecer los beneficios de la multinacional General Motors en un 30% y los salarios de los trabajadores metalmecánicos en un 4%; que han visto la organización sindical debilitarse mientras las empresas automovilísticas sustituían sistemáticamente a los trabajadores sindicalizados por extranjeros o ciudadanos más necesitados.[2] La distancia entre las partes es insalvable: quienes controlan el juego hacen y deshacen promesas a su antojo (esto se vio bien con el asunto Ilva,[3] gestionado por la multinacional ArcelorMittal) porque no temen el conflicto. Y a medida que aumenta la distancia, disminuye la percepción de la representatividad del sistema político. "Quién representa a quién" es ahora una cuestión de clase, de proximidad social.

2 Noam Scheiber, "Workers Chase Spoils of Boom on Picket Lines", en *The New York Times*, 20 de octubre de 2019.

3 En noviembre de 2019, ArcelorMittal renunció a hacerse cargo de la acería Ilva en Tarento, sur de Italia, convirtiendo lo que era ya una grave situación sanitaria y ecológica en una crisis social. [N. del T.]

# Las ideologías: un lujo

La participación siempre ha sido un concepto vago cuando no se refiere únicamente a la participación electoral. Pero aunque eluda la medición cuantitativa y la "certificación", la participación no institucional tiene un peso importante, especialmente en las democracias representativas, por la razón obvia de que aquí los juicios políticos no se traducen inmediatamente en decisiones, sino que pasan por la mediación de actores organizados, los partidos. En las democracias electorales, deben ser estos últimos los que den voz a la participación de los individuos, establezcan vínculos entre las diferentes demandas y necesidades, y traduzcan los reclamos sociales en propuestas políticas viables. La circulación de la corriente de juicios políticos "dentro" y "fuera" de las instituciones da a la participación un significado importante y no aleatorio. Nos damos cuenta cuando esta comunicación se rompe, cuando para "hacerse oír" los ciuda-

danos tienen que elegir caminos radicales y, sobre todo, ir solos. Para los *indignados* o los Vaffa o los chalecos amarillos, las ideologías políticas son como un lujo inútil que no consigue traducir la representación emocional en una representación política razonada, el sentimiento de indignación en un proyecto de reforma o renacimiento colectivo.

Como era de esperar, los intentos de articular las razones del malestar con los relatos tradicionales, como aquellos a los que los partidos nos acostumbraron en los llamados Treinta Gloriosos –los años de reconstrucción de la posguerra, que coincidieron con la estabilización de la democracia gracias a un sistema social integrado de derechos y responsabilidades porque se basaba en la fuerza contractual de "los muchos" y en la posibilidad general de crecimiento económico y social–, tienen poco efecto. Parece que los derechos sociales, el conflicto organizado y la democracia participativa a través de los partidos son los corolarios de las sociedades democráticas en expansión, pero son ineficaces en una situación en la que las posibilidades de negociación y de conflicto pragmático se reducen, en la que la austeridad dicta las reglas, que son de emergencia y no programáticas. Esto es palpable, por ejemplo, en

el caso Ilva, en el que la multinacional ArcelorMittal ha actuado de forma claramente delictiva, como se lee en el recurso de los comisarios contra la propiedad presentado ante el Tribunal de Milán: "Más allá de la flagrante y gravísima ilegitimidad de su decisión unilateral de no cumplir el contrato entre las partes, ArcelorMittal es culpable de querer conscientemente acabar con los complejos empresariales que arrienda devolviéndolos de una manera que solo puede conducir a su destrucción".[1] A las empresas multinacionales les resulta fácil violar las normas y socavar las democracias constitucionales, manteniéndose al margen del pacto político, entre otras cosas porque su representación legal está divorciada del país del que extrae sus beneficios.

Con el capitalismo financiero global, cualquier pretensión de responsabilidad contractual desaparece. El hecho es que esta irresponsabilidad se manifiesta junto con la debilidad de la soberanía nacional frente al poder extralegal del capitalismo financiero global; que es también la debilidad de la

1 "Ex Ilva, il ricorso dei commissari contro Arcelor Mittal", en *La Repubblica*, 19 de noviembre de 2019, disponible en: <https://www.repubblica.it> [consultado el 19 de noviembre de 2019].

representación política a través de los partidos organizados. Las armas de la izquierda reformista se muestran inútiles justo cuando más se necesitan.

Tiene sentido exigir la responsabilidad social de "los muchos" si se paga con la moneda de la satisfacción de las necesidades básicas: un hogar, un trabajo, la escolarización, la atención sanitaria, las condiciones que dan a todos la capacidad de actuar de manera funcional. Estas reivindicaciones son todo menos utópicas e irreales, todo menos revolucionarias. El conflicto social es productivo para la integración y la estabilidad, para la expansión de las libertades, siempre que estas demandas puedan ser satisfechas. De lo contrario, el conflicto adopta otras formas y se dirige a otros objetivos; de hecho, deja de denominarse conflicto. Es ante todo un vehículo para la representación inmediata y directa del contraste social; habla de una fisura que divide verticalmente la sociedad en dos bandos: los que están "dentro" del juego porque tienen poder de negociación, y los que están "fuera" y buscan nuevas estrategias para conseguir el poder de entrar en él; es decir, los que gobiernan y tienen vínculos con las clases altas de la sociedad, y los ciudadanos de a pie que tienen que confiar en sí mismos y deciden, en

un momento dado, llamar la atención utilizando el arma clásica de "los muchos": el número. Salen a la calle por miles, todos juntos. La fuerza disruptiva de la cantidad de insurgentes genera miedo y sugiere a quienes gobiernan, y no forman parte de "los muchos", el uso de la fuerza. Esta es la oposición que caracteriza a nuestro tiempo: una fisura en la sociedad que la democracia siempre ha tratado de evitar, de neutralizar de raíz, de prevenir en el origen, utilizando procesos, instituciones y métodos participativos para sanar el dualismo entre los que deciden y los que están sometidos a ellos. El *demos no tiene dos pueblos; tiene uno y solo uno*. La formación gradual de dos pueblos dentro de la soberanía nacional significa lo que explicaré a continuación como una *transformación en sentido republicano de la democracia*, es decir, la fractura del cuerpo unitario del gobernante democrático en dos partes opuestas, la élite y el pueblo. Este aspecto, que pocos observan, es la retícula interpretativa que propongo para entender el papel del conflicto entre "los muchos" y "los pocos" en la posdemocracia y, sobre todo, del divorcio de "los pocos" del pacto social en el que se basan las democracias que surgieron después de la Segunda Guerra Mundial.

# El poder debe circular

En su larga historia, antigua y moderna, la democracia se ha caracterizado por esta peculiaridad: organizar el proceso político de toma de decisiones en torno al principio de igualdad de poder de todos los ciudadanos como individuos y como cuerpo soberano. Norberto Bobbio llegó, con razón, a la conclusión de que "la democracia es subversiva en el sentido más radical de la palabra porque, allí donde llega, subvierte la concepción tradicional del poder, tan tradicional como considerada natural, según la cual el poder –ya sea el poder político o el económico, el paternal o el sacerdotal– desciende desde arriba hacia abajo".[1] Por ello, Aristóteles había expresado sus dudas sobre la bondad de esta forma

1 Norberto Bobbio, *Quale socialismo? Discussione di un'alternativa*, Turín, Einaudi, 1976, p. 53 [trad. esp.: *¿Qué socialismo? Discusión de una alternativa*, Barcelona, Plaza & Janés, 1978].

de gobierno, difícilmente estabilizable, ya que el principio de igualdad por la ley y bajo la ley tiende invariablemente a exigir un igualitarismo en todos los aspectos y ámbitos: de ahí que la democracia tienda a ser incapaz de automoderarse.[2] En este marco igualitario (aritmético u horizontal, de una cabeza un voto), el objetivo siempre ha sido evitar la formación de una clase política separada, una división entre "nosotros" y "ellos".

La política democrática teme la oposición entre los gobernantes y los gobernados; quiere evitar la formación de dos grupos (los que tienen el poder y los que no lo tienen) y diseña procedimientos para favorecer la circulación del poder, para evitar la solidificación de una clase dominante. La premisa es sencilla y es esta: la igualdad política democrática solo puede persistir a condición de que se impida la formación de una clase política que, a la larga, tenderá fatalmente a formar un grupo en sí mismo, a formar una oligarquía: este ha sido históricamente el objetivo de la democracia. Por ello, los antiguos recurrían a la lotería cuando tenían que formar órganos administrativos, ya que querían que todos

2 Aristóteles, *Política*, 1301a 28-35.

tuvieran acceso a las funciones públicas y que nada dependiera de una clase de los "competentes" o los "elegidos" o los "mejores". Los modernos también han intentado abordar este problema, por ejemplo, proponiendo elecciones anuales o bienales (como algunos de los revolucionarios de los Estados Unidos del siglo XVIII y, más tarde, en la era del gobierno representativo, Jeremy Bentham y James Mill). Para los antiguos, se trataba de permitir que todos se turnaran en las funciones de administración y justicia, dado que todos podrían, si lo deseaban, participar directamente en la asamblea. Para los modernos, que habían pasado de la asamblea directa a la asamblea elegida, se trataba de acortar el tiempo de ejercicio del poder, en primer lugar evitando la práctica de los mandatos múltiples y en segundo lugar imponiendo mandatos cortos. Para ambos, antiguos y modernos, fue sin embargo necesario idear estrategias que impusieran la circulación del poder con la intención de evitar su sedimentación, condición de la corrupción, el favoritismo y finalmente la oligarquía. La oligarquía "los pocos", de hecho, representa el antagonista radical de la democracia.

El objetivo de la circulación del poder es de gran importancia porque, mientras que la aristocracia (y

su forma oligárquica, esencialmente asociada al poder económico exclusivamente) es un recinto cerrado *ex ante* –no es posible solicitar ser aristócrata–, la democracia es un orden político abierto y, en teoría, inclusivo de todos los que están llamados a obedecer las leyes. Para seguir siendo un juego abierto, la democracia no solo debe proteger la igualdad ante la ley, sino que también debe evitar que esta igualdad se corrompa con la formación de una clase separada, es decir, que la elección de quién debe desempeñar las funciones públicas acabe restringiendo la participación al congelarla en un grupo específico.

La democracia no rechaza el liderazgo ni excluye la verticalidad de las funciones gubernamentales: no es anarquía. Sin embargo, se autodefine y se reproduce en el tiempo al pluralizar el liderazgo (la libertad de expresión sirve para que aparezcan muchos retóricos y políticos) y al hacer circular funciones del gobierno entre el mayor número posible de ciudadanos.

Como puede adivinarse, la representación electoral como mandato libre (especificado en blanco y negro en nuestra Constitución) puede estar abierta al riesgo de la aristocracia y la oligarquía, porque "votar" implica elegir a quienes uno considera más

valiosos o dispuestos a gobernar que uno mismo; "elegir" implica discriminar entre ciudadanos iguales. Para evitar que de esta discriminación funcional en el gobierno surja una instancia separada, las democracias que aparecieron después de los regímenes dictatoriales y unipartidistas del siglo XX han puesto en marcha el pluralismo de partidos (organizadores de la participación y el consenso y de la formación del personal político) con la misión de neutralizar este riesgo oligárquico nunca evitado.

La historia de las últimas décadas ha demostrado que esta batalla se ha perdido: los partidos son máquinas electorales, muchas veces incluso sin afiliados ni seguidores, partidos rígidamente centrados en los líderes y sus allegados, o partidos de Internet con discusiones entre los participantes en un blog sin poder real de control y voz, que es una herramienta en manos de los líderes para legitimar lo que quieren o no quieren. En este punto, la distinción entre "nosotros" y "ellos" es un hecho difícil de disimular. Hoy, esta distinción se impone de la forma más cruda y directa, la que da oxígeno a los líderes demagógicos y a los gobiernos populistas: vosotros, el *establishment* / nosotros, el pueblo; vosotros, "los pocos" / nosotros, "los muchos".

La historia de la desaparición de la palabra "conflicto" de nuestro vocabulario político se cruza, pues, con la transformación de la democracia: de la democracia de partidos, que pretendía, al menos en teoría, incluir y dar poder a "los muchos" y a "los pocos", mantener a "los muchos" siempre en juego convirtiéndolos en la cantera de selección de los líderes políticos, a una en la que la élite se atrinchera en el Estado, separándose de los ciudadanos, que son ahora un cuerpo externo que hay que controlar, conquistar y embaucar. La lógica de la democracia de partidos consistía en garantizar que los representantes elegidos nunca estuvieran alejados de los ciudadanos hasta el punto de parecer que estaban "solos" en el mando y, por tanto, eran los más vulnerables a la corrupción y a la tentación oligárquica.

## El ojo y el clic

En las democracias actuales, la distancia entre los que están "dentro" y los que están "fuera" de las instituciones es, como decíamos antes, una distancia existencial, fácilmente traducible en un enfrentamiento radical entre dos bandos que apenas se comunican y que muy a menudo chocan sin conflicto. La elección siempre forma una élite. Los partidos de masas intentaron mantener a raya a esta élite, en contacto directo con los militantes, afiliados y votantes. Con la erosión de los partidos, "los muchos" que se quedan fuera y observan solo tienen en efecto una herramienta para hacer sentir su presencia: el poder visual de la publicidad.

El público que se queda fuera es un actor reactivo que participa esencialmente juzgando a los pocos protagonistas, pulgares abajo/pulgares arriba; es la reserva de energía de la que se alimenta el plebiscitarismo. Los clics y los *likes* son una muestra de

agrado y control ficticio. Los proyectos políticos inclusivos y orientados al futuro de la democracia de partidos han dado paso a prácticas de control y medición por medio de sondeos, que suponen un genérico "dentro" y "fuera"; que presumen a "los pocos" siendo observados, adulados, amados, odiados, y a "los muchos" que observan, adulan, aman u odian. La relación reactiva es emocional, poco deliberativa o razonada; y esto se aplica a ambos grupos, porque "los pocos" sin la presencia pública de "los muchos" tienen poco sentido.

Sin embargo, "pocos" y "muchos" desempeñan funciones diferentes en este juego de espejos reactivos, como *no* debería ser el caso en la democracia, que, como hemos visto, pretende mantener la circulación del poder siempre abierta. Aquí, en relación con el lugar ocupado en el juego del poder, hay ahora dos pueblos, como en la república, pero no como en la democracia. Se sitúan en un orden similar al de la antigua república romana: con "los pocos" buscando el consenso en el foro y los ciudadanos infundiendo miedo con sus zumbidos o la amenaza permanente de secesión y revuelta. ¿En qué relación se encuentran hoy estos dos pueblos?

## Viejos y nuevos intelectuales orgánicos

La pregunta que se acaba de formular estuvo en el centro de un debate abierto por el diario *La Repubblica* en los primeros meses de 2019 y que pretendía no tanto tratar de dar sentido y valor a las nuevas formas de conflicto como poner sobre la mesa el descontento de las élites. Las élites están insatisfechas, se sienten inseguras de su papel de liderazgo, están en retirada de la opinión pública –leemos en algunos discursos en esa discusión– porque ya no se sienten que "los muchos" les reconozcan una función educativa, clarificadora, orientadora. Experimentan una especie de síndrome de abandono: la secesión de "los muchos" con respecto a ellos, lo que da lugar a su identificación (la de los intelectuales, por ejemplo) con "los pocos" (un grupo que comprende no solo la clase política, sino también la élite adinerada).

En esta lectura esencialmente desconfiada de "los muchos" y la gente de los clics, es tangible una veta

paternalista. De hecho, el síndrome del abandono de "los pocos" por parte de "los muchos" va seguido casi fatalmente, parece entenderse, de la barbarización de "los muchos", de su disposición a caer en brazos del primer demagogo de la plaza, o practicar una rebeldía sin salida. Populismo y rebelión: este es el horizonte de las posibilidades de una sociedad en la que "los pocos" (algunos de ellos, ciertamente los mejores) se apartan como reacción a la decisión de "los muchos" de no seguirlos ni escucharlos. El abandono es mutuo, aunque sea vivido de forma diferente por los dos grupos: es dudoso que "los muchos" vivan el divorcio de "los pocos" virtuosos (los intelectuales) con la misma insatisfacción que estos. La polémica contra los intelectuales, los profesores y las grandes figuras, que tanto oxígeno da a los líderes populistas, sugiere que "los muchos" están satisfechos con la secesión; y ciertamente también lo están los líderes populistas que tienden a deshacerse del viejo *establishment* (los partidos y sus intelectuales) para construir una relación directa e inmediata con el público, con "su" pueblo.

Pero, mirándolo bien (y los líderes cesaristas que buscan el éxito en la audiencia lo saben), "los muchos" no se han liberado en realidad de todo tipo de

intelectuales, sino que eligen seguir a los que dominan la escena de la comunicación, la televisión e Internet. Si los intelectuales tradicionales (los que en la democracia de partidos eran los intérpretes del mundo) han sido abandonados, esta suerte no afecta a los *spin doctors* de la palabra y la imagen. Es la democracia de audiencias la que orienta la elección del tipo de intelectual más funcional.

Sería un error, por tanto, pensar que los intelectuales han desaparecido junto con los partidos de masas y sus ideologías. Ciertamente, los intelectuales tradicionales se han replegado en sus profesiones de profesores o escritores, leídos y escuchados por "los pocos", desairados por "los muchos", con, al final, una falta de respeto mutua, una desconfianza recíproca (¿cómo no olvidar el aristocrático desprecio de Umberto Eco por Internet, que permite hablar en público incluso a los imbéciles?). Pero los "nuevos" intelectuales, los que suelen estar entre las bambalinas del teatro de la comunicación, que montan las plataformas digitales y las campañas electorales permanentes de los líderes populistas, son muy importantes y poderosos. Los *spin doctors* de la "Bestia", que adaptaron para Matteo Salvini el sistema ("The Beast") utilizado en la campaña electoral por Barack

Obama, el primer candidato que llegó a la Casa Blanca gracias a Internet, o Davide Casaleggio y el equipo de Rousseau[1] son las figuras del intelectual "orgánico" en una sociedad desintermediada y sin "principios colectivos" (los partidos de masas). Por lo tanto, solo unos "pocos" han perdido credibilidad o atractivo ante "los muchos", no todos.

En este contexto, el debate iniciado realizado en el diario *Reppublica*, en el que participé, me llevó a plantearme algunas preguntas: en primer lugar, por qué las categorías de "muchos" y "pocos" se utilizan hoy en día fuera de unaconcepción conflictiva de la política.

1 Davide Casaleggio es consultor en comunicación política y fundador de la Asociación Rousseau, la plataforma de democracia directa del Movimiento 5 Estrellas. [N. del T.]

## "Los muchos" sin clase

En un pasado no tan lejano pero aparentemente distante, la categoría de "clase" se utilizaba para unificar necesidades e insatisfacciones, proyectos de redención y acción política. La "clase" aborrecía la distinción republicana entre "los muchos" y "los pocos", genérica y muy emotiva en sus formas expresivas, fácilmente adoptada por los líderes cesaristas. La categoría unificadora de "clase" fue alimentada por argumentos históricos, socioeconómicos, filosóficos y teóricos; argumentos que devolvieron las desigualdades de poder político y cultural a sus fundamentos económicos: a la desigualdad estructural que se forma y asienta en el sistema de producción de bienes y mercancías, donde se encuentra la propiedad privada de los medios de producción. Pero en el capitalismo financiero y con las sociedades anónimas que eligen establecer sus sedes convenientemente a efectos fiscales, con la gestión de las mul-

tinacionales absolutamente libre de vínculos, esta lectura parece haberse vuelto ineficaz y anticuada. ¿Dónde está el enemigo de clase si luego cooperamos con él invirtiendo nuestros ahorros en fondos de pensiones? ¿Dónde está el enemigo de clase si los instrumentos legales y políticos son totalmente ineficaces para colocarlo dentro de las normas? El terreno de las relaciones económicas parece ser más el estado de naturaleza que el estado de derecho.

La propia democracia ha contribuido a transformar el discurso de clase. Lo ha hecho interpretando la división entre clases como una condición a corregir en el proyecto de una sociedad compuesta por ciudadanos con igualdad de oportunidades y condiciones sociales para el ejercicio del poder político; condiciones que no tienen que ser necesariamente iguales, pero que nunca deben ser tan distantes como para hacer ficticia la igualdad del poder político. Hay que creer en la igualdad política. La democracia nunca ha predicado una sociedad socialista; nunca ha propuesto la abolición de la propiedad de los medios de producción; nunca ha defendido una economía basada en la propiedad estatal de las empresas. En cambio, ha encontrado más coherente con los principios de igualdad bajo y a través de la

ley el argumento socialista reformista de la redistribución de la riqueza a través de los impuestos progresivos: el argumento de la justicia social.

Este es el marco que encontramos en los discursos de nuestros electores y luego en el artículo 3 de nuestra Constitución, donde no hay lugar para "los muchos" y "los pocos"; al contrario, se combate abiertamente este dualismo. "Todos" o la inmensa mayoría deben poder tener las condiciones sociales y materiales para que sus diferencias e incluso sus desigualdades económicas no afecten su poder político, y no humillen su búsqueda individual de formación de sí mismas como personas iguales en valor moral. ¿Qué sucede cuando el conflicto pasa de los ciudadanos alineados en y con los partidos, es decir, que apoyan diferentes formas de gestión del Estado, al dualismo entre "los muchos" y "los pocos"?

Aunque genérica, la distinción entre "los pocos" y "los muchos" tiene una característica que puede ser devastadora para la democracia, porque tiende a producir dos entidades coaguladas; a dar lugar a dos partidos distintos *ex ante* y no como resultado de una lucha política que baraje las cartas. "Los muchos" y "los pocos" congelados tienden a manifestar características socioeconómicas y culturales opues-

tas y visibles, y tienden a romper verticalmente el cuerpo político del soberano democrático compuesto por ciudadanos iguales. En este punto, lo que importa ya no es la naturaleza estructural del conflicto, sino la manifestación visual de los dos bandos enfrentados, definidos debido a la posición que cada uno de ellos ocupa respecto del poder político más que en relación con la situación económica. Por esta misma razón –precisamente por su relación directa con la posición respecto del poder político– esta distinción es una violación patente del proyecto democrático inclusivo. Que, como hemos dicho, presupone y aspira a preservar una sociedad unitaria e internamente no homogénea, pero con diferencias que deben poder ser fluidas para no solidificarse; diferencias que no deben enquistarse para hacer de la sociedad un campo balcanizado con "dos pueblos en uno".

Para conseguirlo, las democracias han utilizado tradicionalmente los derechos, es decir, el poder de elegir y proyectar por parte de quienes eligen y actúan. Los derechos son pasaportes que las personas utilizan para moverse dentro y entre los agrupamientos que componen la sociedad. Son sistemas de garantías que permiten sentirse libres y seguras a per-

sonas que, por las más diversas razones, viven formas de vida que para la mayoría son excéntricas. La práctica de las uniones entre personas del mismo sexo es un ejemplo reciente de cómo el derecho puede ser un pasaporte a la igualdad, un medio que puede reforzar el sentimiento de pertenencia al mismo pueblo. Alexis de Tocqueville escribió que en la democracia hay una pasión invencible por la igualdad social, por no ser estigmatizado por lo que uno es. Y esta pasión se traduce en un admirable sentido de la dignidad de las personas, que mantienen la cabeza alta porque son iguales, que no aceptan la estigmatización ni las vallas de la exclusión. El derecho es el arma de los ciudadanos democráticos para convivir en la diversidad sin dividirse en grupos atrincherados e inabarcables. El derecho sirve para mantener la unidad del cuerpo político en su movilidad y diversidad internas. Es gracias a eso que el soberano democrático, el pueblo democrático, es y quiere seguir siendo indeterminado y sin fronteras internas.

Históricamente, los derechos sociales y los derechos de acceso a la educación han sido complementos fundamentales de los derechos civiles: han permitido la formación del "pueblo político" y han eliminado las barreras internas entre "los pocos" y

"los muchos". La democracia se consolidó después de la Segunda Guerra Mundial precisamente gracias a estos derechos, los derechos sociales. La decisión de los gobiernos y parlamentos de recortar los recursos públicos destinados a financiar estos derechos ha generado, por un lado, un mercado lucrativo y, por otro, ha convertido los derechos en necesidades insatisfechas, en motivos de frustración y de enfado social. Ha contribuido a levantar el muro entre "los muchos" y "los pocos".

## Imágenes de dos pueblos

La línea divisoria entre "los pocos" y "los muchos" es un escándalo, porque significa que la democracia política ha tirado la toalla y ha aceptado la tendencia de la sociedad económica a determinar las formas de vida y a erigir fronteras internas difíciles de atravesar. Los indicadores que nos hacen reconocer a los dos grupos son pocos y específicos: el lugar de residencia; la forma de hablar y vestir; cada vez más las escuelas a las que se asiste; la atención al cuerpo y la salud. Propongo tres imágenes para traducir estos indicadores en ejemplos concretos y visuales de la división entre "los pocos" y "los muchos".

La primera imagen muestra a personas sin dientes. Como saben los científicos sociales, tenerlos o no tenerlos es un factor decisivo que condiciona las relaciones sociales, la inclusión en el mundo del trabajo: la imagen que una persona da a los demás es en las sociedades fundadas en la responsabilidad

personal un bien tan fundamental como la educación y la salud. La apariencia no es un lujo, sino una condición funcional para el cumplimiento de las capacidades.

La segunda imagen es la obesidad. El tamaño del cuerpo suele obedecer no tanto al deseo como al estatus social; estudios cuantitativos bien establecidos nos dicen que las personas más pobres o con menos oportunidades socioeconómicas son más propensas a sufrir este trastorno, que se considera, con razón, una verdadera enfermedad social ligada a la clase, y no genéricamente una cuestión de ignorancia alimentaria.

La tercera imagen es la de las vacaciones. La fiesta es un signo de lo que es nuestra vida ordinaria: una vida pesada, no solo para los que tienen un trabajo, aunque sea precario o temporal; una vida de fatigas y muy a menudo de poca satisfacción, para la que el tiempo de la fiesta es significativo. Irse de vacaciones o no irse de vacaciones es una distinción importante; pero también lo es dónde ir: en los destinos vacacionales casi siempre asistimos a la reproducción del patrón habitual de la gente que vive en los distritos "altos" y los que viven en los distritos "bajos", el centro y los suburbios.

Estas son tres imágenes, no las únicas: se podrían añadir otras. He elegido las que me parecen significativas de una distinción visible entre los modos de vida y las formas de representación que se dan a sí mismos y a los demás y que califican a "los muchos" y, por contraste, a "los pocos"; signos de una dificultad real para cruzar las fronteras internas o, como suele decirse, para subir los peldaños de la escala social.

## ¿Quién se divorcia?

Las fronteras están lejos de ser invisibles, aunque por ley y en teoría todos podemos cruzarlas, porque tenemos los mismos derechos y la misma dignidad normativa. Y, al fin y al cabo, ¿quién no va a veces a los "suburbios" o al "centro de la ciudad" aunque no viva allí? ¿Quién no visita las tiendas de productos súper baratos o súper caros para curiosear y, a veces, comprar? La ilusión de la sociedad abierta, porque se basa en la libre elección, y en la que todo es comprable, es que las fronteras sociales pueden moverse: el mito del sueño americano viaja por todo el mundo. En todas las llamadas sociedades de libre mercado con sistemas democráticos vivimos este sueño, es decir, la creencia de que si estudiamos, si nos esforzamos, todos podemos subir los peldaños de la escala social. Todas las fronteras son atractivas. Esta es la norma y la ética democrática.

Pero de hecho no es así. Y Occupy Wall Street fue la primera señal de alarma de lo que cada vez parece

más una mentira. De hecho, mientras estamos convencidos de esta apertura de posibilidades, ocurre que las condiciones para la formación de nuestras capacidades se reducen considerablemente: las escuelas a las que se asiste, los hogares en los que se vive, los cuidados que se prestan no son en absoluto indicativos de una sociedad potencialmente sin fronteras y con igualdad de oportunidades. Entre otras cosas, porque las políticas sociales para los ciudadanos son cada vez más escasas. Y cuanto más se recortan los recursos económicos para los servicios sociales, más vemos crecer las desigualdades sociales, que ya no son condiciones que generen incentivos para emerger ni están asociadas al mérito (o al demérito). Por el contrario, a menudo ocurre lo contrario, de modo que una fuerte desigualdad de ingresos se traduce fácilmente en un ajuste a la baja de las ambiciones, lo que produce un empobrecimiento general. Y por otro lado, los que consideran que han "llegado" atribuyen el logro solo a sí mismos, a su merecido mérito, y en cambio desprecian o compadecen a los perdedores. Como ha escrito Christopher Lasch, a través de la retórica de la meritocracia el malestar colectivo resultante de las desigualdades de condición y de oportunidad que se

consolida a través de las generaciones se traduce en un problema individual.[1] Si no tengo futuro, la responsabilidad es solo mía: esta alquimia ideológica pone un velo sobre las condiciones sociales y culpa a los perdedores. El resultado, sin embargo, no es una sociedad más competitiva orientada hacia una aristocracia del mérito en la que los que más trabajan o los mejores pueden aspirar legítimamente a una vida mejor. El resultado es una sociedad fracturada entre individuos descontentos e infelices e individuos que tienen tanto poder que son inalcanzables, haciendo impensable incluso la imitación; una sociedad en la que las fronteras entre las clases son muros que protegen fortalezas de privilegios. ¿Quién se divorcia?

Las políticas sociales han tratado de mantener unido lo que hoy ya no encaja: la acción estatal igualadora, la educación, la movilidad social. El principio de progresividad fiscal –democrático y consagrado en nuestra Constitución– es violado y olvidado: en proporción a lo que tienen, los ciudadanos más ricos

1 Christopher Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*, Barcelona, Paidós, 1996; Mauro Boarelli, *Contro l'ideologia del merito*, Roma y Bari, Laterza, 2019.

pagan pocos impuestos, mientras que la clase media y los menos ricos pagan más. Los ricos optan por no participar, se apartan de la ciudadanía social: financian sus propias escuelas; viven en lugares exclusivos (o inspiran planes urbanísticos que hacen que los barrios estén más o menos densamente poblados, sean más o menos exclusivos). Los pocos ricos hacen sus propias "ciudades amuralladas". Cuando pueden, aspiran a hacer sus propias regiones autónomas, e incluso sus propios estados. Cultivan un nacionalismo diferente del que prevalece entre el "pueblo amplio", como si quisieran desvincularse del "nosotros político" de la soberanía nacional democrática.

# El "nosotros político"

Las democracias no pueden prescindir de un "nosotros político" que una sin barreras internas; que no una por clases sino por ciudadanos individuales (*uti singuli*). Sus instituciones también están diseñadas con el objetivo de contener las presiones internas hacia la desintegración del *demos*. En la historia política moderna, los Estados-nación han sido el punto de encuentro que ha equilibrado estas presiones y sobre el que se han construido las superpotencias democráticas. Los regímenes democráticos se sustentan en una *partnership* preestatal –la nación– cuya historia pasada común se construye (por muy contestada y conflictiva que sea) y en un destino futuro. Dado que el "nosotros político" no es un fenómeno natural, su construcción debe ser constante, al igual que la construcción de la democracia. El reto al que se enfrentan los Estados hoy en día (especialmente los que no tienen una

dimensión continental y una fuerza imperial) es el de preservar su función soberana en una época en la que el liberalismo se ha desvinculado progresivamente de la nación democrática, dejando a esta última dividida internamente entre "naciones sociales" diferentes y a menudo hostiles: la de "los pocos" y la de "los muchos".

Las victorias contra el nacionalismo aberrante del nazi-fascismo y contra el socialismo de Estado sugerían el "fin de la historia", es decir, la victoria indiscutible del liberalismo. Sin embargo, el final de la Guerra Fría coincidió con acontecimientos de extraordinaria importancia, no todos ellos bajo la bandera del liberalismo triunfante. Los primeros años de la década de 1990 fueron testigos de la reunificación alemana, el nacimiento de diecinueve Estados-nación en Europa del Este, la guerra de Yugoslavia y la aprobación del Tratado de la Unión Europea. Estos acontecimientos demostraron que el nacionalismo había ganado tanto como el liberalismo. Sin embargo, los escritores e ideólogos entusiastas solo vieron el triunfo del liberalismo y por ello celebraron el "fin de la historia". Mientras tanto, en el fondo maduraron dos fenómenos cuyos rasgos vemos hoy: el nacionalismo de los acomodados y el

nacionalismo de los menos acomodados, el de "los pocos" y el de "los muchos".

El orden político liberal, que había permanecido sin rival, se radicalizó en su carácter, haciéndose menos social y más económico, imponiendo la ideología de un individualismo sin fronteras, con el mundo entero como pradera a conquistar. Fue una oportunidad sin precedentes que embriagó a todos, a la izquierda y a la derecha. El hedonismo del riesgo cargado de adrenalina y el consumo como estatus de poder se han convertido en hegemónicos en todos los Estados democráticos. La moral de la competencia en todos los campos y para todo cambió la cultura política de la izquierda, dispuesta a aflojar las ataduras de la sindicalización en el trabajo y a aceptar la precariedad, dispuesta a dejar al mercado la decisión sobre la distribución no solo de bienes privados sino también de los servicios públicos: sanidad y educación. La competencia en todos los niveles y sin tener demasiado en cuenta sus efectos sociales ha provocado el aumento de las diferencias sociales, culturales y económicas entre las personas y entre los grupos de un mismo país.

Como hemos dicho antes, esto se advierte en la sanidad mejor gestionada para algunos y no para

todos, escuelas públicas de diferente calidad según el barrio o la renta, los centros urbanos con rentas libres y por tanto elevadas, con las clases menos pudientes expulsadas a los suburbios de viviendas sociales (de cuya construcción se han beneficiado "unos pocos"). Y el contrato social que había mantenido unidas la democracia y la nación, el liberalismo y la cohesión social, fue perdiendo fuerza, credibilidad y atractivo ideológico. Un signo de esta decadencia, que por desgracia sigue escapando a nuestra atención, es la aparición de "naciones fuertes" dentro de las "grandes naciones", un nuevo y muy elocuente ejemplo de la división entre "los pocos" y "los muchos".

## Fronteras internas

El nacionalismo se manifiesta hoy en día de dos formas diferentes: los grupos nacionales económicamente "fuertes" concentrados en territorios homogéneos explotan la debilidad del Estado (el "nosotros político" o la "nación amplia" de la que querrían separarse) para aumentar sus prerrogativas de gobierno, lo que en Italia se llama "regionalismo diferenciado". Los casos son variados en todo el mundo: Cataluña, noreste de Italia, pero también Flandes, Transilvania, Escocia, Kurdistán. El nacionalismo de los grupos regionales ricos contra el nacionalismo de la "nación amplia" o Estado-nación: el de "los pocos" contra el de "los muchos".

El hecho es que mientras el primer nacionalismo tiene una homogeneidad socioeconómica (a veces incluso etnolingüística), el segundo no: es la "nación amplia", ese "nosotros político" artificial que los Estados constitucionales del siglo XIX se habían com-

prometido a construir y consolidar mediante la inclusión política, la escuela pública y el estado de bienestar. Recordemos el lema de Massimo d'Azeglio: "Hemos hecho Italia, ahora hemos de hacer a los italianos". Así, los italianos, tras periodos de gran expansión social del "nosotros político" en los años de reconstrucción tras la Segunda Guerra Mundial, ahora se "fabrican" según grupos regionales diferenciados y cada vez más distantes. Italia avanza hacia una federalización social y administrativa no declarada: el norte del país y el sur del país ponen rostro a la división entre "los pocos" y "los muchos".

Como era de esperar, tenemos dos pueblos con dos nacionalismos (o autorrepresentaciones) diferentes: uno casado con el neoliberalismo, el de las regiones más ricas; y otro casado con la ayuda pública, el de la "nación amplia", general y genérica, y más pobre. Si el primero tiene su propia homogeneidad socioeconómica, el segundo construye una identidad a través de estrategias populistas y con líderes que la fabrican apelando a las emociones que mejor expresan la condición de vulnerabilidad social. Este puede ser el terreno de éxito del populismo y del "nosotros" xenófobo. El nacionalismo de los vulnerables es el producto más inquietante del *libe-*

*ralismo sin moderación*, de la erosión del bienestar y de la privatización de los bienes públicos, de aquellas políticas que se suponía iban a construir y consolidar en el tiempo el "nosotros político", la soberanía democrática nacional.

El nacionalismo de los vulnerables es tanto una revuelta contra el neoliberalismo globalista como una exigencia de reescribir el contrato social para dar respuesta a sus necesidades legítimas. Aquí reside hoy la clave del antagonismo entre "los muchos" y "los pocos": una transferencia del conflicto de clase a la forma nacionalista o populista. Pero a diferencia del conflicto de clases, este está teñido de mensajes y símbolos identitarios. La clase siempre ha rechazado concepciones de identidad como la filiación nacional o étnica, que eran, según Marx, invenciones ideológicas que motivaban formas de retaguardia para dividir y debilitar a los trabajadores. Sin embargo, en los Estados-nación, el lenguaje identitario no puede evitarse. "Los muchos" lo necesitan si quieren dar a la "nación amplia" un sentido popular que les haga sentirse parte del cuerpo soberano.

Las élites sociales son activas en el cultivo de una connotación de identidad, a diferencia de sus rivales –"los muchos"– que la construyen de rebote o como

reacción. Las élites, como hemos dicho, tienen varias condiciones de identidad reconocible: física, estética, geográfica, cultural. Los otros, todos los otros, en cambio, no tienen una identidad específica: son "masas", "gente", "multitudes", no son identificables en ningún lugar (viven en los "territorios" genéricos, como se lee en los comentarios políticos), y tienen en común una condición de vida ordinaria, sin *glamour* ni visibilidad. Son, de hecho, la "nación amplia". "Los muchos" están en todas partes y no están en ningún lugar en particular. Mientras que "los pocos" viven en lugares muy especiales, particulares y visibles; tienden a estar cerca y cuando pueden intentan adaptar para ellos el Estado, la ley, la administración, incluso acuñar moneda. Como escribió C. Wright Mills, se huelen y se eligen, tienden a converger. A "los muchos" les queda el país vasto e indistinto, el territorio sin características especiales o específicas. Los lugares de "los muchos" no sirven para crear un espíritu de unión o unidad, para que se sientan parte de algo que hay que proteger, defender, cultivar en el tiempo; mucho más a menudo, necesitan un líder para unirse y converger. Se podría argumentar que "los pocos" son la única clase verdadera en el sentido marxista, mientras que "los

muchos" han abandonado el lenguaje de clase y han abrazado el republicano, que habla de la *plebe*, de "los muchos" genéricos contra "los pocos", y se identifica con los líderes tribales.

La distinción implica diferentes estilos de vida. En el caso de "los pocos", la identidad se construye sobre condiciones positivas, en razón de lo que poseen (se han referido explícitamente a patrones de vida, cultura, zonas del país y ciudades). Esta unidad se corresponde cada vez más con una exigencia de secesión fiscal y a veces incluso administrativa, o incluso con una reivindicación de soberanía. Pero en el caso de la "nación amplia", de "los muchos", esta identidad es exclusivamente de oposición, y se manifiesta en esas formas de rebelión para las que, como hemos visto, ya no se utiliza la palabra "conflicto".

## Un pecado virtuoso

La trama de esta historia aparentemente nueva es en realidad una vieja historia, reactivada cíclicamente a partir del siglo XVIII, desde que la democracia electoral comenzó a avanzar a pasos agigantados. Los sociólogos han redescubierto recientemente la dinámica de la envidia social (que John Mandeville, antes de Marx, había considerado como un verdadero resorte del desarrollo), pero envidiar a los acomodados significa adoptar una cultura imitativa que es socialmente estabilizadora siempre que sea capaz de producir el resultado deseado: es decir, que quienes lo intenten consigan mejorar su estado. Sin embargo, si esta fuerza imitativa queda insatisfecha, la envidia puede motivar disturbios y reacciones radicales.

La envidia es un pecado virtuoso mientras las praderas sean tan abiertas y amplias que quienes las

exploren puedan obtener resultados; mientras las fronteras internas sean franqueables y quienes se aventuren en ellas puedan creer que tienen una buena oportunidad de cruzarlas. En las condiciones actuales, con las vallas del potencial económico y social cada vez más cerradas y excluyentes, cuando los pocos que disfrutan del 95% de la riqueza han empobrecido tan radicalmente a todos sus competidores hasta volverlos interesados ya no en el conflicto sino en la oposición directa, la envidia puede ser un detonante de la revuelta, lo que separa a "los muchos" y a "los pocos" y excluye cualquier negociación posible, cualquier mediación. Es el caso de los chalecos amarillos, que se quejan de no poder vivir con suficiente comodidad mientras "los ricos" disfrutan de la vida en París; es el caso del levantamiento chileno por un aumento del 4% en el transporte para un salario medio de 550 dólares al mes. La envidia se convierte en un arma de resentimiento cuando y porque las condiciones socioeconómicas hacen impotente e ineficaz la energía competitiva que la motiva. ¿Se puede envidiar a un monarca o a una corte de nobles de nacimiento? No tiene sentido. Pero uno puede envidiar a los que tienen mejores condiciones de vida. Y se puede entender cómo una

envidia legítima pero fuera de lugar e impotente se convierte en resentimiento contra ese pequeño grupo que goza de enormes privilegios, fuera del alcance de cualquier objetivo competitivo y cada vez más odiado.

A riesgo de ser retórica, me gustaría citar un pasaje de Giambattista Vico que describió la revolución democrática de Solón en la *Ciencia nueva* de la siguiente manera. Solón hizo suya la máxima que más tarde haría famosa Sócrates de "conócete a ti mismo" para decir a los pobres atenienses que aunque "de origen bestial" tenían la misma naturaleza que los nobles que reivindicaban un "origen divino". Reconocer que uno es "de igual naturaleza humana que los nobles" y, en consecuencia, reclamar ser "igual en derecho civil" que ellos: así es como una situación (la aristocrática) que no podía dar paso a la envidia social abrió el escenario para la transformación democrática. La exigencia de igualdad es la conclusión de esa envidia que no genera emulación porque no hay nada que emular en una condición de clase que no permite aspirar a lo que no se puede alcanzar; la envidia funciona como pasión competitiva y, por tanto, estabilizadora, mientras sea posible el cruce de las fronteras sociales internas. De lo contrario,

los excluidos ya no sienten pasión competitiva, sino resentimiento y rabia.[1]

Esta es la contradicción de nuestro tiempo; todos los bienes que necesitamos se pueden comprar si trabajamos y nos esforzamos, es decir, si los merecemos. Pues bien, hoy en día esta moral está anticuada, adaptada a unas condiciones que ya no existen, o al menos no para muchos. Y ya no están ahí porque esa sociedad de mercado ya no existe, o no existe de forma tan abierta como en el pasado. Los ricos que se convierten en clase y oligarquía son estridentes en la sociedad democrática y también en la sociedad de mercado. A esta organización de clases superprotegidas y cerradas le siguen opciones coherentes dedicadas a la clausura cultural: mediante donaciones aparentemente filantrópicas, los grandes ricos y los más ricos entre sus aliados de la clase media se aseguran la educación en las mejores universidades del mundo, que son a todos los efectos de su propiedad, con un acceso selecto para grupos cada vez más reducidos y rompiendo la lógica de la

1 Éric Fassin, *Contro il populismo di sinistra*, traducción de S. Tortorella, Roma, Manifestolibri, 2019, pp. 78-79 [trad. esp.: *Populismo de izquierdas y neoliberalismo*, Barcelona, Herder, 2018].

competencia y el mérito. Esto socava la función dinámica de la envidia. Y produce castas.

Podría decirse que los ricos aspiran a una "divinidad de origen" que convierte a los pobres no solo en desgraciados, sino también en culpables del fracaso, "de origen bestial". ¿Qué les queda a estos últimos si no es la revuelta?

## Pasado y presente

La competencia política y el compromiso son términos y prácticas que suponen una pradera no cerrada, cálculos de conveniencia mutua entre antagonistas y competidores. Este era el orden democrático después de la Segunda Guerra Mundial: clases y representaciones opuestas, cálculos de costes y beneficios, intercambio y compromiso. En este marco se sitúa la historia de las décadas de construcción democrática en las sociedades capitalistas posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Esto es el pasado.

Y si hoy percibimos un estancamiento en la política y un verdadero fin de las perspectivas socialdemócratas o incluso medianamente liberal-sociales, es porque la distancia entre los partidos es tan grande que ninguno de ellos sabe realmente con quién se enfrenta: hablamos de "pocos" y "muchos", ya no de clases. Esta es la condición binaria y genérica, fuera de toda lógica de compromiso, que tan bien había

fotografiado Occupy Wall Street y que los chalecos amarillos han traducido en rebelión abierta. Ni los partidos, ni las instituciones representativas, ni las hermosas constituciones democráticas que tanto prometían pueden ayudarnos mucho diciéndonos qué hacer. Los instrumentos políticos y el arma de los derechos que las generaciones anteriores habían construido en la lucha contra el capitalismo industrial y de Estado –contra los Estados fascistas y autoritarios– ya no parecen funcionar bien. En resumen: la envidia no funciona como una pasión movilizadora, sino como una pasión que genera resentimiento y es destructiva.

Es en esta coyuntura cuando aparecen en escena las fuerzas regresivas nacionalistas, xenófobas y populistas. De hecho, se convierten en fuerzas hegemónicas, hasta el punto de que consiguen atraer a su lado incluso a las culturas políticas de la izquierda. Hoy en día, el pueblo de "los muchos" es el sujeto ficticio que parece funcionar mejor a la hora de crear un proyecto político, porque es artificial y está completamente abierto a la construcción discursiva; un sujeto colectivo que, si se construye desde una narrativa emancipadora, puede hacer girar la política hacia posiciones de izquierda: este es el argumento

de los populistas de izquierda que, basándose en las ideas de Ernesto Laclau, sostienen que, de hecho, no hay otra solución que la democracia populista.

La lucha política en la era de los pobres indistintos y de los ricos indistintos es un arte de simplificación en manos de líderes carismáticos, no de partidos y relatos partidistas: una lucha entre líderes cesaristas que deben conseguir dar unidad y distinción reconocible a un amplio abanico de descontentos y reivindicaciones sociales.

En realidad, la política populista parece estar en buena sintonía con el neoliberalismo, porque es una política que se basa esencialmente en ganar audiencia, en narrativas atractivas que acumulan clics entre "los muchos" rápidamente, y que pueden perderlos a igual velocidad. El problema es que la lucha entre los populismos de izquierda y los populismos de derecha es en sí misma una narrativa, poco convincente.

En primer lugar, porque los populismos, precisamente porque operan sobre una materia totalmente construida por el discurso, están inducidos a dar tanto poder al líder que, con su rostro, representa la unidad del cuerpo popular, y esta estructura personalista de la política está todo menos abierta a darnos

más democracia o más inclusión. Entonces, es bastante ingenuo pensar que un *líder máximo* es capaz de repartir panes y peces y convertir el agua en vino. Pero tiene éxito mientras pueda hacérnoslo creer y, sobre todo, mientras esté en la oposición. La sintonía de la política populista con la sociedad desintermediada en la era del neoliberalismo nos acerca a la comprensión del problema del que partimos, a saber, la desaparición del término "conflicto" del vocabulario político y la polarización entre "los muchos" y "los pocos".

# Elogio de la apatía política

Desde la Segunda Guerra Mundial, y como reacción a lo que algunos filósofos políticos de la época de la Guerra Fría describieron como "democracia totalitaria", el término "democracia" se ha ido convirtiendo en sinónimo de un sistema de reglas para la formación de mayorías mediante la competencia electoral entre dos o más partidos. De Isaiah Berlin y Jacob L. Talmon surgió la propuesta de minimizar la democracia en un intento de quitar el aguijón del antiliberalismo y el poder asfixiante de la mayoría. En *Capitalismo, socialismo y democracia* (1941), Joseph A. Schumpeter se había anticipado a todos al sugerir una lectura binaria de la democracia, presagio de dos escenarios opuestos, uno totalizador y otro liberal: por un lado, una visión perfeccionista (identificada con la asunción de la soberanía como interés común o voluntad general); por otro, una democracia concebida "como método de selección

de la clase política". Schumpeter asoció la primera con una concepción metafísica que se remonta a la Ilustración (en particular al individualismo radicalmente igualitario de Rousseau y Bentham) y la segunda a lo que hoy llamaríamos una concepción *minimalista*, basada en el sufragio universal individual y secreto y centrada en la selección de una élite política mediante la competencia electoral cíclica. "Los muchos", en esta lectura minimalista, se encargarían esencialmente de acudir a los colegios electorales, "los pocos" de llevar a cabo la contienda electoral. El vínculo entre los pocos y los muchos es el consentimiento a cambio de promesas y, al final del mandato, la rendición de cuentas. "Los pocos" y "los muchos" gozan de los mismos derechos de libertad, civil y política, pero los procedimientos e instituciones están predestinados a mantener a "los muchos" al margen del ejercicio del poder, "utilizándolos" como tribunal que juzga y autoriza.

La lectura de Schumpeter (la que se ha convertido en hegemónica) pretendía garantizar dos resultados: la primacía de la toma de decisiones (la función de la democracia es crear una mayoría sólida, es decir, la gobernabilidad) y la pacificación civil (la finalidad de las elecciones es contener la participación y acep-

tar el gobierno de una mayoría). La observancia del formalismo estricto era una condición necesaria y, sobre todo, suficiente para garantizar la legitimidad del sistema político: la titularidad legal del derecho de voto y de los derechos civiles (libertad de pensamiento, de expresión y de asociación) es suficiente para proteger las necesidades de los ciudadanos democráticos, sin que los gobiernos tengan la obligación de aplicar políticas sociales adecuadas hasta, según el párrafo segundo del artículo 3 de la Constitución italiana, "eliminar los obstáculos" que "restringen de hecho la libertad y la igualdad de los ciudadanos".

Sobre la base de esta concepción minimalista de la democracia, Michael Crozier, Samuel P. Huntington y Jōji Watanuki, líder de la Comisión Trilateral, publicaron en 1975 el Informe sobre la Gobernabilidad de las Democracias con el significativo título de *La crisis de la democracia*. El Informe identificaba como democracias en "crisis" a aquellos gobiernos que promovían políticas sociales destinadas a "eliminar obstáculos" y, de este modo, sobrecargaban al Estado y, sobre todo, lo ponían en una condición de dependencia de las necesidades de la sociedad y de los movimientos sociales y políticos organizados. Recondu-

cir la democracia por las vías del minimalismo: desde finales de los años 1970, este era el objetivo del nuevo rumbo liberal que puso fin a los Treinta Gloriosos. La lectura de la "crisis" que propone el Informe Trilateral es la clave para entender nuestro tiempo: sustituir con el dualismo "muchos"/ "pocos" a la lucha entre partidos ideológicos de masas.

Según el Informe, la democracia social fue la causa de la "crisis" porque promovió una sociedad llena de reivindicaciones: movimientos de protesta social, sindicatos y partidos a favor de la redistribución, o actores colectivos que pusieron en jaque al Estado con el arma de la protesta y la huelga. Esa es la democracia participativa y conflictiva a la que, desde mediados de los años 1970, se opone la democracia de la *gobernabilidad*. Como se indica en el Informe, que lamenta la excesiva cobertura mediática de la guerra de Vietnam, los demócratas "se inclinan por la humanidad en lugar de por la autoridad y las instituciones".[1]

1 Michel J. Crozier, Samuel P. Huntington y Jōji Watanuki, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to The Trilateral Commission*, Nueva York, New York University Press, 1975, p. 182.

Las reglas del juego de la democracia electoral estaban destinadas a reforzar la gobernabilidad y la autoridad, a cimentar el apaciguamiento entre ganadores y perdedores en la carrera cíclica por la mayoría; y podían hacerlo si mantenían separados el "interior" y el "exterior" del Estado, haciendo de las elecciones un medio de mera autorización, no también de exigencia de representación sociopolítica.

Ampliar la función de la sociedad civil con respecto a la participación política, extender el protagonismo del individuo privado, debilitar las pasiones políticas: estos son los objetivos de una democracia minimalista, para la que los ciudadanos son ante todo individuos privados que se asocian cuando lo necesitan, que no han de ser ciudadanos a tiempo completo, mientras que tienen derecho a ser votantes en los momentos y formas previstos. Por el contrario, si la libertad de asociación se utiliza para crear movimientos con poder de veto, la democracia está en "crisis". Esta fue la respuesta de la Comisión Trilateral sobre el estado de las democracias en los países occidentales. En el origen de la "crisis" estaba, en definitiva, la participación extendida más allá del voto, la identificación de la democracia con la libre expresión desde abajo para apoyar o criticar las po-

líticas y los gobiernos, para promover más bienestar social mediante la acción pública o la intervención del Estado. Los países que salieron de los regímenes fascistas adoptaron erróneamente, aunque de forma comprensible, esta amplia visión de la participación, con el resultado de que vivieron en un estado permanente de inestabilidad. La democracia de partidos era, por tanto, una opción problemática por dos razones: asignaba un papel a la participación que excedía la elección; mantenía al gobierno bajo el chantaje de las demandas sociales con el resultado de cargar los presupuestos del Estado con costosas políticas sociales. La apatía política, en cambio, es un signo de buen gobierno democrático.

Si observamos nuestras sociedades actuales, tenemos que admitir que el documento de la Trilateral fue premonitorio: los conflictos sociales y los partidos que los representaban y guiaban ya no existen, mientras que los sindicatos ciertamente no tienen el poder de veto que lamentaba el Informe. Sin embargo, no se puede decir que los conflictos hayan terminado. En todo caso, han cambiado de forma, tono y carácter. A menudo se manifiestan como rebeliones fuera de cualquier centro representativo, a menudo como manifestaciones callejeras contra la

corrupción, a menudo mediante acciones llamativas de grupos dispersos de personas desesperadas que quieren llamar la atención de la opinión pública sobre sus problemas no atendidos y no resueltos. Pero ya no son movimientos proactivos para una negociación sobre el gobierno de las necesidades.

## No hay pacificación

Este movimientismo desorganizado y desintermediado está ciertamente más en sintonía con la democracia minimalista propuesta por la Trilateral. Pero no corresponde a una sociedad pacificada, aunque sí designa una sociedad en la que la frontera entre las instituciones "de dentro" y "de fuera" es tan profunda como una zanja. En la que, sobre todo, ha ganado la apatía electoral. Y con ello también el crecimiento del poder de "unos pocos". El *establishment* y los de fuera están definidos y son visibles, y su separación también tiene la función de neutralizar la contestación. Las reivindicaciones sociales, desvinculadas de la representación de partido, ya no tienen poder para intimidar a quienes gobiernan y dirigen las instituciones, mientras que el Estado es menos activo socialmente y recupera ese papel que la modernidad liberal le reclamaba: garantizar la seguridad de la vida y la propiedad, un árbitro

que juzga y castiga más que un actor que presta servicios y redistribuye la riqueza.

"La autoridad y las instituciones", citando el Informe de la Trilateral, son las dos piedras angulares de la gobernabilidad, ambas firmemente mantenidas fuera del alcance de los ciudadanos. En este sentido, nuestras democracias están lejos de estar en "crisis" y lejos de ser débiles: en primer lugar porque no hay alternativa a ellas, y luego porque los movimientos de descontento forman parte del juego de la gobernabilidad, mientras no se conviertan en fuerzas de chantaje que exijan y obtengan más estado de bienestar; mientras sigan siendo solo fuerzas perturbadoras de la legalidad, que pueden ser contenidas por la represión y la coerción.

Nuestro presente se encuentra aguas abajo de este largo descenso desde la democracia de los años de reconstrucción de la posguerra –o de los Treinta Gloriosos– en los que la relación entre las instituciones y la sociedad era un cemento de estabilidad construido a través de la participación organizada. Abajo está una democracia cuya lógica consiste en la apatía política (disminución de votantes) que puede coexistir con el movimientismo social y que hace que la clase política esté menos

sujeta a control y sea más propensa al abuso y al sesgo oligárquico.

La identidad de las democracias de nuestro tiempo es similar a la idealizada por la Trilateral: el declive de la participación como signo de la funcionalidad del sistema; la apatía como índice de gobernabilidad. Se aplica al foro como al mercado: decidimos salir de casa cuando tenemos una necesidad que satisfacer. La no participación señala un juicio positivo. Las democracias sólidas tienen altos índices de abstención electoral y no tienen partidos que estén muy alejados en sus ofertas, que en este momento son esencialmente ofertas de personal político diferente –de líderes– más que de programas de gobierno alternativos.

Por lo tanto, es comprensible que entre los términos políticos más utilizados hoy en día ya casi no exista la palabra "conflicto". En su lugar, está la palabra "seguridad", muy utilizada. Si las formas de descontento se dejan al bricolaje de los individuos, si no están organizadas por partidos con proyectos políticos competitivos, pueden convertirse en violación o en riesgo de violación de la ley. Se convierten en acciones perturbadoras y, como tales, en un problema de seguridad, de orden público, que re-

quiere más presión, castigos más duros. Requiere "ley y orden" y moviliza más a los ministerios de Interior que a los de Bienestar o Trabajo.

Si esta lectura desencantada de la participación que no reniega de la apatía electoral tiene raíces legítimas en una concepción minimalista de la democracia, ¿qué hay de las lecturas edificantes y basadas en proyectos que acompañaron la historia política de los siglos XIX y XX? Casi hemos perdido la memoria de ellos: la narrativa de clase y las narrativas relacionadas son restos de una época en la que las partes eran distintas, estaban organizadas, eran capaces de reconocerse mutuamente y estaban dotadas de voluntad y poder para negociar.

# La pobreza

La era de los conflictos sin nombre ha hecho inútiles las narrativas ideológicas y ha privado a la política de radares capaces de captar las señales de las necesidades sociales. La teoría de la "clase" había asignado caracteres programáticos a la lucha política, dirigida a un futuro posible y mejor. La lucha de "los muchos" refleja, en cambio, el signo de la maldición divina que siguió a la desobediencia de Adán y Eva: una lucha interminable por vivir, en la que el trabajo es sudoroso y el parto, doloroso. La pobreza es parte de la condición humana, culpa del azar o de nuestro propio demérito, pero siempre más del azar: nacer en una familia o en una región del país son hechos que cambian el curso de la vida, muchas veces más allá de nuestros méritos o deméritos. El pensamiento marxista ha reaccionado fuertemente contra esta idea de una pobreza endógena a la especie humana y ha situado en la dimensión material de la producción y de la satis-

facción de las necesidades el origen tanto de la miseria como de su redención. Pues bien, es curioso que de las cenizas de este pensamiento materialista haya surgido tanto idealismo como para velarnos los ojos, y que ya no nos demos cuenta del peso que tiene la materialidad en la vida ordinaria de la gente.

¿Por qué los chalecos amarillos no van a criticar los impuestos indirectos sobre el gasóleo, que es más barato (y más atractivo) que la gasolina verde, si su calidad de vida se deteriora por la menor cantidad de dinero que consiguen meter en sus bolsillos?

¿Por qué los desempleados crónicos de tantas zonas de nuestro país no van a verse atraídos por una propuesta de "renta urbana"? Los economistas nos dicen que se trata de políticas miopes que despilfarran el dinero público en soluciones del "aquí y ahora": califican estas políticas como ejemplos de cortoplacismo, que no resuelven los problemas sociales, sino que son como tiritas que, entre otras cosas, dan oxígeno a los populistas, todos ellos deseosos de proponer soluciones inmediatas a necesidades inmediatas para llevar a casa el consenso del "aquí y ahora".

Pero ¿qué narrativa alternativa pueden ofrecer los críticos del "presentismo" para poner la voluntad de

"los muchos" bajo la guía del conocimiento, la experiencia y la sabiduría de "los pocos"? E incluso antes, ¿por qué estas exigencias "monetarias" son vistas con recelo e incluso con asco en una sociedad que lo monetiza todo, que ha eliminado todas las barreras de distribución a través del mercado, que ha hecho del trabajo mismo una actividad despojada de derechos y de poder de creación social? ¿Por qué son mirados con recelo por aquellos, "los pocos", que están materialmente alejados de comprender que para poder abrazar una narrativa reformista efectiva es necesario que los bienes básicos estén garantizados y que podamos permitirnos el lujo de renunciar a algo hoy por un mañana mejor? ¿Por qué solo las narraciones que miran al futuro tienen un aura de dignidad, mientras que las centradas en la urgencia de la vida apenas se toleran, o se desprecian como signos de las ansias plebeyas de tener y consumir?

La división entre el "interior" y el "exterior" lo abarca todo. No solo está relacionada con la posición en relación con el poder político, sino que también es social y cultural, estética y geográfica. Es, como en las repúblicas del pasado, un signo de una división radical dentro del pueblo soberano entre patricios

y plebeyos. Una realidad que queda fuera de la democracia porque se estructura según una división entre dos partes que se perciben como diferentes, no iguales, que no confían en el otro, que dudan de la honestidad del otro: "los pocos" porque dan la impresión (a menudo confirmada) de que utilizan el poder para aumentar su riqueza y sus privilegios; "los muchos" porque siempre están dispuestos a cambiar de caballo, con una voluntad política volátil y emotiva, tienden a dar y quitar el consentimiento sin mediar consideraciones de conveniencia y sin ni siquiera ser capaces de servir efectivamente a sus intereses (dispuestos a votar por políticas libertarias, por ejemplo, como hemos visto desde la Inglaterra de Margaret Thatcher). Para "los muchos", "los pocos" están hambrientos de privilegios y son por lo demás corruptos; para "los pocos", "los muchos" son irracionales e incapaces de reconocer sus propios intereses. Pero "los pocos" y "los muchos" también difieren en su relación ideológica con los valores. Para unos, los valores ideales, morales e intelectuales pueden disociarse de las necesidades materiales (que, por otra parte, satisfacen abundantemente); para otros, los valores están inextricablemente ligados a las necesidades y son difíciles de disociar

de las condiciones sociales reales. Idealistas los primeros, materialistas los segundos.

Por último, la propia representación de los dos grupos tiene implicaciones diferentes. Salvo algunas excepciones, la prensa y el ensayismo prefieren ocuparse de los asuntos de "los pocos", reservando para el mundo de "los muchos" un enfoque esencialmente antropológico y estético, hecho de descripciones coloridas de vidas sombrías y miserables. Resulta curioso que cuando se trata de la "crisis" de la democracia, los focos se dirijan ahora a "los pocos" para quejarse de su desafección hacia lo que debería ser su función: guiar a las masas que sienten y no saben. Más que las élites económicas, que siempre han perseguido sin hipocresía sus intereses de clase, son las élites intelectuales y políticas las que han disociado su destino del del pueblo, las que se han distanciado de un populacho plebeyo culpable de haber abrazado en algún momento la retórica demagógica. La brecha es tan profunda que los intelectuales y el pueblo no se conocen, y quizás no se toleran. Además, como hemos dicho, ni siquiera las ciudades los acercan: centros históricos y zonas culturalmente ricas para unos, suburbios lejanos pobres en arte y cultura pero ricos en diversidad étnica para otros.

## La sana desconfianza

Volvamos finalmente a los temas centrales del debate promovido por *La Repubblica* sobre la "distancia" entre "los pocos" y "los muchos", o más bien su desconfianza mutua. El pueblo de "los muchos", según parece deducirse de las contribuciones al debate, se encuentra como en medio de una competición entre líderes populistas e intelectuales: el pueblo es deseado por los primeros para coronar su éxito y es deseado por los segundos, que desean protegerlo de la captura populista. El contraste es entre un Matteo Salvini (prototipo de los muchos líderes populistas que han surgido en Italia desde el fin de los partidos de masas, desde Silvio Berlusconi a Matteo Renzi) que consigue convencer al público y al electorado de que es "uno del pueblo" (viste, habla, come como uno del pueblo) y un noble grupo de eruditos, pensadores, escritores, periodistas, nostálgicos del papel gobernante de las élites "buenas". El caso del populismo es, se intuye, un Jano de dos caras, en el sentido

de que el fenómeno del líder que incorpora al pueblo es simultáneo al fenómeno de "los muchos" que buscan un líder para ser protagonistas políticos, una vez que los partidos ya no cumplen esta función.

El dualismo entre élites buenas y élites populistas lleva a pensar, como hemos explicado, que ya no existen los mecanismos por los que el pueblo de "los muchos" se expresaba habitualmente. El populismo no se produce a sí mismo. Crece en una democracia que ha asistido al declive de las instituciones intermedias, sociales y políticas: organizaciones que no solo canalizaban y daban voz al pluralismo de ideas e intereses, y regulaban así la participación, sino que también formaban líderes políticos, locales y nacionales, y elaboraban un lenguaje político y unas herramientas interpretativas que alfabetizaban políticamente a generaciones de ciudadanos. El fin de los partidos políticos de este tipo explica también el declive de la función político-cultural de los intelectuales y, finalmente, el divorcio que "los muchos" han sellado con ellos. Paradójicamente, una de las razones del populismo reside en la emancipación de los ciudadanos de la autoridad de los sabios. La larga marcha del igualitarismo desde los años 1960 ha terminado con el fin de la delegación de los ciudadanos

en las élites para que piensen por ellos. Russell J. Dalton ha denominado a este fenómeno "movilización cognitiva" (*cognitive mobilization*), que corresponde al declive de la reputación y la autoridad de los medios de comunicación partidistas tras el declive de los partidos organizados en la era postindustrial.[1]

Estos fenómenos son representativos del estado de la democracia en nuestro tiempo.

Alessandro Baricco y Ezio Mauro nos explicaron durante el debate promovido por *La Repubblica* que el "pacto" entre el "pueblo" y las élites se ha roto, y no cabe esperar nada bueno de esta ruptura. El lúgubre tenor de los análisis revela la preocupación por la inversión de la posición: lo que estaba abajo ahora está arriba: una lengua pobre y una cultura aproximativa. E Internet da a todo el mundo un pasaporte para entrar en el discurso público. Mariana Mazzucato intervino para corregir esta lectura recordando cómo las grandes innovaciones, sociales y políticas, también han dependido de la tensión de "los muchos" hacia "los pocos", más que de su deferencia.

1 Russell J. Dalton, *Citizen Politics: Public Opinion and Political Parties in Advanced Industrial Democracies*, Chatham, Chatham House, 1996.

Se trata de dos lecturas diferentes de la política (y de la democracia), una más igualitaria que la otra; un ejemplo de las que han acompañado la historia política de Italia (con el miedo a los palurdos, como escribió Antonio Gramsci sobre los intelectuales liberales que hicieron la unidad nacional) y que, aunque con las debidas proporciones, han marcado el nacimiento y el declive del Partido Demócrata, un partido que tiene en su ADN una visión de casta de la relación élite-gente. Tomando ejemplo de un documental televisivo sobre la historia artística y política de la Florencia renacentista presentado por Matteo Renzi, se podría decir que hay dos ciudades que inspiran la imaginación de la política italiana: la Florencia de los Médici y la Florencia republicana. ¿Con cuál estar, a cuál defender?

Para Maquiavelo, que sufrió el exilio en la Florencia de los Médici, el conflicto entre "los pocos" y "los muchos" era el oxígeno de la libertad política y civil, a condición, sin embargo, de que unos y otros tuvieran la fuerza de equilibrarse, de que nadie ganara la carrera y ocupara la república para sí. De ahí, no la condescendencia, ni la reverencia de "los pocos", ni tampoco la revuelta anárquica de "los muchos", sino su interacción polémica (más que un pacto, se trata

en realidad de un compromiso por interés mutuo, que en última instancia es bueno para toda la ciudad). La historia de la libertad política es la historia de los intentos de construir "buenos órdenes" –lo que hoy llamaríamos una constitución escrita y un sistema de reglas democráticas compartidas–, que no nacen a instancias de oligarquías o buenas aristocracias ni se mantienen por méritos propios; si acaso, son el resultado de un poder arrebatado. Pues, leemos en los *Discursos*, son numéricamente pocos los que aman el poder y de este amor nunca están saciados.

En cambio, el mayor deseo de "los muchos" es la seguridad de una vida cotidiana tranquila, de las posesiones, de los afectos, de lo que hoy llamaríamos libertad civil y personal. Para disfrutar de esta seguridad están muy atentos al poder que ejercen "unos pocos" y no son nada sumisos; de hecho, su tensión y desconfianza hacia las élites es proverbial, y bienvenida. "Los pocos" son ciertamente indispensables para el gobierno, que debe seleccionar a unos cuantos y no puede servirse de todos al mismo tiempo; pero los que gobiernan no son los garantes de la libertad: sin control permanente, sin buenas instituciones, sin división de poderes y derechos, y luego sin una desconfianza prudente y preventiva por

parte de "los muchos" hacia su tendencia a monopolizar el poder, la libertad está perdida.

La nostalgia por las élites que saben y proveen se filtra con metódica insistencia en los debates públicos; un sentimiento de desconfianza hacia una lectura conflictiva de la política, en la convicción guicciardiana de que en la preeminencia estable de "los pocos" que saben reside la seguridad del Estado; del Estado, precisamente, no tanto de la libertad. Si la política es el arte del Estado, esta visión de las élites tiene sentido. Tiene menos sentido si también se concibe a la política como vida libre y civil, como terreno del conflicto y de la orgullosa igualdad democrática (como la diagnosticó Tocqueville durante su viaje por América), o de desconfianza preventiva hacia el poder y quienes lo detentan. Es el proceso de circulación, difusión y perturbación del poder lo que hace deseable que haya fricción y conflicto.

Al fin y al cabo, las constituciones no existen para celebrar la concordia. Las constituciones modernas se han redactado, salvo raras excepciones, al final de crisis violentas o radicales, como revoluciones y guerras (en algunos casos incluso en el transcurso de estas), por lo que eran por necesidad pactos, ya que fueron construidas por los propios protagonistas,

antiguos adversarios, y en un clima conflictivo que excluía a priori la armonía. El consenso y la concordia son ideales normativos que tienen fuerza inspiradora mientras lo permitan las tensas relaciones entre los ciudadanos, mientras las partes se teman mutuamente. Pero si es necesario subirse a grúas para llamar la atención, si es necesario invadir las zonas más exclusivas de París los fines de semana para ser escuchados, eso significa que "los muchos" no tienen suficiente poder disuasorio, que los instrumentos de representación tradicionales no bastan para corregir las condiciones de malestar de las que se quejan. Y su desorganización es un factor determinante de su debilidad. Y también es una señal de que el divorcio fue sellado de hecho por "unos pocos", cuando convirtieron los partidos en instrumentos para obtener poder y vivir de él. El daño causado por "los pocos" a las instituciones democráticas es considerable, mayor que el daño que proviene de la descomposición de "los muchos".

A esta visión de la política como escuela de conflicto y libertad pertenece un amplio y honorable grupo de escritores y líderes políticos, no solo republicanos, sino también liberales, socialistas y demócratas. Gramsci compuso páginas memorables sobre

las élites italianas que se aferraban a la clase y al conocimiento rancio para reclamar deferencia y marcar superioridad sobre poblaciones ignorantes y desconocidas para ellas. John Stuart Mill no fue menos severo que Gramsci. Estaba tan convencido de que el conflicto de ideas era la sal del progreso y la libertad que estaba dispuesto a aceptar el riesgo de tensiones desordenadas e incluso violentas. Pensaba que cuestionar las visiones aceptadas, incluso desplumar lo verdadero si y cuando lo verdadero se plantea como dogma, era como poner freno a los privilegios y a la propensión de las clases dominantes a aferrarse al poder el mayor tiempo posible.

En su discurso antes mencionado, Mazzucato escribió que la dinámica social y democrática generada por la tensión entre "los pocos" y "los muchos" es algo bueno, no una molestia; y utilizó la historia clásica para confirmar su argumento, repitiendo que las repúblicas adquieren y preservan las libertades mediante el espíritu de rebelión. Porque las élites tienden a atraerse y a formar una clase. Se olfatean mutuamente y se ayudan, como hemos dicho antes. Ahí radica su fuerza organizativa, a diferencia de "los muchos", que están dispersos. En este divorcio, y sobre todo en el desmantelamiento de las fuerzas

organizadas que mantenían a "los pocos" y a "los muchos" en una tensión mutua que los unía en un mismo destino, está el problema de nuestro tiempo; el que ha alimentado el resentimiento de quienes se sienten excluidos, que ven en la vergonzosa brecha de sueldos y salarios una bofetada a la declaración de igualdad escrita en la Constitución.

La democracia no tolera la consolidación de las clases. Y la sacudida conflictiva es algo bueno, un baño de realidad. Puede no gustar la aproximación cultural, la caída del estilo y la gramática incierta de "los muchos", pero también hay que contar la humillación de la escuela pública y el derrocamiento de los partidos como factores determinantes, de los que son responsables los mismos, "los pocos", que han hecho creer que conocen y saben hacer, que han insistido hasta la náusea en proponer una democracia minimalista y una concepción de la estabilidad como "gobernabilidad".

Para un gobierno como el democrático, escribió Bobbio, el proceso de transformación es una condición natural; la nostalgia no arraiga en él porque no es en absoluto seguro que lo bueno esté en el pasado y no también delante de nosotros.

## República y conflicto

Dicho esto, existe, sin embargo, una diferencia entre demócratas y republicanos en la forma de entender el conflicto y su positividad. Lo hemos mencionado anteriormente y ahora volvemos a ello.

Maquiavelo explicó la positividad del conflicto por el poder de hacer leyes e imponer obediencia con un argumento que se ha convertido en el ABC de la ciencia política: el poder es vertical, o mejor dicho, su organización lo es, porque supone no tanto la circulación (que todos puedan gobernar y ser gobernados a su vez, como leemos en la *Política* de Aristóteles), sino la selección. La selección da lugar a que algunas personas gobiernen la ciudad directamente y todas las demás indirectamente; el ejercicio del poder requiere verticalidad y las sociedades son más o menos libres y tumultuosas según el sistema de selección y su control. En esencia, la separación entre "muchos" y "pocos" no es ni debe ser

nunca de castas: es o debe ser una separación funcional de gobierno, es decir, política.

En el caso de las democracias, esta separación funciona así: las elecciones distinguen y mantienen en relación con "los pocos" y "los muchos". Los que desean el poder son una minoría que tiene la oportunidad de emerger, mostrarse y ser seleccionada. El poder no es una entidad abstracta, sino una posibilidad real de hacer que sucedan cosas –tomar decisiones que afectan a la vida de las personas de forma directa y continua–, que Platón fue de los primeros en asociar con un deseo casi erótico. A algunos, según Maquiavelo, les mueve un ansia de poder casi sobrehumana. Podríamos decir: afortunadamente para nosotros, estos codiciosos del poder son pocos y todos los demás, los ciudadanos de a pie, quieren algo muy sencillo, pero muy difícil de conseguir, que esté claro para todos, incluso para los que no tienen una gran formación o una gran habilidad. Con la sabiduría que da la vida cotidiana, sabemos que queremos vivir en la tranquilidad de nuestras legítimas posesiones, y también que lo que deseamos o planeamos pueda suceder, que el bienestar que nos llega de nuestro trabajo y nuestro ingenio esté seguro, no sujeto a la arbitrariedad de

merodeadores o políticos corruptos. Así pues, "los muchos" tienen un deseo de tranquilidad y libertad, mientras que "los pocos" tienen otro deseo, el de obligar a los demás a hacer lo que de otro modo no harían. Dos deseos cultivados por dos grupos diferentes: esta es la premisa de la buena república. Y es así porque del deseo de tranquilidad y libertad de "los muchos", de su deseo de no ser dominados, depende su voluntad de actuar políticamente y, para hacer efectiva su acción, se construyen medios que limitan el poder ejercido por "los pocos", es decir, un orden constitucional.

Como he dicho antes, la confianza limitada y, de hecho, la desconfianza preventiva sistemática hacia los que ejercen el poder es nuestra salvación: gracias a ella, nunca nos dejamos hechizar completamente por las palabras de los que quieren nuestro consentimiento; sentimos mientras votamos, cuando elegimos a la Sra. A en lugar del Sr. B, cuando decimos: "¡Oh, qué buen retórico!", sentimos en nuestro corazón que existe un elemento de manipulación previsible; conocemos el juego del poder, sabemos que quienes tienen ansias de poder utilizarán todos los medios a su alcance que les permita la ley; conservamos la libertad de no confiar nunca plenamente,

de exigir saber lo que hacen los elegidos, y de denunciar y desafiar.

Lo extraordinario de este juego de partidos es que todos –"los pocos" y "los muchos"– seguimos el juego; todos sabemos lo que significa este juego, cuyas reglas y normas (escritas y no escritas) respetamos. Entre estas reglas, está el hecho bien conocido y aceptado de que quienes están movidos por el deseo de poder tenderán a querer no solo conquistarlo, sino también aferrarse a él el mayor tiempo posible. Corresponde a "los muchos" asegurarse de que el comportamiento de "los pocos" no esté dirigido únicamente a conseguir su propio bien. Por eso las constituciones y las repúblicas existen gracias a "muchos" y no a "pocos". La libertad es obra de "los muchos" no porque sean buenos o mejores, sino precisamente porque todos, "muchos" y "pocos", tienen la misma naturaleza, dijo Solón. Y nuestro deseo incontrolable de poder –propio de quienes no lo ejercen directamente– nos da la capacidad de vigilarlo y desconfiar siempre de él. Esto nos permite anticiparnos a lo que podría ocurrir y crear así las reglas del control del poder. Estas, las "buenas órdenes" o las constituciones, nunca son papeles escritos por algún sabio o por "los pocos" separados de "los

muchos". Por lo general, han sido el resultado de una lucha entre quienes tienen muchas cosas que defender y proteger y quienes tienen muy pocas cosas que proteger y defender, materialmente hablando, pero pueden defender y defenderán su oportunidad de tener otras o de tener más. Así pues, la libertad como condición de principio es para "los muchos" una libertad muy concreta: el poder de oponerse a los que tienen poder.

Las constituciones que perduran nacen de la desconfianza preventiva y estratégica. Esto también se aplica a nuestra Constitución democrática. Jugar según las reglas es posible siempre que la desconfianza funcione para el todo y sus partes. Cuando esta desconfianza se vuelve tan radical como para sugerir que ya no merece la pena jugar al juego porque es un juego perdedor, es decir, que ya no hay posibilidad de influir en el destino del propio juego, entonces el pacto constituyente se rompe. Es la puerta abierta a una situación no solo de desconexión entre "los muchos" y "los pocos" sino de una auténtica revuelta.

Mientras escribo, Chile está en llamas. Su presidente, Sebastián Piñera, ha declarado al mundo, anunciando el toque de queda y el estado de sitio,

que su país está en guerra: "Estamos en guerra contra un enemigo poderoso, que está dispuesto a utilizar la violencia sin límites". Un presidente declara que es presidente de un bando, señalando al otro bando como enemigo: esta es la condición visible y concreta de la ruptura del pacto entre "los pocos" y "los muchos", ruptura iniciada por los primeros y que obligó a los segundos a tomar el camino de la revuelta.

Las revoluciones se producen cuando el pueblo uno se convierte en dos y entonces uno no reconoce al otro o, más aún, ni siquiera *conoce* al otro. En este punto, ya no se plantea la cuestión de la confianza, que en cualquier caso implica interacción y exige interpretar las acciones de la otra parte para ver si son o no dignas de confianza, si son o no coherentes con las "buenas órdenes" compartidas. La desconfianza preventiva supone la confianza en la aceptación por parte de todos los competidores en la vida política de la misma gramática: en este sentido, el orden político "es lo que une a la sociedad a través de su división".[1] Pero asumir por principio que "los

1 Roberto Esposito, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Turín, Einaudi, 2020, p. xvii.

pocos" son merecedores de desconfianza únicamente por la posición que ocupan (por estar en las instituciones, por ejemplo), ya implica una alteración de la dialéctica entre "los pocos" y "los muchos".

Hay muchos casos en la actualidad que deberían hacernos reflexionar sobre esta interrupción, como dijimos al principio. Es la escisión entre los interlocutores sociales lo que debe preocuparnos, la interrupción de la relación, no la tensión entre "los pocos" y "los muchos". La apatía electoral, tan apreciada por una lectura minimalista de la democracia, tiene como inconveniente un crecimiento del poder incontrolado, porque quienes ejercen el poder tienden a ser votados por sus iguales, por aquellos cuyos intereses son similares a los de quienes quieren el poder y lo ejercen.

Está claro que cuando las constituciones y sus normas parecen o incluso se convierten en prendas que ya no se ajustan al cuerpo que las lleva, entonces ya no son constituciones y normas, son simplemente ficciones y estratagemas astutas. La ruptura de la confianza respecto de la misma gramática es un asunto muy grave. La confianza no debe confundirse con la fe: la confianza no significa adhesión y coincidencia de mente y espíritu; presupone una cierta

distancia, pero también conocimiento e inspección mutuos: los votantes queremos saber qué proponen los candidatos y luego queremos poder juzgarlos por lo que hacen o dejan de hacer, y para ello necesitamos un sistema de información que haga bien su trabajo. Todo esto es un sistema que sostiene la confianza; una relación que quiere distancia, nunca identificación; que quiere duda y desconfianza preventiva, nunca fe. Cuando la representación democrática funciona, no pedimos ser uno con quienes nos representan (como querrían los líderes populistas), sino que nos situamos a cierta distancia para ver, juzgar y criticar mejor.

Desde su construcción en el siglo XVIII, la representación política ha tenido como objetivo no tanto o no simplemente mantener al pueblo fuera del palacio de decisiones, sino garantizar que los que están fuera puedan imaginarse participando junto con los que están dentro, puedan controlar siempre sus acciones y tengan siempre la oportunidad de quitarles la confianza. Esta distancia es el espacio del juego a través del cual se construye la democracia contemporánea. Es el lugar donde toma forma la relación de conflicto entre "los muchos" y "los pocos".

# La ambición democrática

Puedo así concluir sobre la cuestión de la diferencia entre una visión republicana y una visión democrática de la relación entre "muchos" y "pocos". Si por "república" entendemos la concepción sociopolítica de la tradición clásica y humanista, basada en la separación del pueblo en dos partes, como si fueran dos cuerpos (patricios y plebeyos) a los que se pertenece o no se pertenece, podemos afirmar sin temor a equivocarnos que esta lógica no es una lógica democrática. La lógica que sustenta el orden político democrático es individualista e igualitaria. Se trata de una diferencia nada desdeñable, que hoy tendemos a pasar por alto o a confundir porque las nuestras son, a todos los efectos, repúblicas democráticas: es decir, la república se ha convertido en el nombre de un orden al que da cuerpo la democracia. Hoy, cuando hablamos de "muchos" y "pocos", no hablamos de muchos y pocos en sentido político, porque

*todos* somos ciudadanos iguales y electores idénticos; más bien, hablamos de una distinción que surge cuando ejercemos nuestro derecho al voto, es decir, cuando formamos ese partido que se ocupará de las instituciones. Además, hablamos de "muchos" y "pocos" cuando nos referimos a la identidad o a las relaciones sociales, culturales, económicas, los lugares donde se construyen y se ven las diferencias. Y sin embargo, como ciudadanos democráticos no podemos admitir una distinción entre "muchos" y "pocos", ya que no entramos en el Estado enmarcados en categorías o grupos.

La democracia ha mantenido una característica invariable en su fundamento desde la época clásica. Desde los tiempos de Solón y Clístenes hasta los de nuestros conciudadanos, la democracia ha tenido la ambición de incluir a todos y unir al pueblo en una colectividad de iguales por la ley y con la ley, iguales en el poder de darse leyes a sí mismos. "*Demos*", escribió Josiah Ober, "tenía originalmente un significado ideológico, no neutro",[1] y los aristócratas nunca dejaron de desafiar la "ideología democrática" y

1 Josiah Ober, "The Original Meaning of 'Democracy'", en *Constellations*, 15, N° 1, 2008, p. 3.

determinar el destino de Atenas. Pero tuvieron que hacerlo utilizando el arma de la palabra, y por tanto a la par que los demócratas, a la caza del consenso. Sin embargo, el *demos* nunca fue concebido como compuesto por "muchos" en contraposición a "pocos": "El término *demos* se refiere a un cuerpo colectivo. A diferencia de 'monarquía' y 'oligarquía', la palabra *demokratia* no responde a la pregunta: '¿Cuántos ejercen el poder?'. La expresión griega para 'los muchos' es *hoi polloi*, pero la palabra *pollokratia* no existe en griego".[2]

La democracia es el poder de los ciudadanos de a pie, innumerables o muchos, un número no precisado, indeterminado. Su poder *no* se refería a un "cuerpo social" por contraposición a otro. Cuando los atenienses afirmaron su revolucionaria "capacidad colectiva de decidir por y en público, o de hacer que ocurriera" lo que sirviera a sus vidas, no se referían a un poder constituyente preexistente que pretendiera poseer la soberanía legítima del Estado. Los ciudadanos del *demos* no estaban "unidos en su deseo [de poder] por una ideología que les impulsara 'hasta el fondo'", es decir, a poseer todo lo que pu-

2 *Ibid.*, pp. 3-4.

dieran para sí mismos.[3] La democracia significaba *autonomía*, es decir, la capacidad de tomar decisiones por y para sí mismos, sin estar sometidos al dominio de unos pocos entre ellos (por ejemplo, los pocos ricos, que habían esclavizado a sus deudores y se aprovechaban del empobrecimiento causado por las guerras o las malas cosechas).[4] Su experiencia de sumisión fue como la fragua en la que aprendieron el valor de la libertad –libertad como no dominación, como ausencia de esclavitud–, mientras que la igualdad de poder fue su primera afirmación política de gobierno, para decidir sobre asuntos que afectaban sus vidas. Los oligarcas y los ciudadanos corrientes tenían un poder social diferente y la democracia no cambió mucho sus respectivas condiciones económicas. Sin embargo, el voto era por cabeza, y todos, pobres y ricos, acudían a la misma asamblea con igual poder de palabra (aunque de hecho fuera utilizado por muy pocos), una asamblea única que decidía sobre decretos y leyes, que también

3 *Ibid.*, p. t.

4 Al igual que los atenienses de la época de Solón, los populistas estadounidenses del siglo XIX denunciaron el endeudamiento como una "experiencia de subyugación": Margaret Canovan, *Populism*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1981, p. 22.

contaba con comisiones para revisar la constitucionalidad. Y en esa asamblea todos los varones atenienses mayores de edad tenían derecho a sentarse y votar.

El hecho extraordinariamente importante es el siguiente: cuando en el contexto democrático utilizamos palabras como "los pocos" y "los muchos", debemos evitar pensar que estamos hablando de dos grupos homogéneos y distintos de ciudadanos, como si fueran dos pueblos. En democracia, podría decirse, todos somos "los muchos", genéricamente muchos, en cuanto individuos-ciudadanos que juntos se organizan, confluyen, deciden, directamente o no, o influyen en las decisiones. Las elecciones han cambiado esta condición inclusiva de forma relativa, no absoluta, porque aunque el poder soberano "pertenece" al pueblo, este lo ejerce de forma indirecta, designa representantes para ocupar los cargos políticos más importantes y desea que siempre haya circulación de poder y mandatos cortos. Sin embargo, es innegable que las elecciones introducen una diferencia, y que hacen que la democracia sea republicana. Aunque la legitimidad reside en el voto que autoriza, es evidente que las elecciones forman o tienden a formar un grupo temporalmente sepa-

rado, una "clase política", no simples líderes o retóricos asamblearios; tienden a formar una clase que aspira a conquistar y conquista privilegios, aunque nunca traducibles en estatus por ley o por clase; sin embargo, es un partido que adquiere, frente a todos los demás ciudadanos, una distinción y una posición de preeminencia.

La lógica sigue siendo democrática, porque el representante no se apropia del poder soberano. Por supuesto, es un principio que a veces nos parece muy abstracto. Pero es un principio muy importante; y significa que la sociedad democrática, incluso cuando forma un cuerpo electivo, nunca debe estructurarse por grados de poder, como "los pocos" y "los muchos" en las repúblicas del pasado, por ejemplo la romana o la humanista. Incluso cuando es representativa, la democracia tiene y es una promesa y un principio de inclusión de todos como individuos, iguales ante la ley y con la ley, organizados de tal forma que esta igualdad de poder pueda traducirse en una capacidad efectiva de toma de decisiones.

La democracia es un orden peculiar, sin embargo, porque si bien es cierto que es el principio de igualdad el que la denota, no es menos cierto que esta condición concierne siempre y únicamente a la esfera

de la política y del derecho. La democracia no contempla la igualdad perfecta y total, no habla de igualdad de propiedad, de igualdad económica; asigna a la igualdad un significado que no es sustantivo sino procedimental y, por supuesto, jurídico y de derechos. Es esto lo que la deja expuesta al divorcio de "los pocos" que quieren y buscan obtener más poder.

La democracia es una idea muy ambiciosa, muy difícil de poner en práctica precisamente por su deseo de neutralizar el poder político de los socialmente desiguales sin hacer a todos idénticos. Persisten las diferencias, e incluso las desigualdades: salvo en casos de ostracismo, los oligarcas atenienses no fueron expropiados como clase, ni los campesinos pobres recibieron las propiedades arrebatadas a los ricos terratenientes (y los republicanos antiguos y modernos consideraban a los gracos como demócratas, es decir, como un ataque a la estabilidad de la república, precisamente porque aspiraban a una igualdad que no era la tradicional romana). La ambición democrática vuelve en otros momentos cruciales, y se manifiesta por ejemplo en el artículo 3 de la Constitución italiana, que presume de ciudadanos y ciudadanas diferentes en tantas cosas, incluso desiguales en tantas cosas, pero encomienda

a la República velar porque esas diversidades (mencionadas una por una) no se traduzcan en desigualdades de dignidad política ni den a unos más poder que a otros o sobre otros.

La ambición de la democracia es promover y mantener la igualdad política y jurídica: es la esfera colectiva de la política el mundo artificial de ciudadanos iguales que es peculiar de la democracia. Igualdad en el poder de hablar en la asamblea y en público, de participar en la vida política y de impugnar a partir de una condición social que no es necesariamente idéntica o igual: se trata de una apuesta considerable, contra la que muchos han hecho críticas explícitas e incluso despiadadas. En *La cuestión judía* (1843), Marx denunció esta ambición, denunció la idea de que puede haber una esfera de libertad política, una identidad de ciudadanía, como una prestidigitación o un engaño: una invitación, según él, a poner entre paréntesis nuestra desigualdad social, la real y material, y crear una igualdad abstracta, de poder político y jurídico; con el resultado de que, al final, estaremos tan convencidos del poder superior de nuestra igualdad como ciudadanos que ya no nos preocuparemos de la desigualdad como hombres y mujeres, como si fuera una cuestión de suerte

o de naturaleza. Marx no tenía razón al denigrar la dimensión abstracta y generalista de la ciudadanía, pero sí al subrayar el problema creado por la ambición democrática.

## El buen conflicto

Y de hecho, la historia moderna de la democracia ha estado marcada precisamente por la dialéctica entre dos posiciones: *el partido de la igualdad sustantiva y el partido de la igualdad política*. Ahora bien, mientras la sociedad esté marcada por una prosperidad generalizada y mientras no existan desigualdades fuertes, numerosas y visibles, los dos partidos se cruzan, se apoyan mutuamente. Porque ciertamente necesitamos la igualdad social, pero sin tener que volvernos absolutistas: el reformismo socialista democrático, los programas públicos de apoyo a los derechos sociales, registraron el compromiso entre las dos concepciones de la igualdad. Fue la época de la reconstrucción de posguerra para todos los países europeos y también para Estados Unidos, que participó en la reconstrucción tanto económica como política y aumentó y extendió el bienestar social de sus ciudadanos. Este era el pro-

yecto sostenido por el oxímoron "socialismo liberal", tan querido por nuestros mayores.

Todo el peligro de nuestro tiempo está contenido en el divorcio de estos dos partidos, lo que supone un divorcio entre los que piensan que basta con una democracia minimalista (elecciones libres) y los que piensan que sin atacar las desigualdades económicas y sociales, es decir, sin ocuparse de las condiciones por las que los ciudadanos forman sus capacidades para funcionar provechosamente en su vida social, la democracia se convierte en una pura ficción.

La politóloga estadounidense Theda Skocpol demostró hace más de una década con una minuciosa investigación los efectos de la creciente desigualdad económica sobre la democracia política. Desde entonces, se ha sucedido una impresionante cantidad de volúmenes y artículos periodísticos que confirman el inexorable crecimiento de una oligarquía cada vez más libre para influir en las leyes (pagando a los partidos y las campañas electorales, siendo propietaria de medios televisivos y digitales) con, en contrapartida, una gran parte de la población que favorece indirectamente esa libertad oligárquica retirándose del juego político o, como ha demostrado más recientemente Nonna Mayer, volviendo a entrar

en él para favorecer al bando más xenófobo y nacionalista.[1] Con un rodeo teórico el sector oligárquico desplaza la atención de "los muchos" a otros "muchos" (inmigrantes, nacionales y no nacionales), eligiendo cuidadosamente no mencionar nunca a "los pocos" económicos y sociales, sino solo a "los pocos" políticos pertenecientes al *establishment*, pero no a la clase.

Precisamente para que la democracia no parezca una palabra muerta, una ficción o una estafa, es imprescindible ocuparse de las *condiciones sociales de la libertad política*, como lo es negarse a pensar que la democracia formal y la de fondo son dos cosas diferentes y que la segunda o la primera son lo real: las reglas son la sustancia. Lo importante es que sean utilizadas correctamente y sin trampas (pero contra los tramposos el código penal viene al rescate), por el mayor número de ciudadanos. El propósito de esto no es superar o resolver o poner fin de una vez por todas al conflicto con las fuerzas que se oponen

1 Theda Skocpol (ed.), "American Democracy in an Age of Rising Inequality", en *Perspectives on Politics*, vol. 2, N° 4, 2004, pp. 651-666; Nonna Mayer, "The Radical Right in France", en Jens Rydgren (ed.), *The Oxford Handbook of the Radical Right*, Oxford, Oxford University Press, 2018, pp. 433-451.

a la igualdad política y a la consideración social; el propósito es, por el contrario, mantener el conflicto siempre abierto. De hecho, el conflicto democrático no es, ni puede ser nunca, de suma cero: en cuanto una de las partes lo gana todo, se impone sin freno a la oposición e incluso bloquea preventivamente su capacidad de impugnación, la democracia se ve gravemente afectada. Por el contrario, está viva y coleando en la medida en que la dialéctica política continúa abiertamente como una continua lucha de reajuste entre quienes desearían acumular el máximo de poder y quienes desearían dispersarlo. En relación con la democracia, el conflicto entre "los pocos" y "los muchos" está, después de todo, aquí. Y es vital.

Es un conflicto vital porque pone al desnudo el riesgo al que se enfrenta la ambición democrática: el de un divorcio de "los pocos" poderosos que, habiendo llegado a tal desigualdad de condiciones de vida, consideran insoportable tener que respirar el mismo aire que aquellos a los que ahora ven como inferiores, seres hechos de una sustancia "bestial" y diferentes en todo, como Vico hizo decir a Solón. El absentismo electoral predicado a quienes en realidad solo tienen los números como fuerza política última es, pues, una jugada retórica astuta y taimada; como

lo es el elogio del mérito cuando se disocia de la atención a las condiciones sociales y culturales en las que y a partir de las cuales se forman las aptitudes para competir; como lo es, por último, atribuir a la mala suerte y al azar lo que a todos los efectos es una construcción social realizada a lo largo de generaciones, producto de las opciones de una clase de ciudadanos que se siente privilegiada e impermeable al control democrático. Para oponerse a esta retórica de la reacción de "los pocos" contra "los muchos", a "los muchos" les queda la antigua regla de participar en masa, de no quedarse fuera del juego, porque solo con su fuerza –la temida fuerza del número– son capaces de desafiar y acortar la distancia que separa los principios proclamados de la condición real en la que operan (el movimiento de la Sardina, que surgió mientras se imprimía este libro sobre el conflicto, reactivó esta conciencia básica). Después de veinticinco siglos, el desafío a la democracia sigue viniendo de la oligarquía.

Este libro se terminó de imprimir
en abril de 2023 en La Imprenta Ya,
Estados Unidos 1061, Florida Oeste, 1602,
provincia de Buenos Aires.

El siglo XXI está jalonado por una serie ininterrumpida de manifestaciones populares que han llevado el descontento generalizado a las calles: la Primavera Árabe, Occupy Wall Street, los indignados, los chalecos amarillos, las protestas climáticas, los levantamientos en Chile, Hong Kong y Líbano.

Lo que estamos presenciando es un conflicto nuevo en comparación con el representado y organizado por partidos y sindicatos: un conflicto entre unos pocos y muchos, [sigue en la solapa posterior]

katz www.katzeditores.com

isbn 978-84-15917-68-7

9 788415 917687