



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Comunicación, Verdad y Democracia. Dinámicas
Político-epistémicas en el Horizonte Digital**

D. Gonzalo Lucas Gallego

2019

UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN
FILOSOFÍA

Tesis doctoral

**Comunicación, Verdad y Democracia. Dinámicas
político-epistémicas en el horizonte digital**

Director y tutor

Dr. Eugenio Moya Cantero

Doctorando

Gonzalo Lucas Gallego

*A mis padres, sin cuyo apoyo prácticamente
nada hubiera sido posible.*

*A Yequelia, por su paciencia,
por su fe infinitas.*

*A R., M. y O., por su compañía en la soledad
del trayecto.*

ÍNDICE

| | |
|--|----|
| INTRODUCCIÓN | 5 |
| MOTIVACIÓN Y PLANTEAMIENTO | 5 |
| OBJETIVOS | 8 |
| UN APUNTE METODOLÓGICO | 9 |
| | |
| I. HANNAH ARENDT Y LA POSIBILIDAD DE LA(S) VERDAD(ES) DEMOCRÁTICA(S) | 11 |
| I.1. FILOSOFÍA Y POLÍTICA: APUNTES | |
| SOBRE UN DESENCUENTRO..... | 12 |
| I.1.1. POLÍTICA, HISTORIA Y CONTINGENCIA | 12 |
| I.1.2. LA <i>POLIS</i> ARENDTIANA: ACCIÓN, LIBERTAD, PLURALIDAD | 18 |
| I.1.3. UNA CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA: LA FRACTURA DEL <i>LOGOS</i> | 33 |
| I.2. SÓCRATES Y PLATÓN: LA VERDAD COMPARTIDA ... | 41 |
| I.2.1. SÓCRATES CIUDADANO..... | 41 |
| I.2.2. KANT: EL JUICIO COMO PRÁCTICA DEMOCRÁTICA | 46 |
| | |
| II. LA <i>PARRESÍA</i> O LA NECESIDAD DE LA VERDAD PARA LA DEMOCRACIA | 70 |
| II.1. CRÍTICA, VERDAD Y LIBERTAD: FOUCAULT Y LA HERENCIA ILUSTRADA | 71 |
| II.2. <i>PARRESÍA</i> Y DEMOCRACIA..... | 85 |

| | |
|---|------------|
| II.3. LOS PELIGROS DE UNA DEMOCRACIA SIN VERDAD: FOUCAULT ANTE LA DEMOCRACIA POSTPERICLEANA | 97 |
| II.4. CRÍTICA Y DEMOCRACIA: LA ÉTICA COMO POLÍTICA..... | 107 |
| III. CONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA: EN BUSCA DE LA CONCILIACIÓN..... | 118 |
| III. 1. <i>PROTÁGORAS</i> : LA COMPETENCIA DEL <i>DEMOS</i> | 119 |
| III. 2. EL DESAFÍO EPISTOCRÁTICO | 130 |
| III. 3. LAS PROPIEDADES EPISTÉMICAS DE LA DEMOCRACIA: ALGUNAS ESCENAS SELECCIONADAS | 143 |
| III. 3.1. LA DEMOCRACIA EPISTÉMICA ATENIENSE..... | 143 |
| III. 3. 2. ARISTÓTELES Y LA SABIDURÍA DE LA MULTITUD | 147 |
| III. 3. 3. EL PRAGMATISMO COMO BÚSQUEDA DEMOCRÁTICA DE LA VERDAD..... | 153 |
| III. 3. 4. LAS CRÍTICAS FEMINISTAS A LA EPISTEMOLOGÍA | 167 |
| III. 4. AGREGACIÓN Y DELIBERACIÓN EN LA DEMOCRACIA EPISTÉMICA..... | 174 |
| III. 4. 1. LA DEMOCRACIA COMO AGREGACIÓN DE PREFERENCIAS | 176 |
| III. 4. 2. LA DELIBERACIÓN DEMOCRÁTICA | 181 |

| | |
|--|------------|
| IV. FORMAS DEMOCRÁTICAS Y ESPACIOS DE CONOCIMIENTO EN TIEMPOS DIGITALES .. | 195 |
| IV. 1. LA REPRESENTACIÓN DEMOCRÁTICA: | |
| ¿METAMORFOSIS U OCASO?..... | 196 |
| IV. 1. 1. DEMOCRACIA Y GOBIERNO REPRESENTATIVO | 196 |
| IV. 1. 2. FENOMENOLOGÍA DE UNA CRISIS | 203 |
| IV. 1. 3. DESAFECCIÓN Y REPOLITIZACIÓN..... | 213 |
| IV. 2. REDES, POLÍTICA, CONOCIMIENTO: NUEVOS ESCENARIOS DE EXPERIMENTACIÓN | 225 |
| IV. 2. 1. DEVENIRES TECNOLÓGICOS: MÁS ALLÁ DE UTOPIÁS Y DISTOPÍAS DIGITALES..... | 225 |
| IV. 2. 2. UNA ONTOLOGÍA DE LAS REDES..... | 234 |
| IV. 2. 3. INTERNET Y LA SOCIALIZACIÓN DE LA CULTURA <i>HACKER</i> | 238 |
| IV. 2. 4. LA PRODUCCIÓN COGNITIVA COMO PRÁCTICA COLECTIVA: A VUELTAS CON LA DEMOCRACIA EPISTÉMICA..... | 246 |
| IV. 2. 5. LA(S) RED(ES): ESPACIO(S) DE EMANCIPACIÓN POLÍTICA Y COMUNICATIVA..... | 259 |
| IV. 2. 6. LAS EMERGENCIAS <i>TECNOPOLÍTICAS</i> COMO PRÁCTICAS DEMOCRÁTICAS..... | 264 |
| IV. 2. 7. LAS MULTITUDES CONECTADAS Y EL DESAFÍO A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA | 275 |
| CONCLUSIONES..... | 307 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 316 |

INTRODUCCIÓN

MOTIVACIÓN Y PLANTEAMIENTO

La presente tesis surge de una cierta perplejidad al lanzar una mirada, ni siquiera muy profunda, hacia la realidad cotidiana. Ahí reside, nos recuerda Arendt, el origen de la filosofía, en el *thaumadzein*, en el asombro ante lo que es tal como es. Esa extrañeza, en este caso, puede descomponerse en interrogantes cuya respuesta quizás solo intuimos: ¿Cómo es posible que en esta sociedad a la que, no sin cierta arrogancia, se ha calificado “sociedad del conocimiento”, la producción del mismo se encuentre cada vez más alejada de la ciudadanía e incluso, no pocas veces, se realice de espaldas a ella?, ¿cómo, también, explicarnos que el aumento de las posibilidades para la interlocución social se ha acompañado de una creciente “sordera” institucional?, ¿cómo puede ser que las representaciones que emanan de tales instituciones sean cada vez *menos representativas*?, ¿por qué nos rebelamos cuando se conculca un derecho civil o social –bien es cierto que según a quién y dónde nuestro malestar puede variar al compás– y asistimos impasibles a la privatización de la(s) verdad(es) que, queramos o no, nos gobierna(n)? Todas estas preguntas convergen en el tema del que se ocupa este trabajo, que no es sino la interdependencia entre prácticas comunicativas, espacio democrático y ordenamiento epistémico.

Esta investigación parte del convencimiento de que la justificación de la democracia no debe remitirse al plano moral (su legitimidad reside en la igualdad reconocida de todos los miembros que componen la comunidad política) y orillar los argumentos epistémicos que amplían el alcance de su legitimidad. No se trata de priorizar sino de revelar su complementariedad. A nuestro parecer, renunciar a ello es una concesión excesiva. La democracia merece ser reclamada no solo porque su principio rector se basa en el trato justo e igualitario, lo merece porque es capaz de solucionar de mejor forma los problemas a los que se enfrenta una determinada sociedad, en definitiva, por la calidad de las decisiones que produce.

A partir de aquí, proponemos un análisis que pretende re-ensamblar lo que habitualmente aparece disgregado: conocimiento y democracia se bifurcaron en la filosofía cuando Platón, en guerra declarada con el régimen popular ateniense, afirmó que, en lo tocante a la verdad, no merece la pena hablar con la mayoría (Moya, 2015: 217). Pretendemos demostrar que la transformación política es inseparable de la transformación epistémica individual y, sobre todo, colectiva, que la posibilidad de una participación política igualitaria está íntimamente vinculada al tratamiento justo que seamos capaces de concedernos cuando interactuamos epistémicamente con nuestros semejantes. El último Foucault insistió en ello (Campillo, 2016) y, más recientemente, lo ha hecho José Medina (2013: 85-86).

Teniendo presente este planeamiento, el segundo eje sobre el que se articula el trabajo consiste en poner a prueba la hipótesis de acuerdo con la cual, en el entorno comunicativo digital, pueden identificarse ciertos espacios cuyos ordenamientos, tanto políticos como epistémicos, ambicionan materializar un ideal democrático profundo. Unos espacios que pretenden, en definitiva, que la verdad sea, como afirma Antonio Lafuente (2018), *entre todos*, es decir, abierta, pública y provisional.

El plan propuesto se estructura en cuatro apartados con diferente extensión.

Hemos realizado una primera aproximación a la cuestión principal desde la filosofía, en particular desde dos autores que dedicaron parte de su obra a tratar la relación entre verdad y política. El primer capítulo está consagrado a Hannah Arendt y en el cual hemos prestado atención a la reconstrucción del conflicto entre verdad y democracia que ella realiza a partir de los textos platónicos, conflicto que en cierto modo propone superar vinculando, a través de Sócrates y Kant, verdad y pluralidad.

El segundo capítulo está dedicado a analizar el concepto de *parresía* tal y como este es presentado por Michel Foucault en la parte final de su vida. Lo que nos interesa subrayar, con la *parresía* de fondo, es la tensión constitutiva que gobierna la relación entre verdad y democracia, cómo esta precisa del disenso para su actualización. Más allá de la distancia que los separa, existe un ámbito de reflexión común por cuanto uno y otra

Reivindican la libertad de cada ser singular ante cualquier forma de dominación o de estandarización de la existencia vivida, y cuestionan especialmente las formas de dominación y estandarización vinculadas al conocimiento, a la ciencia, a los saberes expertos. Frente a este gobierno tiránico y supuestamente armónico de los que saben, tanto Arendt como Foucault reivindican el pluralismo democrático y agónico de las opiniones en conflicto, de los sujetos activos y autopoieticos, de las diferentes experiencias vividas (Campillo, 2015: 25-26).

El tercer capítulo tiene como centro la exposición y el análisis de los principales argumentos esgrimidos para justificar la democracia desde un punto de vista epistémico. Se rescatan algunos planteamientos históricos que componen una suerte de genealogía de lo que hoy llamamos democracia epistémica para pasar a detallar, en un momento posterior, aquellas posiciones contemporáneas de acuerdo con las cuales el régimen democrático promueve y capitaliza mejor que cualquier otra alternativa la generación de procesos de inteligencia colectiva.

En el último capítulo, de mayor extensión, tratamos de proyectar el desarrollo teórico previo sobre el espacio comunicativo resultante de la aparición y socialización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Intentamos enjuiciar determinadas prácticas comunicativas, políticas y cognitivas, calibrar el alcance democrático de ciertas dinámicas participativas originadas en los nuevos entornos digitales. Igualmente, procuramos delinear las continuidades y discontinuidades existentes entre estas y aquellas propias del ámbito analógico.

OBJETIVOS

La presente tesis se propone dos objetivos principales:

- Analizar en profundidad la interrelación existente entre los ámbitos comunicativo, político y epistémico en el ordenamiento social.
- Evaluar la incidencia de las tecnologías digitales de la información y la comunicación en la reconfiguración de las relaciones que vinculan procesos comunicativos, participación democrática y producción cognitiva.

A los dos anteriores se suman otros de carácter más específico:

- Reconstruir el tratamiento que Arendt concede al binomio verdad y política a partir de Sócrates, Platón y Kant.
- Estudiar la problematización de la democracia llevada a cabo por Foucault a través de la recuperación de la noción de *parresía*.
- Exponer y fundamentar el valor epistémico de la democracia.
- Evaluar las limitaciones y problemas que presentan las propuestas de corte epistocrático.
- Analizar la crisis del sistema electoral-representativo.
- Investigar la reconfiguración de la esfera pública en los entornos digitales.
- Examinar con detalle la viabilidad de espacios digitales epistémicamente democráticos.
- Estudiar las alternativas participativas y organizativas que posibilita la red desde el enfoque *tecnopolítico*.
- Analizar las movilizaciones en red en el marco de la disfuncionalidad del modelo representativo.

UN APUNTE METODOLÓGICO

Teniendo presente que la investigación que hemos llevado a cabo posee un carácter marcadamente teórico, el trabajo se ha sustentado esencialmente en la selección, análisis y examen crítico de fuentes bibliográficas. Los textos –libros, artículos y, ocasionalmente, entrevistas– han sido el material primero del que nos hemos valido para plantear la cuestión y su posterior exposición. A partir de aquí hemos intentado reconstruir y relacionar los planteamientos y argumentos que hemos considerados pertinentes a fin de elaborar nuestra propia posición.

Considerada la naturaleza del objeto de investigación, y dado que nuestro itinerario nos ha situado a menudo en un espacio disciplinario fronterizo, se imponía la adopción de un enfoque metodológico interdisciplinar. El desarrollo del trabajo nos ha exigido entablar un diálogo entre aportaciones teóricas procedentes de disciplinas diversas: filosofía, estudios comunicativos, epistemología y teoría política son áreas de conocimiento que precisan ser integradas en el análisis de un fenómeno inabordable desde un perspectiva autónoma.

La interdisciplinariedad ha tenido por objeto, en nuestro caso, evitar la mirada reduccionista. Cuando se trata de abordar fenómenos complejos, interferidos por procesos diversos y heterogéneos, es imprescindible eludir la tentación determinista. Debemos exigir que la complejidad de nuestras categorías estén a la altura de la complejidad de la realidad que pretendemos abordar. Así hemos intentado aproximarnos a la relación Tecnología/Sociedad, esto es, entendiéndola como un intrincado proceso de mutua influencia. Las innovaciones tecnológicas creadas y desarrolladas en el seno de una determinada sociedad acaban por modificar la estructura misma de esa sociedad que les ha dado origen, de ahí que se hable del carácter antro-po-socio-genético de la tecnología. No obstante, conviene tener presente que cualquier tecnología nace en un concreto contexto social, económico, político y cultural que hace posible su surgimiento.

El desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación ha resultado determinante para la aparición de nuevas formas sociales. El espacio digital ha afectado

fundamentalmente al ámbito de las relaciones, al modo como los sujetos se relacionan entre sí y al modo como los sujetos se relacionan con los objetos. Todos los órdenes, en mayor o menor medida, se han visto afectados, desde la ciencia, la política o la economía hasta la propia vida cotidiana, con el surgimiento de eso que Manuel Castells llamó “sociedad red” como estructura social característica de la era de la información. A nuestro juicio, únicamente desde un enfoque metodológico pluri-inter-disciplinar, que no sofoque la complejidad sino que exacerbe su manifestación, puede acometerse el estudio de un fenómeno dinámico, multidimensional, acelerado e inacabado, en el que aparecen involucrados actores humanos y no humanos.

**I. HANNAH ARENDT Y LA POSIBILIDAD DE
LA(S) VERDAD(ES) DEMOCRÁTICA(S)**

I. 1. FILOSOFÍA Y POLÍTICA: APUNTES SOBRE UN DESENCUENTRO

“Una filosofía que concibe la verdad y la comunicación como una única cosa ha dejado de lado la proverbial torre de marfil de la mera contemplación”

Arendt, *Karl Jaspers. ¿Ciudadano del mundo?*

I. 1. 1. POLÍTICA, HISTORIA Y CONTINGENCIA

El tratamiento de la conflictiva relación entre filosofía y política es uno de los temas que atraviesa la obra arendtiana en su totalidad. El análisis de este conflicto permite un diagnóstico sobre el presente en la medida en que la crisis entre una y otra marca el momento fundacional de la tradición del pensamiento político occidental. Es desde esa imposible conciliación, sostiene Arendt, como ha sido pensada la política por toda una tradición de la que ella quiso, desde el principio, distanciarse, tal y como sostuvo ante Günter Gaus en una célebre entrevista:

Hay una suerte de hostilidad a toda política en la mayoría de los filósofos, con muy pocas excepciones. Kant es una excepción. Esta hostilidad es de extraordinaria importancia en todo este problema, pues no se trata de una cuestión personal. Está en la esencia de la cosa misma. [...] En efecto, “no quiero participar en absoluto de esa hostilidad”: yo quiero mirar a la política, por así decirlo, con ojos no enturbiados por la filosofía (Arendt, 2005a: 18).

La expresión misma de “filosofía política” le resulta sospechosa, casi ilegítima, pues pretende mostrar una afinidad donde en realidad late el conflicto. De ahí que prefiera reconocerse como “teórica política”. Restaurar la “dignidad de la política” (Birulés, 2007) pasa por reconocer su autonomía y especificidad, implica la deconstrucción de unas categorías que se han revelado estériles para la comprensión tras el hecho totalitario, exige una mira-

da depurada de toda contaminación filosófica. Este ejercicio fenomenológico lo lleva a cabo, de modo explícito, en *La condición humana* y en toda una serie de ejercicios crítico-experimentales reunidos en el volumen *Entre el pasado y el futuro*. Su afán por distinguir y aislar conceptos para destilar su genuino significado¹ constituye un supuesto metodológico que sustenta toda su producción teórica, tal y como le hizo notar su amiga Mary McCarthy al hablar de su “*hábito medieval de pensamiento*” (Arendt, 1995: 170).

En su obra Hannah Arendt crea un espacio en el que uno puede caminar con la magnífica sensación de acceder, a través de un pórtico, a un área libre pero, en buena parte, ocupada por definiciones. Muy cerca de las raíces del pensamiento de Hannah Arendt hallamos el *distinguo* (Arendt, 1995: 170).

Por medio del análisis y del aislamiento conceptuales pretende acceder nuestra autora al sedimento semántico que permanece oculto. La ausencia del complemento sintético al ejercicio analítico, no obstante, es uno de los problemas que plantea la propuesta arendtiana, tal y como han puesto de manifiesto algunos especialistas (Campillo, 2014: 185).

La tematización de la problemática relación entre filosofía y política conduce a Arendt a los orígenes de la filosofía (occidental) y a concebir la *polis* como escenario privilegiado de análisis pues ahí es donde la vida del filósofo y la del ciudadano no solo comienzan a distanciarse sino a reconocerse incompatibles. Simona Forti añade, además, que

Una obra de deconstrucción, como es la propia obra arendtiana, no puede por menos que centrarse en el lugar donde el sistema metafísico del mundo ha tenido su origen. También porque, entre las líneas del discurso inaugural de la tradición filosófica es aún posible entrever, con suficiente claridad, lo que ésta ha tenido que negar para poder edificarse (Forti, 2001:139).

La propia autora llegó a afirmar que “*el acorde fundamental nunca llega a sus oyentes con mayor fuerza ni mayor belleza que cuando por primera vez deja oír su sonido pleno en el mundo*” (Arendt,1996: 24). Pese a ello, lo negado, lo silenciado, también dio origen a otra tradición, subterránea, discontinua, oculta, marginal, manifiesta únicamente en momentos

¹ En el prefacio de *Entre el pasado y el futuro* escribe Arendt: “porque existe un elemento de experimentación en la interpretación crítica del pasado, una interpretación cuya meta es descubrir los orígenes verdaderos de los conceptos tradicionales, para destilar de ellos otra vez su espíritu original, que tan infortunadamente se evaporó de las propias palabras clave del lenguaje político –como libertad y justicia, autoridad y razón, responsabilidad y virtud, poder y gloria–, dejando atrás unas conchas vacías con las que hay que cuadrar todas las cuentas, sin tomar en consideración su realidad fenoménica subyacente” (Arendt, 1996: 21).

puntuales de la historia, y sobre la cual articulará Arendt la restauración de la experiencia política.

Sin embargo, existe otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguo y no menos acreditados por el tiempo. Cuando la ciudad-Estado ateniense llamó a su constitución una isonomía, o cuando los romanos hablaban de la *civitas* como de su forma de gobierno, pensaban en un concepto del poder y de la ley cuya esencia no se basaba en la relación mando-obediencia. Hacia estos ejemplos se volvieron los hombres de las revoluciones del siglo XVIII cuando escudriñaron los archivos de la Antigüedad y constituyeron una forma de gobierno, una república, en la que el dominio de la ley, basándose en el poder del pueblo, pondría fin al dominio del hombre sobre el hombre, al que consideraron un “gobierno adecuado para esclavos”. También ellos, desgraciadamente, continuaron hablando de obediencia: obediencia a las leyes en vez de a los hombres; pero lo que querían significar realmente era el apoyo a las leyes a las que la ciudadanía había otorgado su consentimiento (Arendt, 2015b: 105-106).

La experiencia es aquello que ha sido velado por la filosofía cuando justamente es ella el nutriente básico de toda reflexión política: “¿Cuál es el objeto de nuestro pensar? ¡La experiencia! ¡Nada más! Y si perdemos el suelo de la experiencia entonces nos encontramos con todo tipo de teorías” (Arendt, 1995: 145). Un concepto de experiencia², el reivindicado por Arendt, de raigambre fenomenológica antes que positivista (Sánchez Muñoz, 2003: 46; Birulés, 2007: 21), sobre el cual hará gravitar su crítica al modo de jerarquizar las relaciones entre *theoria* y *praxis* por la tradición hegemónica. A esa forma de abordar la experiencia, sin tamizarla, sin disciplinarla conceptualmente, “como si nadie hubiera pensado antes”, es a lo que llamó “pensar sin barandilla” (Arendt, 1995: 170), a la cual se encomendó a lo largo de todo su quehacer teórico³.

Arendt, inspirándose en Benjamin, buscó “nuevas formas de tratar con el pasado” (Arendt, 1992: 178) que le permitieran localizar aquellos momentos en los que se revelara la contingencia del fluir histórico y los conceptos iluminaran realidades distintas⁴. Esa bús-

² Sánchez Muñoz (2003) sostiene que el concepto de experiencia empleado por Arendt hace referencia a la conexión entre sujeto y mundo, de modo que no podría hablarse de experiencia como tal en un sujeto aislado, sin estar inserto en la trama o red en la que se entretienen las relaciones humanas. Remite, por tanto, incluyendo, a la pluralidad, uno de los conceptos clave del pensamiento arendtiano.

³ “El hecho de pensar la política mediante conceptos, y en consecuencia pensar que el mundo es susceptible de ser captado por conceptos, supone una voluntad de detener su devenir, y de ahí una evaluación previa del sentido de la política” (Carmona, 2018: 59).

⁴ En su ensayo sobre Benjamin escribió: “Lo que guía este pensamiento es la convicción de que aunque vivir esté sujeto a la ruina del tiempo, el proceso de decadencia es al mismo tiempo un proceso de cristalización,

queda la acomete en *La condición humana*, pero también en el ensayo *Sobre la revolución*, en un intento de rescatar fragmentos del pasado, “tesoros perdidos”, momentos efímeros en donde hizo su aparición la libertad, que es tanto como afirmar que fue puesta a salvo la autonomía de la política. Conviene precisar un aspecto que siempre ha suscitado controversia cuando se ha tratado la aproximación o el uso que Arendt ha hecho de la historia en su trabajo teórico. A menudo ha sido acusada de falta de rigor histórico, de selección discutible de las fuentes empleadas que habrían repercutido en una simplificación o idealización del objeto de estudio. Se trata de una observación especialmente invocada en referencia a la reconstrucción arendtiana del mundo griego y que ha dado pie a calificaciones como *grecofilia* o *helenocentrismo*. No obstante, reconociendo que el uso que Arendt hace de la historia no está en ocasiones exento de problemas, hemos de tener presente igualmente que la historia es para ella un campo de reflexión sobre la actualidad, que “*su objetivo no era tanto reconstruir o recuperar de manera fiel el sentido original cuanto abrir una senda para el presente*” (Straehle, 2018: 95).

Arendt arremete contra toda concepción lineal de la historia, contra todo planteamiento que entienda la historia como un proceso teleológico regido por una necesidad que trasciende el concreto actuar humano: “*La Historia es una narración [story] que tiene muchos comienzos pero ningún fin*” (Arendt, 1995: 42). La linealidad del devenir histórico se fractura cada vez que irrumpe la acción, instante en el cual tiene lugar un “nuevo inicio” en virtud del elemento de novedad que pone en juego tal acción. Pero su horizonte futuro permanecerá siempre abierto, siempre imprevisible. No puede haber ley que determine el acontecer si queremos preservar la libertad. La historia no tiene autoría, ni individual ni supra-individual, la historia, aunque “*debe su existencia a los hombres, no está “hecha” por ellos*” (Arendt, 2005b: 214). Todas las filosofías de la historia se ven obligadas a recurrir a un autor que es quien maneja los hilos de la escena –llámese éste Providencia, “mano invi-

que en las profundidades del mar, donde se hunde y se disuelve aquello que una vez tuvo vida, algunas cosas “sufren una transformación del mar” y sobreviven en nuevas formas cristalizadas que parecen inmunes a los elementos, como si sólo esperaran al pescador de perlas que un día vendrá y las llevará al mundo de los vivos, como “fragmentos de pensamiento”, como algo “rico y extraño” y tal vez como un *urphänomene* eterno” (Arendt, 1992: 191).

sible”, Naturaleza, “espíritu del mundo” o interés de clase– como respuesta a la “perplejidad mental” provocada por el hecho de que la historia sea una mera “*narración de hechos y acción en vez de tendencias, fuerzas o ideas*”⁵ (Arendt, 2005b: 214).

Para nosotros es difícil comprender que las hazañas y trabajos de los que son capaces los mortales, y que se convierten en el tema de la narración histórica, no se vean como partes de un todo o de un proceso; por el contrario, el acento está siempre en situaciones y gestos singulares. Situaciones, hazañas o acontecimientos singulares interrumpen el movimiento circular de la vida cotidiana en el mismo sentido en que la *bíosis* de los mortales interrumpe el movimiento circular de la vida biológica. El tema de la historia son estas interrupciones: en otras palabras, lo extraordinario (Arendt, 1996: 50).

Arendt se afana por identificar las discontinuidades porque en ellas resplandece, con mayor nitidez, la libertad humana, la capacidad de creación-de-mundo por medio de la acción, que es siempre plural. De algún modo, dirigir la mirada a la *polis*, como hará igualmente con Roma o en sus aproximaciones a las revoluciones modernas y los movimientos de inspiración socialista de los siglos XIX y XX, obedece a la intención, lejana de la mera recreación nostálgica, de señalar “*an ever-present possibility*”⁶ (Euben, 2002), pero sin adoptarlos como modelos a imitar en el tiempo actual⁷ porque “*cada nueva generación, cada nuevo ser humano, sin duda, en la medida en que se inserte entre el pasado infinito y un futuro infinito, debe descubrirlo de nuevo y pavimentarlo con laboriosidad*” (Arendt, 2006: 19). La *polis*, según la entiende Arendt, “*no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén*” (Arendt, 2005b: 225), de ahí que interrogarnos por la experiencia que a ella subyace es interrogarnos por nuestra contemporaneidad. La *polis* continúa interpelándonos en fun-

⁵ Para el análisis de la influencia, y sus límites, de Benjamin y Heidegger en la concepción arendtiana del tiempo histórico, así como del debate metodológico suscitado en el ámbito de la historiografía en torno al enfoque narrativo como supuesto metodológico, Forti (2001: 267-282) y Sánchez Muñoz (2003: 57-108).

⁶ En este sentido, afirma Canovan (1992: 140): “Her appeal [al pasado griego, pero también romano o cristiano] is *mediated*, not direct: it is not a matter of trying to revive ancient forms, but of using forgotten experiences as a source of enlightenment about fundamental human capacities. The recovery of these experiences provides the raw material for political reflection rather than supplying the answers themselves”.

⁷ “Por lo que respecta a la *polis* griega, lo que hace Arendt es una especulación filosófica y conceptual en un campo concreto como el de la historia, con todos los problemas que de ahí se derivan. Para ella, Grecia constituye una fuente histórica desde la que repensar el presente y desde la que hallar referentes que nos permitan acariciar y emprender alternativas en el contexto actual, pero no a la que volver o restaurar. No se trata de adaptarnos al pasado ni de hacerlo retornar sino de buscar en lo pretérito ciertas guías que inspiren y animen nuestra acción” (Straehle, 2018: 95).

ción de su “validez ejemplar”. La politóloga alemana recurre a la teoría del juicio kantiano para otorgar a determinados acontecimientos tal condición. Por medio del ejemplo opera el juicio reflexionante⁸ pues, al carecer de reglas universales que permitan la subsunción de lo particular en lo universal, este tipo de juicios procede sin la mediación de esquemas, ciñéndose a ejemplos que permitan, en su particularidad, revelar una generalidad inaprehensible de otro modo. Las posibilidades que le ofrece este planteamiento son de enorme valor para su *comprensión* de los fenómenos políticos y de la materia histórica⁹. Hemos de recordar, en este punto, su reconocimiento de la orfandad respecto a una tradición que seleccione y ordene el pasado, respecto a un corpus categorial que dé cuenta de los fenómenos políticos contemporáneos, su apuesta por un “pensar sin barandilla” (*Denken ohne Geländer*). Por todo lo anterior, Arendt dirigirá su mirada, como el pescador que rescata las perlas de las profundidades del mar para llevarlas al mundo de los vivos, hacia aquellos personajes o acontecimientos¹⁰ que, en su singularidad, resultan ejemplarmente valiosos, iluminadores (Sánchez Muñoz, 2003: 87-89).

Que aun en los tiempos más oscuros tenemos el derecho a esperar cierta iluminación, y que dicha iluminación puede provenir menos de las teorías y conceptos que de la luz incierta, titilante, a menudo débil que algunos hombres y mujeres reflejarán en sus trabajos y sus vidas bajo casi cualquier circunstancia y sobre la época que les tocó vivir en la tierra (Arendt, 1992:11).

⁸ “[el juicio reflexionante] no se funda sobre conceptos universales dados *a priori*, con anterioridad a la cosa particular o singular que debe ser juzgada, sino sobre un parecer que en principio es tan subjetivo como la sensación del sentido del gusto. Mas, a diferencia de esta última, logra liberarse de “las condiciones privadas subjetivas” y aspira, si no a la universalidad, al menos al ser compartido por todos y, en consecuencia, a la inter-subjetividad y a la generalización” (Rivera García, 2009: 102).

⁹ Véase a este respecto “Comprensión y política”, en Arendt (1995, pp. 29-46), en donde la autora argumenta a favor de la comprensión como modalidad adecuada para abordar la historia y los fenómenos políticos frente a la explicación, para la que la categoría de causalidad juega un papel esencial. A propósito de tal cuestión afirma: “El acontecimiento ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él” (Arendt, 1995: 41). Para una exposición rigurosa acerca del concepto de comprensión en Arendt y su valor metodológico para el historiador y el politólogo puede verse Sánchez Muñoz (2003: 22-31) y Birulés (2007: 27-57).

¹⁰ En este contexto hemos de ubicar la atención prestada por Arendt a autores como Lessing, Rosa Luxemburgo, Dinesen, Broch, Benjamin, Jaspers y Brecht en el volumen publicado con el título *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 1992), pero también la referencia a la *polis* en *La condición humana* (Arendt, 2005b), y a las revoluciones modernas, americana y francesa, a la Comuna parisina de 1871, a la organización de las fábricas en consejos –los soviets– en Rusia, en 1905 y 1917, y a la revolución húngara de otoño del año 56, fenómenos políticos a los que alude en *Sobre la revolución* (Arendt, 2013).

I. 1. 2. LA *POLIS* ARENDTIANA: ACCIÓN, LIBERTAD, PLURALIDAD

Antes de entrar a analizar en detalle la lectura que Arendt nos propone del texto platónico a propósito de las relaciones entre filosofía y política, creemos oportuno detenernos en la imagen que de la *polis* se traza en la obra arendtiana, fundamentalmente porque nos proporcionará la ocasión de poner en juego ciertas categorías clave desde las cuales delimitar el concepto de la política en nuestra autora.

Filosofía y política constituyeron, en último término, nos dice Arendt, respuestas distintas a la inherente fragilidad de la acción. Si nos retrotraemos hasta el origen, hasta el lugar donde las sendas del hombre de pensamiento y el hombre de acción se bifurcan, nos topamos con la experiencia de la *polis*, concretamente, con una paradoja que refleja el carácter “trágico de la cultura griega”:

La paradoja es que, por un lado, todo se veía y medía respecto del entorno de las cosas que son para siempre, mientras que, por otro, los griegos —al menos los preplatónicos— entendían que la grandeza humana residía en las proezas y en las palabras, y estaba representada por Aquiles, “el de los grandes hechos y las grandes palabras”, más bien que por el hacedor y fabricante o incluso que por el poeta y el escritor. Esta paradoja, que la grandeza se entendiera en términos de permanencia, en tanto que la grandeza humana se veía precisamente en las actividades más fútiles y menos duraderas de los hombres, obsesionó a poetas e historiadores griegos, tal como había perturbado la paz de los filósofos (Arendt, 1996: 53-54).

El anhelo de inmortalidad es el origen común de la filosofía y la política. El espíritu agonal griego consideraba que la fama (*kleos*) suponía un medio para acceder a tal condición, pues el reconocimiento de lo hecho o dicho por alguien (*praxis*) era un modo de sobrevivir a la condición mortal del hombre. Historiadores (Heródoto) y poetas (Homero) eran quienes rescataban del olvido los grandes hechos y las grandes palabras por su condición *memorable*. Precisamente por su destino mortal, el hombre requiere del recuerdo para permanecer. De ahí que afirme Arendt: “La temprana solución griega de la paradoja fue poética y no filosófica” (Arendt, 1996: 54). El registro del historiador o el canto del poeta remediaban la futilidad de la *praxis*¹¹ y de la propia vida humana. Ahora bien, Arendt ahonda en el argu-

¹¹ Las tres actividades que conforman la *vita activa*, y a cuya exégesis está dedicada buena parte de *La condición humana* (Arendt, 2005b) son: en primer término, la labor, que corresponde a los procesos biológicos del

mento para mostrar las implicaciones políticas derivadas del mismo. Para que el poeta o historiador puedan dar cuenta de las hazañas o discursos del héroe, éste ha de abandonar el recinto privado del hogar (*oikos*) y mostrarse en público, debe aparecer ante un público que pueda ser testigo y dar así testimonio de lo acontecido. No obstante, este espacio, pese a ser público, no es todavía un espacio político propiamente hablando, aunque quede ya prefigurado en aquél.

Evidentemente este ámbito en que irrumpen los emprendedores surge porque están entre iguales y cada uno de ellos puede ver y oír y admirar las gestas de todo el resto, gestas con cuyas leyendas el poeta y el narrador podrán después asegurarles la gloria para la posteridad. Contrariamente a lo que sucede en la privacidad y la familia, en el recogimiento de las cuatro paredes, aquí todo aparece a aquella luz que únicamente puede generar la publicidad, es decir, la presencia de los demás. Pero esta luz, que es la condición previa de todo aparecer efectivo, es engañosa mientras es sólo pública y no política. El espacio público de la aventura y la gran empresa desaparece tan pronto todo ha acabado, el campamento se levanta y los “héroes” [...] regresan a casa. Este espacio público sólo llega a ser político cuando se establece en una ciudad, cuando se liga a un sitio concreto que sobreviva a las gestas memorables como a los nombres de sus autores, y los transmita a la posteridad en la sucesión de las generaciones. Esta ciudad, que ofrece un lugar permanente a los mortales y a sus actos y palabras fugaces, es la polis, políticamente distinta a otros asentamientos [...] en que sólo ella se construye en torno al espacio público, la plaza del mercado, donde en adelante los libres e iguales pueden siempre encontrarse (Arendt, 1997b: 74).

En este contexto Miguel Abensour ha sostenido que Arendt “*profesa una concepción heroica de la política en la medida en que comparte una concepción política del heroísmo*” (Abensour, 2007: 119) para subrayar que el valor, o el coraje, es concebido por ella como una virtud política capital. En el héroe homérico se vislumbra ya la concepción arendtiana de la política “*ya que, de hecho, la grandiosa experiencia de las potencialidades de una*

cuerpo humano, está encaminada a la satisfacción las necesidades vitales para que pueda desarrollarse el proceso reproductivo la vida. Está destinada a repetirse indefinidamente hasta la muerte del organismo vivo. Junto a la labor, Arendt sitúa al trabajo, por medio del cual el hombre fabrica (*poiesis*) artefactos con sus propias manos, y crea un mundo artificial diferenciado de la naturaleza. Los resultados del trabajo se caracterizan por la durabilidad y objetividad pues lo propio de ellos no es ser consumidos, sino usados; su destrucción es accidental, por efecto del propio uso, pero no inherente a ellos como ocurre con los objetos de consumo. Por último, está la acción (*praxis*), única actividad que se da entre los hombres sin mediación de cosa o materia alguna; es la actividad política por antonomasia, propiamente humana. La acción se distingue de las anteriores por ser constitutivamente libre, de ahí que ocupe el lugar más alto en la jerarquía de la *vita activa*. En términos aristotélicos, la labor no tiene un fin determinado más allá de ser un medio para asegurar la subsistencia, para no interrumpir el ciclo natural de la vida; el trabajo, regido por una lógica netamente utilitarista, constituye un medio para la consecución de un fin concreto; la acción, en cambio, no contiene un fin ulterior al margen de su propia realización. Arendt distingue tres sujetos distintos en función de la actividad a desarrollar: el *animal laborans*, el *homo faber* y el ciudadano, aquel que encarna el *bios politikos*, respectivamente.

vida entre iguales ya se encontraba modélicamente en las epopeyas homéricas” (Arendt, 1997b: 75). El héroe es quien, venciendo el miedo y renunciando al confort doméstico, a la esfera donde se vela por el cumplimiento del proceso biológico, donde se reproduce y protege la vida, da un paso al frente para mostrarse en público ante sus iguales, y decirles, mediante hechos y palabras, *quién* es. Pero Abensour matiza, para evitar malentendidos, que en Arendt nos encontramos con una “*concepción sorprendentemente sobria del heroísmo*” (Abensour, 2007a: 120), pues el héroe no adquiere connotaciones suprahumanas o semidivinas¹², “*no requiere cualidades heroicas; en su origen la palabra “héroe”, es decir, en Homero, no era más que un nombre que se daba a todo hombre libre que participaba en la empresa troyana y sobre el cual podía contarse una historia*” (Arendt, 2005b: 215). Si con lo anterior pretende Abensour argumentar la razón de ser de su afirmación acerca de la concepción heroica de la política en Arendt, el hecho de que el héroe venga determinado por la acción que emprende, que sea reconocible como tal porque actúa, porque se hace presente, porque se revela en un mundo plural, indica el carácter político del heroísmo que Abensour detecta en nuestra autora. El héroe arendtiano¹³ no se distancia de los demás, entre uno y otros no media un abismo, sino que mostrándose diferente ante ellos, los reconoce, no obstante, como iguales.

La insistencia en el carácter político del heroísmo significa que éste se desarrolla y se manifiesta en los límites de la condición humana.[...]. Este heroísmo surge en el seno, en el corazón de una experiencia política específica, de una experiencia de libertad que lleva por nombre la ciudad. [...]. El héroe se revela a sí mismo y a los demás como el actor político por excelencia, como el ser que actúa en el sentido más elevado del término en el marco de la *polis* y *para-la-polis*. En lugar de alzarse *hypsípolis*, por encima de la ciudad y fatalmente contra ella, el héroe, tal y como lo concibe H. Arendt, intenta inscribirse en el seno de la ciudad (Abensour, 2007a: 123).

¹² Resulta revelador hasta qué punto Arendt sustrae, del concepto de valor, todo contenido épico, restringiéndolo exclusivamente al contexto civil cuando escribe: “Valor es una palabra grande, y no me refiero al que desea la aventura y que con gusto arriesga la vida para poder sentirse vivo de ese modo tan total e intenso que sólo se puede experimentar ante el peligro y la muerte. [...] El valor, al que, con todo, consideramos indispensable para la acción política, [...], no recompensa nuestro sentido individual de la vitalidad, sino que lo exige de nosotros la naturaleza misma del ámbito público” (Arendt, 1996: 168).

¹³ A este respecto, puede leerse en *La condición humana*: “La connotación de valor, que para nosotros es cualidad indispensable del héroe, se hallaba ya en la voluntad de actuar y hablar, de insertar el propio yo en el mundo y comenzar una historia personal. Y este valor no está necesaria o incluso primordialmente relacionado con la voluntad de sufrir las consecuencias; valor e incluso audacia se encuentran ya presentes al abandonar el lugar oculto y privado y mostrar quién es uno, al revelar y exponer el propio yo” (Arendt, 2005b: 215).

La *polis*, como organización política, surge como respuesta a la paradoja antes señalada, según la cual lo más elevado de que era capaz el hombre, aquello por lo cual lograba trascender su condición natural, protagonizar hechos y articular palabras, estaba marcado por su fatal fugacidad, por la imposibilidad de su permanencia. La solución, que primero fue poética, devino política, en el tránsito de un espacio público a otro propiamente político. Arendt cita a Pericles, quien, en la Oración Fúnebre, aseguró que la *polis* estaba destinada a garantizar el recuerdo de la grandeza de las acciones humanas sin que para ello fuera necesaria la existencia de un Homero que las elogiara y perpetuara poéticamente (Arendt, 1996: 81; 1997b: 75; 2005b: 224). La *polis* fue el remedio griego, prefilosófico, a la fragilidad de la acción. Su fundación hace posible el establecimiento, por un lado, de un espacio, estable y restringido, donde el hombre puede distinguirse, adquirir “fama inmortal”, lograda en virtud de sus palabras y actos, sin tener para ello que abandonar el hogar y embarcarse en gestas bélicas, pero, por otro, la *polis* constituyó, también, un cuerpo político encargado de velar por el recuerdo de los hombres y acontecimientos memorables, como depositario de la inmortalidad de quienes han alcanzado la gloria cívica¹⁴. El cambio de escenario, del bélico al cívico, trajo consigo un mayor peso del discurso sobre la acción, la hazaña, como medio para lograr distinción, resultado de lo cual la *isegoría* aparece como el concepto clave para comprender la transformación de la experiencia política que supuso la ciudad: “La actividad más importante para el ser-libre se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre” (Arendt 1997b: 76). El sujeto de la acción se ve, igualmente, transformado: el héroe homérico deviene ciudadano. El sentido fuerte del espíritu agonal se atenúa en favor de un sentido simbólico del mismo, la competición bélica es,

¹⁴ Metafóricamente, nos dice Arendt, es como si la ciudad surgiera tras el levantamiento del campamento militar, pues es en el escenario bélico en donde originariamente el hombre tenía la oportunidad de adquirir fama. La *polis* aparece ante la necesidad de prolongar indefinidamente el espacio donde poder immortalizarse e impedir su disolución una vez acabada la guerra (Arendt, 1997b: 75; 2014: 224). Jean-Pierre Vernant subraya también esta continuidad, a partir de la dimensión agonística, entre lo bélico y lo político: “Y la política, a su vez, adopta también forma de *ágon*: una justa oratoria, un combate de argumentos, cuyo teatro es el *ágora*, plaza pública lugar de reuniones, antes de ser un mercado. Los que se enfrentan con palabras, los que contraponen discursos, forman en esta sociedad jerarquizada un grupo de iguales. Como Hesíodo lo hará notar, toda rivalidad, toda *eris*, supone relaciones de igualdad: la concurrencia no puede darse jamás si no es entre iguales. Este espíritu igualitario, en el seno mismo de una concepción agonística de la vida social, es uno de los rasgos que caracterizan la mentalidad de la aristocracia guerrera de Grecia y contribuye a dar a la noción del poder un nuevo contenido. La *arkhé* no podía ser ya la propiedad exclusiva de un individuo cualquiera; el Estado es, precisamente, el que se ha despojado de todo carácter privado, particular; el que, escapando a la incumbencia de los *gene*, aparece ya entonces como asunto de todos” (Vernant, 2015: 59).

ahora, retórica (Sánchez Muñoz, 2003: 202-206). El carácter individualista que pudiera derivarse del concepto de acción en el contexto homérico queda disipado al conectarla, en el ámbito de la comunidad política, con la categoría de pluralidad¹⁵, como también, por excluir del espacio de la acción, todo fenómeno de violencia (Canovan, 1992: 140). El carácter agonal y conflictivo, así como el afán de sobresalir sobre los demás marcan las continuidades entre la época homérica y la democracia ateniense, pero en cambio, en el espacio democrático la confrontación rehúsa el empleo de la violencia física, se limita a un intercambio de palabras (Straehle, 2018: 84).

La polis proporciona el modelo de una forma política que se centraba en el espacio, donde ser político significaba lo mismo que salir de uno mismo y de la esfera doméstica, del *oikos*, para ir al encuentro de sus pares. Este espacio, por eso, tan sólo era específicamente político en la medida en que se construía sobre la pluralidad de los ciudadanos y daba acogida a una multiplicidad de perspectivas, a menudo en conflicto. El ágora aparecía entonces como el espacio propio de la política, un espacio común del que nadie se puede apropiar o adueñar (Straehle, 2018: 86).

Arendt parece decirnos que entre el reconocimiento de que son muchos y no uno quienes habitan el mundo y que las relaciones, que entre ellos se establezcan en ese espacio, deben quedar a salvo de toda posible coacción surge la posibilidad de la política. El escenario resultante es inevitablemente frágil, pues en él se ha de mantener el precario equilibrio entre dos principios en apariencia contradictorios y que Arendt hace confluir en el concepto de pluralidad: igualdad y distinción.

La pluralidad humana, básica condición tanto de la acción como del discurso, tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos, es decir, cada ser humano diferenciado de cualquier otro que exista, haya existido o existirá, no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. Signos y sonidos bastarían para comunicar las necesidades inmediatas e idénticas. (Arendt, 2005b: 205).

Por medio del discurso (*lexis*), o de la acción discursiva¹⁶, el hombre se introduce en el mundo, separándose de la realidad natural de la que, en definitiva, forma parte, y, distinguiéndose de sus semejantes, apareciendo como un ser único con una identidad singular,

¹⁵ “Esta pluralidad es específicamente la condición —no sólo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*— de toda vida política” Arendt, 2005b: 35).

¹⁶ Arendt sostiene que cualquier acción que no revele un *quién* carece de significado (Arendt, 2005b: 210).

revelando un *quién*. Una identidad, es pertinente matizarlo, que no puede dejar de ser precaria, alejada de cualquier sustancialismo evocado por la idea de sujeto tal y como ha sido tematizada por la metafísica, porque, a la postre, tal identidad se irá forjando en el encuentro con los otros, en donde uno no es autor sino, a un tiempo, actor y paciente (Arendt, 2005b: 213). Pero el discurso mismo sirve también para suturar la distancia que media entre él y sus semejantes, para evitar la cosificación que pudiera originar una relación de dominio, pues es distinción y no alteridad, como ocurre cuando hablamos de objetos, lo propio de la condición plural del hombre: *“En el hombre, la alteridad que comparte con todo lo que es, y la distinción, que comparte con todo lo vivo, se convierte en unicidad, y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de los seres únicos”* (Arendt, 2005b: 206). Actuar, según el planteamiento arendtiano, siempre es interactuar. La comunidad política se constituye como comunidad comunicativa, en tanto la vinculación mutua reconocida por los miembros que la forman está basada en el discurso¹⁷. La pluralidad supone que el ser humano se distingue *entre* otros, pero no se afirma *sobre* ellos. Como acertadamente ha sostenido Seyla Benhabib (1996: 8), *“socialización e individuación son las dos caras de una misma moneda”*. El proceso de socialización desencadena una dinámica especular por la cual la comunidad muestra al nuevo miembro cuáles son la lengua y las acciones propias de la forma de vida adoptada por ella. Complementariamente, el recién llegado será considerado adulto cuando el dominio de los códigos aprendidos le faculte para iniciar sus propias acciones y articular sus propias palabras a través de las cuales construir una biografía, una historia vital. Continuidad y ruptura marcan el existir humano. Continuidad porque el hombre llega a un mundo que le precede y sobrevive, y en el cual permanece durante un lapso temporal, con principio y final. Pero, en la medida en que aquél toma la iniciativa, *“ser humano y ser libre son una y la misma cosa”* dirá Arendt (1996: 180), transforma el mundo del que forma parte, renovándolo, reiniciándolo, fracturando su identidad sin destruirlo. Esta idea de ruptura, inherente a toda acción humana en tanto actualización de la novedad, es recogida en la categoría de natalidad que, junto a la pluralidad, son consideradas *“los dos principios ontológicos que sirven de fundamento a la convivencia política”*

¹⁷ Comunidad y comunicación se encuentran emparentados etimológicamente en Aristóteles (Sánchez Muñoz 2003: 180; n. 36).

como forma de vida distintivamente humana” (Campillo, 2002:163). La íntima interrelación entre pluralidad y natalidad desemboca en el sentido que la política adquiere para Arendt cuando de ella habla en términos de espacio público o espacio de aparición. El nacimiento, que no es únicamente un hecho biológico, sino también un hecho psíquico-social (Benhabib, 1996: 7), significa la aparición del ser humano en una realidad mundana, en donde resulta visible a los ojos de los demás tanto como estos a él, es decir, significa insertarse en una comunidad donde vivir es estar entre hombres (*inter homines esse*). Arendt rehabilita la unidad entre ser y aparecer que la metafísica había disociado: “*Para nosotros, la apariencia –algo que ven y oyen otros al igual que nosotros– constituye la realidad*” (Arendt, 2005b: 71); por ello no es un *qué*, una esencia, sino un *quién*, la identidad de un sujeto “aparecido”, aquello que se revela en la acción y el discurso. El espacio público precede ontológicamente a toda organización política empírica, y es por tanto “*lo trascendental de la política*” (Forti, 2001: 334), pues únicamente en virtud de tal espacio puede cobrar realidad la política, entendida como el “*estar juntos y los unos con los otros de los diversos*” (Arendt, 1997b: 45). La política implica y significa “publicidad”, entendida como *Öffentlichkeit*, esto es, como apertura a la visibilidad, de uno y de todos (Forti, 2001: 337).

Estar privado de esto [del espacio de aparición] significa estar privado de realidad, que, humana y políticamente hablando, es lo mismo que aparición. Para los hombres, la realidad del mundo está garantizada por la presencia de otros, por su aparición ante todos; “porque lo que aparece a todos, lo llamamos Ser”, cualquier cosa que carece de esta aparición viene y pasa como un sueño, íntima y exclusivamente nuestro pero sin realidad (Arendt, 2005b: 225).

La restitución ontológica de la apariencia, único camino posible para permanecer fiel a la experiencia originaria de la política, supone una crítica explícita a la concepción moderna del sujeto de acuerdo con la cual la constitución del mismo se produce de espaldas a la realidad fenoménica, en un movimiento de repliegue sobre sí. Según Arendt, no hay identidad previa a la interacción, el sujeto no es exterior al ámbito intersubjetivo, no puede darse el ser sin aparecer, esto es, sin ser reconocido por quienes son iguales y distintos a uno. El espacio humano queda conformado como una trama o red de relaciones (Arendt, 2005b: 210-216) en donde se imbrican las historias vitales de los hombres; un espacio contingente e indeterminado a modo de escenario en el que, con palabras y hechos, los actores ejercitan

su libertad. En ningún otro lugar como en éste se evidencia la grandeza e insuficiencia de la acción¹⁸: el precio a pagar por la libertad, por permitírnos estar acompañados, es la renuncia al dominio de la acción, es decir, la asunción de su imprevisibilidad e irreversibilidad. El intervalo que se establece entre quienes hablan e interactúan es de orden intangible –constituido por esa “red” o “trama”– que, lejos de estabilizar las relaciones entre ellos, las fluidifica, las complejiza. Las intenciones y voluntades de unos y otros acaban por *enredarse* en un espacio común que nadie gobierna, de ahí que la acción, nos dice Arendt (1995: 105), casi nunca logre su propósito¹⁹. El actor, a diferencia del fabricante, que se distancia de lo producido hasta el extremo de constituir dos realidades distintas, que guía el proceso, que solo de él depende, hasta alcanzar el fin proyectado en un entorno bajo control, sin intromisiones ni interferencias, se encuentra involucrado en el acto mismo de la acción, actor y acto son uno (Benhabib, 1996: 12) –no olvidemos, como ya hemos insistido, que es un *quién* lo revelado–, de modo que el actor no puede serlo sin exponerse, sin aparecer en público, sin sumergirse en el magma conformado por los intereses (*inter-est*) humanos que unen y relacionan, invisiblemente, a las personas, y a los que, en gran medi-

¹⁸ En este sentido puede consultarse Jacques Taminiaux (2001), quien ofrece una lectura de la obra de Arendt contraria a la de quienes ven en ella una celebración sin fisuras de la dimensión performativa de la acción y un elogio acrítico del universo griego. Respecto a lo primero, Taminiaux afirma que la alusión a los conceptos de la promesa y el perdón, en *La condición humana*, a los que presenta como remedios ante la fragilidad de la acción, muestra que la autora era plenamente consciente de la inestabilidad del entorno a la que le comprometía su concepto de acción. En referencia a la atribuida grecomanía de la politóloga, el profesor belga recurre al inconcluso libro sobre *Introducción a la política* –cuyos materiales preparatorios han sido editados, póstumamente, en el volumen *¿Qué es política?* (1997b)– para demostrar que en el tratamiento que en él se hace de la antigüedad griega y romana, Arendt se decanta en favor de los últimos, a quienes reconoce un talento político mayor en su esfuerzo por extender los límites la propia política sobre la construcción de un concepto más inclusivo de la misma. También Straehle insiste en el hecho de que Arendt fue consciente de la insuficiencia que presentaba el modelo ateniense en comparación con el romano. Los tres contrapesos políticos que Arendt concibió para moderar la ilimitación, la posible desmesura (*hybris*) de la acción no se encuentran presentes en el contexto griego: el perdón tiene un origen cristiano y la promesa y la autoridad proceden de los romanos. Ante semejante ausencia, la *polis* se encontró en una encrucijada que no logró resolver: “La disyuntiva entre una democracia condenada a la imprevisibilidad y una inestabilidad insuprimibles frente a un orden supuestamente estable pero incompatible con la pluralidad y la política” (Straehle, 2018: 92).

¹⁹ A propósito de las diferencias respecto a la posición del sujeto en las actividades del trabajo y la acción, así como a la conexión o no de estas con la condición de pluralidad y, por ende, con la libertad misma, escribe Arendt: “La ausencia de un fabricante en este ámbito explica la extraordinaria fragilidad y la falta de fiabilidad de los asuntos estrictamente humanos. Dado que siempre actuamos en una red de relaciones, las consecuencias de cada acto son ilimitadas, toda acción provoca no sólo una reacción sino una reacción en cadena, todo proceso es la causa de nuevos procesos impredecibles. Este carácter ilimitado es inevitable; no lo podemos remediar restringiendo nuestras acciones a un marco de circunstancias controlable o introduciendo todo el material pertinente en un ordenador gigante. El acto más pequeño en las circunstancias más limitadas lleva la semilla de la misma ilimitación e imprevisibilidad; un acto, un gesto, una palabra bastan para cambiar cualquier constelación. En la acción, por oposición al trabajo, es verdad que nunca podemos realmente saber qué estamos haciendo” (Arendt, 1995: 106-106).

da, están referidos sus actos y palabras. De acuerdo con ello, podríamos considerar el espacio de aparición “*como el horizonte*²⁰ *de posibilidad de toda experiencia y límite constitutivo del yo*” (Forti, 2001: 335). La horizontalidad alude igualmente a la disposición topográfica de tal espacio, pues las relaciones que establecen los actores en él no se encuentran jerarquizadas, no son verticales ni funcionales (Forti, 2001: 336), sino fundadas en el mero ser-libre sobre el que descansa la idea de pluralidad. La acción, dirá Arendt, es irreductible a la conducta, a no ser que evacuemos la libertad de la esfera de los asuntos humanos, es decir, que sustraigamos del ser humano su capacidad de comenzar algo nuevo o, dicho de otro modo, su capacidad para mostrar *quién* es ante otros.

Arendt (1996: 178-179; 1997b: 76-78; 2005b: 206-207 y 244) recurre, una vez más, a la etimología para subrayar cómo se articulan las categorías de natalidad y pluralidad en el concepto de acción. El griego y el latín contemplan dos verbos distintos para lo que, contemporáneamente, se designa con el verbo actuar. Con *argein*, en el caso griego, y *agere*, en el latino, se enfatizaba el momento individual de la acción, el comenzar, el acontecimiento que pone en marcha una cadena de acontecimientos, el componente entrópico, si se permite la expresión, que supone la emergencia de lo inédito, de lo inesperado e imprevisto. Pero la acción comportaba un segundo momento, colectivo ahora, referido con los vocablos *prattein* y *gerere*, respectivamente, a través del cual se estabilizaba, se llevaba a buen término, con la ayuda de otros, lo previamente iniciado. Uno y otro conformaban, insistimos, un todo unitario. Distinción e igualdad convergen, de este modo, en la acción, por medio de la cual le es concedida al hombre la posibilidad de trascender su condición natural y conferir durabilidad, permanencia, sentido, a su existencia finita en el proyecto político colectivo que es la ciudad.

La libertad del ser humano reside en esa capacidad para dar inicio, para sustraerse a la necesidad natural, para interrumpir la eterna repetición del ciclo biológico, y hacer presente lo inesperado. Ahora bien, Arendt sostiene un concepto de libertad (Arendt, 1996: 155-

²⁰ Tanto Forti (2001: 334-335) como Benhabib insisten en señalar, en este punto, la deuda de Arendt con la fenomenología husserliana. La última de ellas subraya: “El término “horizonte” en fenomenología sugiere los presupuestos, contextos y redes referenciales, siempre presentes pro nunca plenamente transparentes, que debemos dar siempre por descontado cuando estamos en el mundo” (Benhabib, 1996: 10).

184) en el que la pluralidad es condición de posibilidad y límite de la misma, una libertad que ha de ser concebida como no-soberanía: “*Si fuera verdad que soberanía y libertad son lo mismo, ningún hombre sería libre, ya que la soberanía, el ideal de intransigente autosuficiencia y superioridad, es contradictoria a la propia condición de pluralidad*” (Arendt, 2005b: 254).

Extraer la libertad de la esfera de los asuntos humanos para ubicarla en el ámbito interior del hombre, entenderla como libre albedrío, como atributo del pensamiento o cualidad de la voluntad, conduce a la identificación de libertad y soberanía. De este modo ha sido tematizada por la historia de la filosofía. La libertad, así vista, se desconecta de la experiencia de la pluralidad y queda reducida a un fenómeno que atañe exclusivamente al individuo en su singularidad²¹. Pero la libertad no es independiente de su manifestación externa²², nadie puede ser libre aisladamente. Transformar la libertad en un asunto privado acarrea peligrosas consecuencias políticas por cuanto si el ser libre del hombre se decide en su aislamiento, los otros devienen superfluos, prescindibles e, incluso, pueden resultar un obstáculo: sólo es posible ser soberano a costa de la libertad ajena.

En condiciones humanas, que están determinadas por el hecho de que en la tierra no vive el hombre sino los hombres, la libertad y la soberanía son tan poco idénticas que ni siquiera pueden existir simultáneamente. Cuando los hombres quieren ser soberanos, como individuos o como grupos organizados, deben rendirse a la opresión de la voluntad, ya sea la individual con la que cada uno se obliga a sí

²¹ Cuando en los sistemas representativos se habla de libertad, esta es entendida en términos de libertad de elección, pero se trata de un concepto que Arendt distingue de aquello que nombra como libertad política: “Los gobernados solo participan con su voto en el gobierno, es decir, que no participan absolutamente en nada, ni nunca, de la libertad política. Solo tienen la libertad de elegir entre esto o aquello, entre una cosa u otra de lo que ya está allí. Lo que es la exacta definición del libre albedrío de los filósofos, pero no de la libertad política” (Carmona, 2018a: 35).

²² Para esclarecer el concepto de libertad que está reivindicando, próximo al ideal republicano (Sánchez Muñoz, 2003: 185), Arendt recurre al ejemplo del arte interpretativo para subrayar que la libertad no es más que el ejercicio de la misma, que la libertad existe en tanto en cuanto se manifiesta, en tanto en cuanto aparece en el mundo en donde encuentra un público como testigo: “La libertad o sus opuestos aparecen en el mundo cuando estos principios se actualizan; la apariencia de libertad, como la manifestación de principios, coincide con la acción ejecutora. Los hombres *son* libres –es decir, algo más que meros poseedores del don de la libertad– mientras actúan, ni antes ni después, porque *ser* libre y actuar es la misma cosa. [...] Su significado se expresa mejor [la libertad como elemento inherente a la acción] con el término “virtuosismo”, es decir, la superioridad que atribuimos en las artes interpretativas (distintas de las artes creativas del hacer), en las que el logro está en la interpretación en sí misma y no en un producto final que, independizándose de ella, sobreviva a la actividad que le ha dado la existencia”. Unas líneas más abajo, continúa: “Las artes interpretativas tienen una considerable afinidad con la política. Los intérpretes –bailarines, actores, instrumentalistas y demás– necesitan una audiencia para mostrar su virtuosismo, tal como los hombres de acción necesitan la presencia de otros ante los cuales mostrarse” (Arendt, 1996: 165-166).

mismo, o la “voluntad general” de un grupo organizado. Si los hombres quieren ser libres, deben renunciar precisamente a la soberanía (Arendt, 1996: 177).

Y no sólo eso, sacrificar la libertad del prójimo arruina, paradójicamente la propia: “*Ser libre era serlo de la desigualdad presente en la gobernación y moverse en una esfera en la que no existían gobernantes ni gobernados*” (Arendt, 2005b: 58). En una obra posterior, *Sobre la revolución*, se mostrará más explícita acerca de la íntima relación que el mundo ateniense asumió entre el carácter público de la libertad y un espacio de igualdad en el que aquella pudiera manifestarse.

Los griegos opinaban que nadie puede ser libre sino entre sus iguales, que, por consiguiente, ni el tirano, ni el déspota, ni el jefe de familia –aunque se encontrase totalmente liberado y no fuese constreñido por nadie– eran libres. [el gobernante] al asumir el gobierno sobre los demás, se separaba a sí mismo de sus pares, en cuya sola compañía podía haber sido libre. En otras palabras, había destruido el mismo espacio político, con el resultado de que dejaba de haber libertad para él y para aquellos a quienes gobernaba (Arendt, 2013:46-47).

El ejercicio genealógico-arqueológico, despliegue de la crítica, sirve para desactivar la naturalización de las categorías legadas por el pensamiento político tradicional. La experiencia griega revela otras posibilidades. Amparándose en ella, Arendt de-construye la identidad libertad-soberanía, como igualmente hace con la consecuente antítesis, de raigambre liberal e inspirada en la experiencia del filósofo, entre política y libertad, que encuentra su fundamento en la creencia de que esta última sólo se logra a expensas de la primera. La libertad no es algo que emerja una vez aparcados o resueltos los siempre inoportunos asuntos políticos, antes bien, está en juego mientras los hombres se ocupan de ellos. Arendt se retrotrae hasta la *isonomía* griega para destacar ese momento en el que igualdad y libertad resultaban todavía impensables la una sin la otra. La *isonomía*, vehiculada por la *isegoría* (Arendt, 1997b: 70; Roiz, 2002), es consecuencia del acto político consistente en la institución de un espacio donde los hombres deciden concederse la igualdad que, por su condición natural, les está vedada: “*La igualdad de la polis griega, su isonomía, era un atributo de la polis y no de los hombres, los cuales accedían a la igualdad en virtud de la ciudadanía, no del nacimiento*” (Arendt, 2013: 46). La igualdad no le es dada por naturaleza (*physis*) al ser humano, es la institución, la ley (*nomos*), por tanto, lo que le permite acceder a ella. No toda comunidad humana, añade, es una comunidad política, no se trata de

una “*necesidad ineludible*”, ni ha existido “*siempre y por doquier*” (Arendt, 1997b: 71). Como oportunamente ha señalado Lefort (2000, 139), “*la igualdad es una invención: es el efecto o simplemente la señal de este movimiento que eleva a los seres humanos por encima de la vida y les da acceso al mundo común*”. La política, en este sentido, es un artificio humano, una excepcionalidad, inviable sin coraje cívico que la sustente porque “*en política lo que se juega no es la vida sino el mundo*” (Arendt, 1996: 169).

Cuando Arendt habla de “mundo” como realidad artificialmente construida, lo hace diferenciándolo de la Tierra, de lo naturalmente dado. Frente a la esfera pública, como espacio donde se desarrolla la vida política, la esfera natural supone la condición general de la vida orgánica. El mundo es aquello que el hombre construye *en* la naturaleza (en la Tierra), pero en parte *contra* ella (Forti, 2001: 335), es la realidad resultante de la mediación humana en el entorno natural.

Contra la subjetividad de los hombres se levanta la objetividad del mundo hecho por el hombre más bien que la sublime indiferencia de una naturaleza intocada, cuya abrumadora fuerza elemental, por el contrario, les obligaría a girar inexorablemente en el círculo de su propio movimiento biológico, tan estrechamente ajustado al movimiento cíclico total de la familia de la naturaleza (Arendt, 2005b: 166).

Sin la imposición de unos límites al indiferenciado fluir de la naturaleza es imposible lograr la firmeza necesaria sobre la que pueda prosperar una vida humana. El concepto de mundo nos pone en contacto con una Arendt “conservadora” (Canovan, 2000) preocupada por la estabilidad, por la política como contención de los procesos naturales y pseudonaturales²³ –en el sentido de que son desencadenados por el actuar humano pero cuyo desarrollo, a semejanza de los primeros, escapa a cualquier posibilidad de control por parte del agente. Partiendo de este supuesto es posible desactivar tanto la interpretación que ve en Arendt a una entusiasta de la libertad constitutiva de la acción que se despreocupa de los posibles excesos (*hybris*) derivados de la misma, cuanto aquella otra que la ha aproximado a planteamientos comunitaristas, al concluir, de su crítica a la modernidad, una concepción

²³ Para una explicación mas detallada sobre el papel de la acción como desencadenante de procesos “naturales”, puede verse el epígrafe 32 de *La condición humana*: “El carácter procesual de la acción” (Arendt, 2005b: 251-255).

de la comunidad política fundada en una identidad étnica, cultural o religiosa previa. Como agudamente ha sostenido Margaret Canovan (2000: 53-54), “*cuando miraba en retrospectiva hacia la polis griega, lo que lamentaba no era la pérdida del calor de la comunidad sino la de la poderosa luz del agora*”. El mundo proporciona la estabilidad siempre amenazada por los movimientos de la naturaleza y la acción; confiere, de igual modo, durabilidad a una existencia –la de los hombres, no la del Hombre– abocada a la desaparición²⁴. Aquella estabilidad ha de ser lo suficientemente flexible, no obstante, como para dar cabida a la novedad que supone la incorporación de cada ser humano al mundo.

[El mundo] está relacionado con los objetos fabricados por las manos del hombre, así como con los asuntos de quienes habitan juntos en el mundo hecho por el hombre. Vivir juntos en el mundo significa en esencia que un mundo de cosas está entre quienes lo tienen en común, al igual que la mesa está localizada entre quienes se sientan alrededor; el mundo, como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo (Arendt, 2005: 73).

El “mundo” arendtiano contiene los objetos creados por hombre tanto como los asuntos derivados de las relaciones establecidas por ellos, es decir, los aspectos tangibles e intangibles involucrados en una vida común. Por esta razón, algunos intérpretes han creído ver en ese concepto una referencia a lo que genéricamente denominamos cultura o civilización (Canovan, 1992: 105-110), entendidas como el conjunto de elementos, materiales e inmateriales, que destilan la comprensión o el relato que, de sí mismo, realiza el ser humano en un determinado momento histórico. El poder estabilizador del mundo se manifiesta, por ejemplo, en la construcción de un edificio o de una planta eólica, gracias a los que el hombre limita su vulnerabilidad ante las inclemencias naturales, pero también en instituciones como el derecho o la ley, sin cuya protección queda el ser humano a merced de los imprevisibles e ilimitados efectos de la acción. El mundo, en términos arendtianos, articula dos dinámicas, centrípeta una, centrífuga otra, de cuyo equilibrio depende la vida propiamente humana. En la medida en que la tensión entre esas fuerzas siga viva y no sea cancelada por la imposición de una sobre otra, permanece un mundo entre los seres humanos capaz de

²⁴ “Sin un mundo en el que los hombres nazcan y mueran, sólo existiría la inmutable y eterna repetición, la inmortal eternidad de lo humano y de las otras especies animales” (Arendt, 2005b: 119).

evitar la irrupción del “conformismo” social, en donde ninguna acción es posible²⁵, tanto como del aislamiento absoluto, formas de existencia extrapolítica: “[los hombres] sin un mundo común que al mismo tiempo los separe y los relacione, viven o en una desesperada y solitaria separación o están comprimidos unos contra otros en una masa” (Arendt, 1995: 73). De ahí que ocupe un lugar situado entre (*in-between*) los hombres, tal como es ilustrado por el ejemplo de la mesa, que sirve para reunir en torno a ella a distintos interlocutores, sin que ninguno abandone, no obstante, su posición propia. El mundo no es sino un eco de la pluralidad y que, en tanto común, es visible, accesible por todos y garantía de su objetiva realidad por cuanto todos lo ven y acceden a él; pero “*quienes están presentes ocupan diferentes posiciones en él, y el puesto de uno puede no coincidir más con el otro que la posición de dos objetos*” (Arendt, 2005b: 77). La objetividad del mundo subyace a y queda confirmada por la multiplicidad de perspectivas que se ciernen sobre él.

Sólo donde las cosas pueden verse por muchos en una variedad de aspectos y sin cambiar su identidad, de manera que quienes se agrupan a su alrededor sepan que ven lo mismo en total diversidad, sólo allí aparece auténtica y verdaderamente la realidad mundana (Arendt, 2005b: 77).

La política, por tanto, está destinada a mediar entre heterogeneidades irreductibles, no para sofocarlas, sino, podríamos incluso decir, para exacerbar su proliferación porque “*cuantos más puntos de vista haya en un pueblo, desde los que mirar un mundo que alberga y subyace a todos por igual, más importante y abierta será la nación*” (Arendt, 1997b: 118). No es posible afirmar una *volonté generale* y mantener indemne la idea de pluralidad²⁶, no hay un bien común tampoco, con independencia del contenido que pueda darse al mismo, sobre el que articular la convivencia de los hombres sin que ésta se vea lastrada por criterios utilitarios o funcionales. Concebida como *praxis*, la política no tiene más fin que el ejercicio de la misma, es una tarea sin final, infinita, sin clausura en el horizonte, únicamente realizable en el mero “estar juntos” en el que queda cristalizado el *amor mundi*²⁷ (Birulés,

²⁵ “Esta igualdad moderna, basada en el conformismo inherente a la sociedad y únicamente posible porque la conducta ha reemplazado a la acción como la principal forma de relación humana, es en todo aspecto diferente a la igualdad de la antigüedad y, en especial, a la de las ciudades-estado griegas” (Arendt, 2005b: 64).

²⁶ Sobre la posición de Arendt respecto al planteamiento rousseauiano, Forti (2001: 197-210).

²⁷ *Amor mundi* era el título que, en principio, había pensado Arendt para lo que finalmente fue *La condición humana* (Birulés, 2007: 88, n. 62).

2007: 88; Forti, 2001: 344-345; Cruz, 1995: 22). Lo decisivo de la política no es la consecución de un consenso –el cual siempre es transitorio, susceptible de ser revisado, por cuanto contiene en sí el disenso como posibilidad– sino el debate mismo que lo precede, en el que afloran los distintos modos en los que el mundo se presenta a cada uno y donde se evidencia que lo que mantiene juntos a todos los involucrados en semejante debate no es su acuerdo sobre lo tratado en él, sino que todos comparten un mismo mundo que es reproducido mientras hablan sobre él, esto es, que todos participan, kantianamente, del “sentido común” del mundo.

Pues el mundo no es humano sólo porque está hecho por seres humanos, y no se vuelve humano sólo porque la voz humana resuena en él sino sólo cuando se ha convertido en el objeto de discurso. [...] Humanizamos aquello que está sucediendo en el mundo y en nosotros con el mero hecho de hablar sobre ello y mientras lo hacemos aprendemos a ser humanos (Arendt, 1992: 35).

La insistencia arendtiana en la artificialidad de la política acaso deba ser tomada como una llamada a la responsabilidad por mantener vivo ese mundo que cada uno recibe en herencia, contribuye a ampliar con su presencia en él y debe, su vez, legar. Y ello implica, en coherencia con lo anteriormente apuntado, no olvidar el hecho de que la misma matriz de la que surge el mundo, esto es, el libre actuar y hablar, puede igualmente provocar su ruina; ése es el riesgo inherente al vivir humano, al estar entre hombres. Cualquier otra posibilidad podrá ser más efectiva para asegurar la subsistencia, pero lo resultante de ello no alcanzaría el rango de vida humana estrictamente hablando. Esa conciencia de que en el horizonte de lo humano no hay más que otros, iguales y distintos a uno, capaces de acción y discurso, pero tampoco nada menos, es lo que Arendt subraya, una y otra vez, como la experiencia digna de rescatar de Atenas y Roma. Tanto el *nomos* griego como la *lex romana*, pese a las diferencias que pueda haber entre ambos (Arendt, 1997b: 100-130; Taminaux, 2001: 80-84), concibieron la condición plural del hombre como fuente de normatividad, y no precisaron, para legitimarse, “*ni de mandamientos divinos ni de una presunta razón natural*” (Forti, 2001: 379).

I. 1. 3. UNA CONSIDERACIÓN METODOLÓGICA: LA FRACTURA DEL *LOGOS*

Arendt se interesa por los efectos políticos, o antipolíticos, que se siguen de la irrupción de la metafísica platónica. Platón se sitúa frontalmente contra la *polis*. La democracia, ese modo de conducir los asuntos humanos a través de la palabra y la persuasión, encontró en Platón un contundente contramodelo fraguado en la más profunda desconfianza de que “*la multitud fuera capaz de la “sabiduría” requerida para el gobierno*” (Sancho-Rocher, 2001: 101). La filosofía política, a juicio de Arendt, se cimenta, en los diálogos platónicos, sobre el vaciamiento ontológico de la esfera de los asuntos humanos y la postulación de un principio normativo heterónimo para su gobierno.

Es un hecho histórico, el juicio y condena a muerte de Sócrates, el desencadenante de la reacción platónica contra la *polis* (Arendt, 1996: 117-118; 2015: 44; 2005b: 39; 2007: 41), acontecimiento del que Arendt deriva, por un lado, la apertura de la brecha entre filosofía y política y, al tiempo, el inicio de la tradición del pensamiento político occidental que tiene su fundamento en tal disociación. El destino seguido por Sócrates desencadena la desconfianza de Platón en un doble sentido. Si por un lado comienza a poner “*en duda ciertas enseñanzas fundamentales de Sócrates*” (Arendt, 2015: 44), el desenlace del proceso contra este también lleva a Platón, prosigue Arendt, a desconfiar sobre el modo como la *polis* conducía sus asuntos, lo cual implicaba cuestionar la validez de la persuasión:

Persuadir, *peithein*, constituía la forma de discurso específicamente política, y, puesto que los atenienses se enorgullecían de que ellos, al contrario que los bárbaros, conducían sus asuntos políticos en la forma del discurso y sin coacción, consideraban la retórica, el arte de la persuasión, como el arte más elevado y verdaderamente político (Arendt, 2015: 45).

El proceso contra Sócrates constituye una prueba incuestionable para Platón, según el relato arendtiano, de que el camino escogido por aquel supone un riesgo para la integridad física del filósofo, de lo cual concluye la necesidad de instituir un modo alternativo de conducir los asuntos políticos, tanto como un nuevo modo de concebir el lugar del filósofo. La tensión que atraviesa la relación entre el filósofo y la *polis* revela el conflicto entre dos

modos de vida (*bioi*) que la filosofía platónica pretendió resolver introduciendo una relación jerárquica entre ambos. El modo de vida político, *bios politikos*, suponía en Grecia el ideal más alto de existencia al que podía aspirar el hombre, una vida dedicada a la participación en los asuntos públicos, al autogobierno de la ciudad. Junto a este se encontraba el modo de vida propio del filósofo, *bios theoretikos*, cuyo fin era la contemplación de las verdades eternas e inmutables. La filosofía platónica se erige sobre la negación de la prevalencia del primero sobre el segundo (Arendt, 2005b: 40), y, por ende, sobre la inversión del orden vigente en la *polis*. La esfera de los asuntos humanos (*ta tôn anthrôpôn prágmata*), que, a partir de Platón, pasará a ser concebida por la tradición filosófica “*en términos de oscuridad, confusión y decepción*” (Arendt, 1996: 23), sólo puede constituir una fuente de incertidumbre e inseguridad para quienes dedican su vida a la filosofía, a la ciencia. Es esa imprevisibilidad que rodea a la acción política, la anomia que atraviesa la ciudad, lo que resulta intolerable a los ojos del filósofo.

Si, como hemos tratado de esclarecer en el epígrafe anterior, la *polis* puede concebirse como la respuesta prefilosófica a la paradójica naturaleza de la acción en tanto que institución destinada a rescatar del olvido lo mejor, pero, al tiempo, lo más fugaz y volátil, de lo que es capaz del ser humano (*praxis* y *lexis*), la filosofía inaugura una vía alternativa para alcanzar la inmortalidad (*athanasía*). Recordemos que alcanzar tal condición hacía al hombre merecedor de un lugar en el cosmos, en donde todo era inmortal a excepción de él mismo (Arendt, 1996: 51; Arendt, 2005b: 44), era el modo por medio del cual podían los hombres sobreponerse a su condición mortal y equipararse en grandeza –tal es el concepto de grandeza corriente entre los griegos, afirma Arendt, grande es lo que merecía el recuerdo imperecedero (Arendt, 1996: 55)– a la naturaleza. La dimensión política de la inmortalidad radica en que esta se entendía como la permanencia en la memoria de la comunidad, por lo que sin la ayuda de otros, sin su colaboración, resultaba imposible. En otras palabras, sin la existencia de un espacio público (sin un público) donde los hechos y las palabras tuvieran la oportunidad de brillar, esto es, de ser vistos y registrados para poder posteriormente ser rememorados, tales hechos y palabras desaparecerían tan pronto fueran pro-

tagonizados unos y pronunciadas las otras²⁸. La íntima conexión entre inmortalidad y política será impugnada por el pensamiento filosófico:

Ni Platón ni Aristóteles creían ya que los hombres mortales pudiesen “inmortalizarse” [...] a través de grandes proezas y palabras. Habían descubierto en la propia actividad del pensamiento, una capacidad humana oculta, capaz de apartarse de todo el campo de los asuntos humanos [...]. Mientras engendrar podía ser bastante para la mayoría, inmortalizarse significó para el filósofo estar en las cercanías de esas cosas que persisten para siempre, estar allí y presente en un estado de atención activa, pero sin hacer nada, sin realizar proezas ni trabajar. De modo que la actitud típica de los mortales, una vez que habían llegado a las cercanías de lo inmortal, era la contemplación sin acción e incluso sin palabras: el *voũs* aristotélico, la altísima y específicamente humana capacidad de visión pura, no puede expresar con palabras lo que contiene, y la verdad última que la visión de las ideas descubrió a Platón es como un *ἄρρητον*, algo que no se puede expresar con palabras. Por lo tanto, los filósofos resolvieron la antigua paradoja negando al hombre no la capacidad de “inmortalizarse”, sino la capacidad de medirse a sí mismo y medir sus propias hazañas con respecto a la grandeza perdurable del cosmos, de igualar, por así decirlo, la inmortalidad de la naturaleza y los dioses con una grandeza inmortal propia. La solución se produce claramente a expensas “de los grandes hechos y de las grandes palabras” (Arendt, 1996: 55).

De entre todas las ideas contenidas en la anterior cita, nos interesa subrayar, en este momento, tres cuestiones: primero, la filosofía centra su interés en lo eterno en detrimento de lo inmortal; segundo, este desplazamiento conduce al cuestionamiento del modo, hasta el momento vigente, de entender la excelencia humana: el *bios politikos* deja de constituir, para el filósofo, la forma de vida genuinamente humana que ahora queda definida en los términos de *bios theoretikos* –el objetivo continúa siendo lograr la *athanasía*, pero lo novedoso reside en el modo de acceso: el hombre ha de renunciar a actuar en el mundo, debe apartarse de lo contingente y permanecer en la quieta contemplación de la identidad del Ser; y, por último, si inherente a la *vita activa* (*bios politikos*) era la dimensión pública, la *vita contemplativa* (*bios theoretikos*) se ve perturbada, e incluso amenazada, por la presencia de los otros. Que la solución filosófica se produzca a costa “de los grandes hechos y las grandes palabras” significa que, desde Platón, los dos modos de vida se muestran mutua-

²⁸ “La inmortalidad es lo que la naturaleza posee sin esfuerzo y sin asistencia de nadie, y la inmortalidad es lo que, por tanto, los mortales deben tratar de lograr, si quieren ser dignos del mundo en el que han nacido, ser dignos de las cosas que los rodean y en cuyo ámbito están admitidos por un breve tiempo. [...] La historia recibe en su recuerdo a los mortales que a través de hechos y palabras se han mostrado dignos de la naturaleza, y su fama imperecedera significa que, a pesar de su carácter mortal, pueden seguir en la compañía de las cosas perdurables” (Arendt, 1996: 56).

mente excluyentes (Arendt, 2005b: 44-45). El seísmo provocado por la filosofía tiene un alcance tanto político como epistemológico:

El espacio de lo político, que como tal realizaba y garantizaba tanto la realidad hablada y testimoniada por muchos como la libertad de todos, solamente puede cuestionarse –en un sentido que yace más allá de la esfera política– en el caso de que, como los filósofos en la polis, se prefiera el trato con pocos al trato con muchos y se tenga la convicción de que el libre conversar sobre algo no engendra realidad sino engaño, no verdad sino mentira (Arendt, 1997b: 80).

La filosofía nace extendiendo un manto de escepticismo sobre las posibilidades de la *polis* como vía de acceso a la inmortalidad, considerando la pugna por la distinción gracias a la cual el ciudadano se hace acreedor de una fama imperecedera, un pueril y arbitrario ejercicio de “*vanidad y vanagloria*” (Arendt, 2005b: 45). Platón, quien según Arendt no es ajeno al declive de la *polis*, deja de creer en la validez del discurso como generador de verdad, pues no es más que “*un desafortunado sustituto del tipo de inquebrantable convicción que únicamente podía brotar de la percepción directa de la verdad*” (Arendt, 2007: 40). Platón percibió los riesgos que suponía ubicar la verdad en el espacio público de la deliberación, cuyos lacerantes efectos se hicieron presentes con motivo del proceso socrático, de ahí que su propuesta suponga una redefinición de lo político donde la verdad se *privatiza*, se *despolitiza*, se desplaza más allá de la esfera de los asuntos humano hasta un no-tiempo.

Son numerosos los lugares en los que, en momentos diversos a lo largo de su obra, Arendt afirma que los textos platónicos constituyen el momento fundacional de la tradición del pensamiento político occidental. Si bien puede considerarse la afirmación de la identidad del Ser parmenídea el primer episodio de la jerarquización ontológica del Ser y el Devenir, es Platón quien articula y sistematiza la desvalorización del mundo fenoménico en favor de una realidad transcendental a la cual el primero debe su existencia. El acceso a la Realidad, en donde han quedado identificados Ser y Verdad, sólo es posible por medio de la parte divina que anida en el hombre, de su “ojo mental”, *nous*, lo cual implica tanto la devaluación de cuanto procede de los sentidos como el distanciamiento de la comunidad como vía de conocimiento verdadero: “*Para Aristóteles, no menos que para Platón, la verdad última está más allá de las palabras. En la terminología aristotélica, el recipiente humano de la*

verdad es el nous, el espíritu, cuyo contenido no posee logos” (Arendt, 2015: 70). El *nous* hace estallar la unidad del *logos*, que en toda la filosofía presocrática fue concebido como unidad de acción y pensamiento (Canovan, 2000: 258), de discurso y pensamiento (Arendt, 2015: 61), pero un pensamiento entendido no como racionalidad abstracta y universalizante, sino anudado a la palabra, a la singularidad, que siempre estaba dirigida al otro. El *nous* hace al hombre partícipe de lo eterno, de lo Real, pero el *logos*, en cambio, atributo exclusiva y propiamente humano, anclado en la temporalidad, solo puede proceder tentativamente y de modo poco fiable en su aproximación a la verdad infabla. La traducción latina de las definiciones aristotélicas del hombre eliminó de las mismas aquellos aspectos de la naturaleza de la política, y de la libertad por ella aludida, que pudieran resultar conflictivos con el legado platónico. La asimilación del *zoon politikon* (“animal político”) como *animal socialis* (“animal social”) y del *zoon logon ekhon* (“ser vivo capaz de discurso”) como *animal rationale* (“animal racional”)²⁹ descubren la fractura del *logos* a la que nos hemos referido y el coste a ella asociado, a saber, el olvido de la experiencia originariamente política.

La palabra *lógos*, que en el uso clásico griego significaba equívocamente palabra y razón, y que por ello preservaba una unidad entre la capacidad de hablar y la capacidad de pensar, se convirtió en *ratio*. La diferencia política principal entre *ratio* y *lógos* estriba en que aquélla reside primeramente en y guarda relación con el razonamiento de un individuo en su singularidad, el cual individuo hace luego uso de palabras a fin de expresar sus pensamientos a otros, mientras que *lógos* dice esencialmente relación con otros y es por tanto política en su misma naturaleza. Lo que Aristóteles vio como una y la misma cualidad humana: el vivir junto con otros en el *modus* del habla, del hablar, se tornó ahora en dos características diferentes: el tener razón y el ser social. Y estas dos características se pensaron, casi desde el principio, no meramente como distintas sino como antagónicas la una de la otra: el conflicto entre la racionalidad del hombre y su sociabilidad puede observarse a lo largo de toda nuestra tradición de pensamiento político (Arendt, 2007: 39-40).

El nacimiento de la metafísica no sólo escinde acción y pensamiento, sino que define a este último en términos de contemplación o *theoria* (Arendt, 2005b: 45), sustrayendo, de este modo, “*al mundo de las apariencias sus verdades particulares y a los hombres diferentes, sus logoi individuales*” (Forti, 2001: 141). De acuerdo con Forti, la valoración que Arendt

²⁹ Arendt sostiene que las dos definiciones aristotélicas eran complementarias y que ambas recogían la opinión común sobre lo que significaba, en el contexto de la *polis*, ser hombre y llevar una forma de vida política (Arendt, 2005b: 54; 2015: 152).

realiza del posicionamiento aristotélico es ambivalente³⁰, pues si bien no pocas veces lo incluye dentro de la tradición metafísica que, con Parménides y Platón, supone la cancelación de la autonomía y dignidad de la esfera política (Arendt, 1996: 23), en otros lugares lo considera un pensador “más griego” que su maestro, en cuyas páginas, pero solo en algunas de ellas, resuenan, todavía, los ecos de la *polis*. La reflexión del Estagirita, ocasionalmente, da un paso atrás, hasta un momento pre-filosófico: “*Aristóteles es el último para quien la libertad no es todavía “problemática” sino inherente a la facultad de hablar; Aristóteles aún supo, en otras palabras, que mientras puedan hablar unos con otros y actuar juntos con el modus del discurso, los hombres son libres*” (Arendt, 2007: 42-43). Lo que Arendt quiere subrayar es que Aristóteles permanece, por instantes, fiel al sentir común de la *polis* y retrocede hasta abrazar esa concepción unitaria del *logos*, pre-platónica, tan genuinamente griega, donde pensamiento y discurso permanecían todavía unidos, y la verdad aún no había sido despojada de su contenido discursivo, pues vivir políticamente, en el “*modus del habla*”, o sea por medio del lenguaje, era inconcebible sin la apertura comunicativa a los otros. Pese a ello, nuestra autora juzgará fallido el intento aristotélico por rehabilitar la dignidad de la política pues las episódicas intuiciones³¹ a partir de las cuales podría haberse articulado tal rehabilitación apenas tendrán efecto, en parte debido a una tradición ya en curso que las marginó, pero también a causa de las contradicciones internas en las que a menudo incurre la reflexión aristotélica según Arendt. Tan solo unas líneas

³⁰ Para una exposición pormenorizada sobre la lectura arendtiana de Aristóteles y las diferencias y afinidades de este respecto a Platón, puede verse Forti (2001: 160-177). También resulta interesante el análisis crítico de la noción aristotélica de ser humano como “animal político” a través de una lectura conjunta de las obras de Arendt y Aristóteles en Campillo (2014).

³¹ Entre las ideas que, de acuerdo con la lectura arendtiana de Aristóteles, marcan distancias respecto a la posición platónica, Forti (2001: 162-169) señala las siguientes: a) La mencionada concepción unitaria del *logos* (pensamiento y discurso) cuya finalidad no es tanto la verdad cuanto el significado; b) La tematización de la relación entre filosofía y *thaumazein* de modo menos restrictivo a como la concibe Platón, por cuanto la experiencia del asombro no es exclusiva del filósofo, sino “compartida por muchos”, y por la cual los hombres, y no únicamente aquel, pueden acceder al conocimiento; c) La presencia, en la filosofía aristotélica, del “lenguaje trágico” y la “temporalidad griega”. La tragedia supone el reconocimiento de que la futilidad de los asuntos humanos solo puede ser redimida del olvido por medio de la palabra, sin buscar refugio en la eternidad; d) La restitución ontológica de la *praxis* como específica y distinta a la *póiesis* y a la *techné*; e) La noción de *proairesis*, como libre elección del hombre, por medio de la cual se introduce la contingencia, la indeterminación, en la esfera humana.

más abajo de aquéllas en las que había enfatizado la “excentricidad” aristotélica al no dar la espalda a la libertad y reconocer, en ese gesto, el palpito de la *polis*³², añade:

El cambio más importante y de largo alcance ya es claramente visible en Aristóteles, *cuyas definiciones de las formas de gobierno no son coherentes con su definición del hombre como ciudadano*. Es como si él mismo hubiera ya olvidado lo que la tradición entera después de él estaba destinada a dejar hundirse en el olvido, a saber: el nexo íntimo entre libertad y discurso de un lado, y entre mando y necesidad de otro. Lo que ocurrió fue que el gobierno sobre otros, experimentado originalmente como gobierno sobre esclavos y por tanto como una condición prepolítica para la vida de la polis, entró en el propio reino de la política [...] (Arendt, 2007: 48-49; cursivas nuestras).

El olvido que nuestra autora reprocha a Aristóteles, y que extenderá a la totalidad de la tradición, es el olvido de la política misma. El mero hecho de que Aristóteles, en su filosofía política, disponga una definición de las diferentes formas de gobierno supone que estas “*dejaron de entenderse como distintos modos de vivir juntos, para hacerlo como formas de gobernación entre los ciudadanos*” (Arendt, 2007: 49), desplazando hasta el centro de la polis un elemento, el gobierno, al que siempre había sido ajena: “*La polis ateniense funcionó sin una división entre gobernantes y gobernados*” (Arendt, 1996: 24).

En el mismo momento en que el ciudadano deja de concebirse conjuntamente como *zoon politikon* y *zoon logon ekhon*³³, el espacio de la política, simplemente, desaparece porque de él se ha evadido la libertad. Su lugar es ocupado por un espacio prepolítico, regido por la necesidad, en donde el gobierno de unos sobre otros sucede a la relación entre iguales, un tránsito que significa la *naturalización* de la política. Diferenciado de este, cabría situar otro espacio, postpolítico en este caso, resultante de la liberación de los inconvenientes mundanos, de los sobresaltos políticos, la *skholè*, el espacio atemporal de la filosofía dedicada a la contemplación de las verdades eternas. Es preciso notar que, tanto en uno como en otro, queda ausente la comunicación, esto es, el discurso; en el primero, la palabra ya no es el medio por el que se intercambian pareceres, antes bien es el medio para dictar órdenes

³² “Ser político, vivir en una polis, significaba que todo se decía por medio de palabras y de persuasión, y no con la fuerza y la violencia” (Arendt, 2005b: 53).

³³ Jean-Pierre Vernant insiste en que el sentido de la definición aristotélica de hombre se escapa si perdemos de vista el juego de mutua remisión existente entre las expresiones *zoon politikon* y *zoon logon ekhon*: “Cuando Aristóteles define al hombre como “animal político”, subraya lo que separa la razón griega de la razón de nuestros días. Si el *homo sapiens* es a sus ojos *homo politicus*, es porque la razón misma, en su esencia, es política” (Vernant, 2015: 143-144).

y cuya respuesta no puede ser sino el acatamiento silencioso³⁴; y, en el otro caso, recordemos, la verdad del filósofo es *arhèton* (“indecible”) para Platón y *aneu logou* (“sin palabra”) para Aristóteles (Arendt, 2005b: 45).

³⁴ “Hablar en la forma de ordenar, y escuchar en la forma de obedecer no tenían el valor de los verdaderos hablar y escuchar. [...]. Las palabras en este sentido eran sólo el sustituto de un hacer que presuponía la coacción y el ser coaccionado” (Arendt, 1997b: 70).

I. 2. SÓCRATES Y KANT: LA VERDAD COMPARTIDA

“Es difícil decir la verdad porque, aunque sólo hay una, está viva y por lo tanto tiene una cara vivaz y cambiante”

Franz Kafka, *Cartas a Milena*

I. 2. 1. SÓCRATES CIUDADANO

Ya ha sido señalado, Platón se sitúa frente a la ciudad al cuestionar tanto el modo como ésta se conducía como el lugar que el filósofo ha de ocupar en ella. El proceso contra Sócrates espoleó su recelo. La jerarquía entre los dos modos de vida llevaba aparejada una homóloga jerarquía entre las dos facultades asociadas a tales *bioi*: si al *bios theoretikos* le corresponde la contemplación, *theoria*, al *bios politikos*, la acción, la *praxis*. Según Arendt, la inversión del orden común en el mundo pre-filosófico es acometida mediante una redefinición tanto de la acción como del *bios politikos* desde la perspectiva de la contemplación y el *bios theoretikos*, esto es, por medio de la subordinación de los primeros a los segundos.

Aunque, como ya hemos afirmado anteriormente, la conflictiva relación entre filosofía y política es una cuestión que sobrevuela la práctica totalidad de la obra arendtiana, uno de los lugares en donde se aborda de modo más explícito es en el ensayo “Filosofía y política”, escrito en 1954 pero inédito en vida de la autora y publicado póstumamente en 1990³⁵. Según afirma Arendt, la lección que Platón extrajo del caso socrático es que la *polis* se había convertido, irremisiblemente, en un lugar hostil para el filósofo, no sólo porque su

³⁵ Existe una primera versión castellana del mismo, aparecida en 1997 en Besatari, cuya traducción corre a cargo de Elena Martínez Rubio, y otra, más reciente, que forma parte de la compilación de distintos textos de Arendt llevada a cabo por Jerome Kohn con el título *La promesa de la política*, publicada por Paidós y con traducción de Eduardo Cañas. Curiosamente, si bien en el primer caso se mantiene el título original, “Filosofía y política”, en el segundo el ensayo recibe el título de “Sócrates”.

vida corría auténtico peligro, sino, ante todo, porque ya no podía confiarse en ella para que mantuviera viva su memoria, es decir, para garantizar su inmortalidad. Quedó fijado, de este modo, el tratamiento que el filósofo dispensará, desde entonces, a la esfera política. Arendt recurre a Pascal para ejemplificar, no sin cierto sarcasmo, el desdén con el que la filosofía ha contemplado tradicionalmente el bullicioso latido de la *polis*: “*Si han escrito de política, era como si trataran de arreglar un hospital de locos*” (Pascal, citado por Arendt 2012: 47). Lo político es definido, filosóficamente, como un espacio anómico, traspasado por una inestabilidad que lo hace presa fácil de demagogos desaprensivos. La ciudad, así dispuesta, nos dice Platón, no promociona a los mejores, al contrario, se convierte en un escenario que cualquiera puede ocupar y ganarse el favor de la mayoría. Es la racionalidad immanente de la polis, su horizontalidad, contra lo que se erige la propuesta platónica: “*El espectáculo de Sócrates sometiendo su propia doxa a las opiniones irresponsables de los atenienses, y siendo sobrepasado por una mayoría, provocó que Platón despreciara las opiniones y anhelara criterios absolutos*” (Arendt, 2015: 45). El fracaso socrático, la impotencia del maestro para hacer valer su *doxa* ante los jueces y demás ciudadanos conduce a Platón, según argumenta nuestra autora, a redefinir, o redescubrir, el lugar del filósofo, en un giro que supone “*la evasión platónica de la política*” (Gil Martín, 2009a: 218), por medio de la jerarquización de los dos modos de vida, el propio del filósofo y el del ciudadano, para así legitimar el dominio del primero sobre el segundo. Fundamentalmente, en el ensayo “Filosofía y política”, Arendt confronta dos modos de pensar las relaciones entre ambas, ejemplificadas por las actitudes que, hacia la esfera de los asuntos humanos, mantienen Sócrates y Platón³⁶. Como bien nos apunta Abensour (2007a: 102), si el primero trata las cosas políticas, las discute, desde el punto de vista de la ciudad, Platón instituye la filosofía política en abierta oposición a tales asuntos humanos, con objeto de someterlos³⁷.

Platón, el padre de la filosofía política de Occidente, intentó de diversas maneras oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Lo intentó mediante

³⁶ Un autor como Castoriadis refrenda esta tesis cuando subraya la distancia que uno y otro mantienen respecto a la ciudad. Si Sócrates se involucra en la vida política ateniense, yendo y viniendo por el ágora, interpelando a sus conciudadanos para que reflexionen sobre su vida, Platón rechaza toda participación política hasta el extremo de resultar curioso “por ejemplo, que jamás haya sido miembro de un jurado” (Castoriadis, 2012: 249).

³⁷ A este respecto puede verse Canovan (1992: 256-259) y Dolan (2002: 264-267).

una teoría política en la que los criterios políticos no se extraían de lo político mismo sino de la filosofía (Arendt, 1997b: 80).

La distancia que separa a uno del otro viene determinada por el valor otorgado a la *doxa*, y la relación que esta guarda respecto a la verdad. Para Platón, la verdad será siempre “*entendida como lo contrario de la opinión*” (Arendt, 2015: 45), y esta “*oposición entre verdad y opinión ciertamente fue la conclusión más antisocrática que extrajo Platón del juicio de Sócrates*” (Arendt, 2015: 46).

Uno de los puntos clave en Arendt reside en su intento de rehabilitación de la *doxa*, tan criticada por Platón al ser equiparada a una simple opinión desprovista de conocimiento y fácilmente manipulable por los oradores y demagogos. Esta concepción sería deudora de las críticas del filósofo griego a la democracia, quien la asoció al espejismo y la mentira. Más que un ejemplo de falsedad o engaño, Arendt lo asocia en cambio a la perspectiva en la que necesariamente se encuentra cada persona en tanto que integrante del mundo y pone énfasis en su conexión con el *dokei moi*, esto es, el mundo tal como se nos aparece (Straehle, 2018: 85).

Arendt, de nuevo, se retrotrae hasta un tiempo pre-filosófico para señalar cómo entendía Sócrates, pero también cualquier ciudadano ateniense del momento, la *doxa*, que no era más que “*la formulación en el discurso de lo que dokei moi, esto es, “de lo que me parece a mí”*” (Arendt, 2015:51-52). La *doxa* revela el modo como a cada uno se le presenta el mundo y, en este sentido nos dice Arendt, “*no era arbitrariedad y fantasía subjetiva, pero tampoco algo absoluto y válido para todos*” (Arendt, 2015: 52). Por tanto, la *doxa* queda enmarcada en el espacio intermedio entre dos extremos que establecen los límites de cualquier posibilidad política: el radical relativismo y la objetividad absoluta. Las opiniones de una pluralidad son irreductibles a un punto de vista único que las trascienda pero, al mismo tiempo, en tanto versan sobre un mundo compartido, descubren un ámbito común de pertenencia, más allá de las diferencias que separan a cada uno de los actores. La afirmación de la pluralidad como condición humana no conduce al relativismo inconmensurable. Por el contrario, la amenaza subjetivista asoma cuando uno se cierra sobre su propio punto de vista, suspende la comunicación, y es incapaz de tomar en consideración las múltiples perspectivas referidas todas ellas, en definitiva, a un *mismo* mundo. La pluralidad, lejos de socavar la realidad mundana, es condición de posibilidad de la misma (Zerilli, 2008: 269-270).

Se asumía que el mundo se muestra de modo diferente a cada hombre en función de la posición que ocupa dentro de él, y que la “mismidad” del mundo, su rasgo común (*koinon*, como dirían los griegos, “común a todos”) u “objetividad” (como diríamos nosotros desde el punto de vista subjetivo de la filosofía moderna), reside en el hecho de que el mismo mundo se muestra a cada cual y que, a pesar de las diferencias entre los hombres y sus posiciones en el mundo –y, por tanto, de sus *doxai* (opiniones)– “tanto tú como yo somos humanos”” (Arendt, 2015: 52).

En “Filosofía y política”, Arendt se esfuerza por resaltar la discontinuidad entre Sócrates y Platón, cuestionando, de algún modo, el relato comúnmente asumido por la historia de la filosofía³⁸. Tal distancia viene determinada por la desconexión que el discípulo establece entre *doxa* y verdad, convencido como estaba de que jamás la primera puede conducir a la segunda y de que, por tanto, pertenecen a ámbitos ontológicos diferenciados sin relación alguna entre sí. Para Sócrates, sin embargo, todas las verdades que el hombre puede conocer, lejos de ser absolutas, están condicionadas justamente por la forma en que aparecen, están “adheridas” a la *doxa*: “La verdad absoluta, que sería la misma para todos los hombres y, por tanto, desconectada, independiente de la existencia de cada hombre, no puede existir para los mortales” (Arendt, 2015: 56). La verdad, en este caso, no abandona el mundo de las apariencias y el discurso (Villa, 2001: 104), antes bien, brota de la propia pluralidad humana:

En el mundo socrático, no hay verdad en el absoluto: la verdad es siempre de alguien. Pero esta verdad que es siempre de alguien no tiene nada de individual o “subjetiva”; es la verdad de un fragmento del mundo compartido que es así revelado: una verdad, por tanto, política (Carmona, 2018b: 111).

La *dialegethai* platónica, el discurso propiamente filosófico, es, en Sócrates, mayéutica, una actividad cívica, política, consistente en ayudar a “encontrar la verdad” en las *doxai* de cada uno de los ciudadanos:

³⁸ Dana Villa (2001) sostiene, no obstante, que la figura de Sócrates no es tratada de un modo unívoco en toda la obra arendtiana y, de hecho, a su juicio, el Sócrates de “Filosofía y política” es difícilmente asimilable al esbozado en textos como “Desobediencia civil”, “El pensar y consideraciones morales” o *La vida del espíritu*. En una línea interpretativa similar, Bernstein (2002: 291; n. 5) afirma que la caracterización, conscientemente controvertida, que Arendt esboza de Sócrates hace de este un “tipo ideal” del que se sirve para contrastar la diferencia entre el pensar filosófico y el político. En este mismo sentido, Jordi Carmona apunta que “el estatuto de la figura de Sócrates en Arendt es complejo: en cierto modo, podríamos decir que es para ella el mayor de los sofistas, más sofista que los sofistas mismos, pues no solo divide la razón (el doble logos sofístico) sino que la multiplica hasta alcanzar a cada ciudadano, según su filosofía de la pluralidad” (Carmona, 2018: 109). Para un análisis detallado de las distintas, y en ocasiones contrapuestas, lecturas a las que ha dado lugar la compleja relación de Sócrates con la democracia ateniense, véase Ismard (2016).

La práctica político-filosófica de Sócrates, según Arendt, parte de una doble presuposición: a) que la *doxa* es susceptible de albergar una verdad o verdades; b) que es imposible conocer una verdad dóxica, una verdad inseparable de una posición en el mundo compartido, si no es mediante el diálogo, mediante esa circulación del pensamiento que técnicamente puede llamarse dialéctica mayéutica (Carmona, 2018b: 110-111).

La *doxa* únicamente puede alumbrar la verdad potencialmente contenida por medio de la confrontación discursiva, en un movimiento de reactualización constante y sin otro fin externo a la propia actividad de búsqueda inacabada e inacabable. Sin embargo, tal intercambio de *pareceres* no resulta valioso porque desemboque en un determinado acuerdo, aunque pueda efectivamente alcanzarse, sino porque constituye el proceso por medio del cual se construye el mundo común y compartido por todos, porque de alguna manera *amplía* la objetividad del mundo³⁹. La asunción de la propia ignorancia expresada en la celeberrima sentencia “sólo sé que no sé nada” y la consideración de Sócrates por el oráculo delfico como el más sabio de los atenienses, lejos de constituir una aporía, se explican, según Arendt, porque Sócrates fue el primero en ser consciente de “*las limitaciones de la verdad para los mortales, sus limitaciones a través del dokein, del aparecer*” (Arendt 2015: 57). Nadie puede conocer previamente a la conversación cuál es la opinión de sus semejantes, de ahí que Sócrates siempre ande preguntando a sus interlocutores sobre las más diversas cuestiones, pero “*tampoco nadie puede conocer por sí mismo y sin un esfuerzo adicional la verdad inherente a su propia opinión*” (Arendt, 2015: 53): el intercambio discursivo permite el escrutinio de las opiniones, la de los demás tanto como la de uno. El filósofo, por tanto, no es el encargado de trasladar a la ciudad una verdad incuestionada que sólo él ha tenido el privilegio de conocer, sino que ha de alentar el proceso colectivo, del que él mismo forma parte como ciudadano entre ciudadanos que es, a partir del cual se irán alumbrando, perfilando, matizando, transformando los criterios que regularán los asuntos políticos.

³⁹ La política todavía era definida en términos de *praxis*. La instrumentalización que de la misma obrará posteriormente Platón puede ser entendida como otro efecto más de la condena sufrida por el maestro: “Los primeros diálogos de Platón se hallan todavía insertos de modo obvio en una tradición socrática en la medida en que acaban sin una conclusión, sin un resultado. Haber examinado algo mediante el discurso, haber hablado sobre algo, sobre la *doxa* de algún ciudadano, parecía ser resultado suficiente” (Arendt, 2015: 53).

Así, con este Sócrates que Arendt rescata, es una relación perdida entre política y filosofía lo que trata de hacer aparecer bajo los múltiples sedimentos de las teorías del buen gobierno, en la que la función del filósofo con respecto a la política no es gobernar, sino hacer a los ciudadanos amigos unos de los otros; tanto en el sentido filosófico de la palabra, esto es, más verdaderos en su palabra y pensamiento, como en el sentido político, esto es, más capaces de confiar los unos en los otros y más dignos de confianza (Carmona, 2018b: 112).

Arendt, de algún modo, sirviéndose de su personal concepción de Sócrates, parece decirnos que la política es, fundamentalmente, contra Platón, un ejercicio falibilista. Verdad, publicidad y política son elementos que se imbrican, limitándose y enriqueciéndose al mismo tiempo, en la práctica democrática: “*la democracia es lo contrario de una “idea”, no consiste sino en su devenir*” (Cassin, 2008: 169).

I. 2. 2. KANT: EL JUICIO COMO PRÁCTICA DEMOCRÁTICA

Llegados a este punto vemos aparecer un hilo que conecta al filósofo ateniense con aquel otro del que Arendt había dicho que constituía un caso proco frecuente en el campo filosófico por aproximarse a la política sin recelo ni hostilidad. Nos referimos a Immanuel Kant. Uno y otro van a ser las dos referencias principales de las que se nutre Arendt para perfilar su conceptualización del juicio como punto de encuentro entre *vita activa* y *vida del espíritu*, entre acción y pensamiento (Campillo, 2009: 126). Ambos constituyen la excepción a esa pulsión tan propia del *filósofo profesional* por la cual siempre acaba distanciándose, diferenciándose y oponiéndose a la mayoría.

El tratamiento del juicio estético al que Kant consagra su tercera *Crítica* supuso para Arendt un material teórico de inestimable valor para el desarrollo de su concepción del juicio político⁴⁰. No obstante es oportuno puntualizar que no hay en la obra arendtiana algo

⁴⁰ En las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* sintetiza las claves de su lectura: “Los temas abordados en la *Crítica del Juicio* —lo particular, ya se trate de un hecho natural o de un acontecimiento histórico; la facultad de juzgar, entendida como la facultad de la mente humana para tratar de lo particular; la sociabilidad como condición para ejercer dicha facultad, es decir, la percepción de que los hombres dependen de sus semejantes no sólo porque poseen un cuerpo y unas necesidades físicas, sino precisamente a causa de sus

así como una teoría sistemática del juicio. Su última obra, *La vida del espíritu*, fue concebida como una trilogía en torno a las tres principales facultades mentales del ser humano: “El Pensamiento” (*Thinking*), “La Voluntad” (*Willing*) y “El Juicio” (*Judging*) —de forma similar a como *La condición humana* estaba articulada sobre las tres actividades que caracterizan la vida del hombre sobre la tierra: Labor, Trabajo y Acción. La muerte sorprendió a Arendt cuando se disponía a redactar el último de los volúmenes. A pesar de no poder contar con la “última palabra” de la autora al respecto, la cuestión del juicio es recurrente en toda su obra, de principio a fin, con lo que, aunque de modo disperso, no son pocas las fuentes a las que se puede recurrir para tratar de recomponer su postura. Y en este sentido, Kant supone el referente principal pues, no en vano, es quien primero introduce, en la *agenda filosófica*, la problemática del juicio. Desde trabajos tempranos como “Comprensión y política” (Arendt, 1995: 29-46), publicado originalmente en 1953, hasta el conjunto de conferencias sobre Kant dictadas en la *New School for Social Research* en otoño de 1970, cuyas notas principales han sido editadas por Ronald Beiner bajo el título *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (Arendt, 2012) y que algunos intérpretes consideran el armazón conceptual del proyectado volumen sobre “El Juicio” (Beiner, 2012: 160), pasando por diversos ensayos de la década de los años sesenta como “La crisis en la cultura: su significado político y social” (Arendt, 1996: 209-238) o “Verdad y política” (Arendt, 1996: 239-277), todos ellos muestran que la tematización del juicio arendtiano consiste en un pensar con Kant y, en ocasiones, contra él, pero siempre en su compañía.

Sobre el trasfondo de la cuestión totalitaria como fenómeno político sin precedentes y en parte motivado por la controversia suscitada tras la publicación de *Eichmann en Jerusalén*⁴¹, el tema del juicio cobra especial relevancia. Naufragada la tradición que sustentaba los criterios desde los que determinar la corrección de los juicios, ¿es posible, se pregunta Arendt, seguir juzgando?, ¿es posible seguir pensando sin el sostén de categorías firmes?. Kant le permitirá responder afirmativamente, amparándose, no obstante, en una lectura

facultades mentales— son temas, todos ellos de importante significado político —esto es, importantes para la política—“ (Arendt, 2012: 35).

⁴¹ Para una concisa contextualización de *Eichmann en Jerusalén* dentro de la problemática arendtiana del juicio puede verse Campillo (2009: 128-136).

muy particular destinada a “corregir” los aspectos más universalistas de la propuesta kantiana (Forti, 2001: 389-403). Si juzgar aludiera exclusivamente “*al subsumir clasificatorio de lo singular y particular bajo algo general y universal, al medir, acreditar y decidir lo concreto mediante criterios regulativos*” (Arendt, 1997b: 54), la emergencia de lo nuevo, de lo inédito como manifestación de la libertad humana, colapsaría nuestra capacidad de juicio, nos abocaría a una disyuntiva que, en todo caso, significaría renunciar al abordaje de “las cosas en sí mismas”: bien guardamos silencio ante nuestra incapacidad para juzgarlo, ya que lo nuevo, en sentido estricto, es lo imprevisto, lo no concebido por ninguna regla, ni tan siquiera como excepción, o bien neutralizamos su singularidad mutilando la “novedad” del fenómeno con objeto de poder nombrarlo, ubicarlo, reconocerlo como un caso particular de algo anterior. Esta incapacidad constituye un problema con implicaciones políticas de primer orden. Sólo desde este supuesto, es decir desde el convencimiento de que el juicio sólo puede ejercerse cuando se tienen a mano criterios, resulta dramático para una época⁴² percatarse de que su régimen normativo ha perdido fiabilidad, de que las certezas del pasado resultan insuficientes para juzgar los fenómenos presentes (Arendt, 1997b: 56). El totalitarismo fue considerado por Arendt ese acontecimiento crucial que descubrió la esterilidad de las categorías con las que operaba la teoría política. Sin embargo, existe otra posibilidad a la que se refiere Kant en la *Crítica del juicio* (Kant, 1991: 105) cuando habla de un tipo de juicio al que denomina *reflexionante*⁴³, de acuerdo con el cual, el acto de juzgar ya no consiste en la mera subsunción de lo particular en lo universal a partir de la aplicación de un principio universal dado tal y como procede el juicio *determinante*, sino de juzgar lo particular *qua* particular en ausencia de un criterio normativo de mediación⁴⁴. La actividad *reflexionante* de la facultad de juzgar ha de encontrar lo univer-

⁴² No encontró Arendt mejor expresión para caracterizar la quiebra de la tradición, “la brecha entre el pasado y el futuro”, que las palabras de René Char cuando escribió: “Nuestra herencia no está precedida de ningún testamento” (Arendt, 1996).

⁴³ Los juicios reflexionantes se presentan según dos modalidades diferenciadas, a saber, el juicio teleológico y el juicio estético. En ambos casos se trata de, a partir de un particular, hallar un principio que permita acceder a lo general. Ese principio que orienta la reflexión del juicio es, en el primero de los casos, la finalidad de la naturaleza, mientras que cuando hablamos del juicio estético tal principio lo constituye una finalidad formal, una finalidad sin fin (Kant, 1991: 161). Sobre este último, fundamentalmente, se orienta la búsqueda arendtiana de un “pensar sin barandillas”.

⁴⁴ Se trata, en este caso, de juzgar “un objeto al que calificamos como “bello” sin ser capaces de subsumirlo bajo una categoría general de Belleza como tal; no disponemos de una regla que pueda ser aplicada. (Si de-

sal como contenido en lo particular. El juicio, así visto, tiene más que ver con la actividad de discriminar, discernir, separar, antes que con la de clasificar, sintetizar, subsumir. Arendt cree que la auténtica facultad de juzgar reside en el juicio reflexionante, “*que el verdadero juicio comienza allí donde lo que Kant llamaba juicio determinante falla o fracasa*” (Zerilli, 2008: 248). Como certeramente ha afirmado Richard Bernstein, se trata en este caso de “*una facultad que ni se rige por normas algorítmicas ni es “simplemente” arbitraria y subjetiva*” (Bernstein, 2001: 48).

Si el juicio es definido como la facultad de pensar lo particular, la operación no reviste complejidad cuando lo general está dado y procedemos por subsunción; en cambio, cuando ante nosotros sólo tenemos lo particular y nada más, entonces el juicio deviene una “*facultad que combina, de manera misteriosa, lo particular y lo general*” (Arendt, 2012: 140). Los juicios reflexionantes acarrear un desafío epistemológico: su singular validez⁴⁵ viene a descubrir un espacio epistémico *difuso, intermedio*. De modo análogo a la *doxa* socrática, no alcanzan una *validez objetiva*, pero no son, tampoco, meras expresiones de preferencias subjetivas, en cuyo caso la validez no puede extenderse más allá del ámbito privado del sujeto que juzga⁴⁶. Cuando Kant trata de esclarecer la especificidad propia de los juicios estéticos afirma:

“¡Qué rosa tan bella!”, no llegamos a este juicio diciendo “Todas las rosas son bellas, esta flor es una rosa, luego esta rosa es bella”. Ni a la inversa: “La Belleza son las rosas, esta flor es una rosa, luego es bella.”) (Arendt, 2012: 33-34). Lo relevante, en este caso concreto, y lo que constituye la razón por la cual nos encontramos ante el tipo de juicio que Kant llamó reflexionante, no es la categoría general “rosa”, sino *esta* rosa concreta, cuya belleza no es derivada de la universal naturaleza de las rosas (Zerilli, 2005: 159).

⁴⁵ “La validez de estos juicios nunca es la validez de las proposiciones científicas o cognitivas, que no son juicios propiamente dichos (Si uno dice “el cielo es azul” o “dos y dos son cuatro” no está “juzgando”; dice lo que es, obligado por la evidencia de sus sentidos o de su mente). Del mismo modo, no se puede obligar a nadie a estar de acuerdo con los propios juicios —“esto es bello” o “esto es malo”—. (Kant no cree que los juicios morales sean resultado de la reflexión y de la imaginación, así pues, no son juicios en sentido estricto)” (Arendt, 2012: 133-134). A diferencia de los ámbitos cognitivo y moral donde, gracias a que el entendimiento en su uso teórico y la razón en su uso práctico proporcionan a la facultad de juzgar un *criterio firme* para desempeñar su actividad, la validez del juicio (determinante) es objetiva, en el terreno estético la validez del juicio, siendo de algún modo subjetiva, aspira a cierta universalidad, a la generalidad.

⁴⁶ Kant establece en el §8 de la *Crítica del juicio* una distinción entre los juicios de gusto de los sentidos y los juicios de gusto de reflexión. Mientras los primeros enuncian juicios privados, tales como “Me gusta el vino de Canarias”, los últimos enuncian “supuesto juicios de valor universal (públicos)”, como por ejemplo cuando se afirma que una determinada puesta de sol es bella (Kant, 1991: 144-145). Obviamente, el problema de la validez afecta a los segundos en la medida en que consustancial a la formulación de un juicio sobre lo bello es la pretensión de que sea compartido y confirmado por los otros, es decir, en tanto en cuanto la comunicabilidad es un elemento constitutivo del mismo.

Si se juzgan objetos sólo mediante conceptos, piérdese toda representación de belleza. Así pues, no puede haber tampoco regla alguna según la cual alguien tuviera la obligación de conocer algo como bello. ¿Es un traje, una casa, una flor bella? Sobre esto no se deja nadie persuadir en su juicio por motivos ni principios algunos (Kant, 1991: 147).

No obstante, la afirmación de que, en el juicio del gusto, el objeto no se deja determinar por un concepto no agota todo cuanto puede decirse acerca la particularidad del mismo. Porque, prosigue Kant, cuando juzgamos estéticamente:

Queremos someter el objeto a la apreciación de nuestros ojos mismos, como si la satisfacción dependiese de la sensación, y, sin embargo, cuando después se dice del objeto que es bello, creemos tener en nuestro favor un voto general y exigimos la adhesión de todo el mundo, mientras que toda sensación privada no decide más que para el contemplador y su satisfacción (Kant, 1991: 147).

La reivindicación, en el juicio estético, de una *validez universal subjetiva*, aunque *no universal objetiva* –Kant afirma que la universalidad estética será siempre de una especie particular–, es legítima por cuanto la belleza posee, y este es un momento fundamental en el argumento arendtiano de acuerdo con el cual tras la estética kantiana subyace una política agazapada, una dimensión pública⁴⁷. Las cosas son bellas en tanto trascienden el umbral doméstico y *aparecen* para poder ser admiradas y juzgadas como tales, es decir, en tanto ocupan un lugar en el espacio público donde el espectador ejerce su juicio. Por ello dirá Kant que el juicio de gusto está relacionado con la *sociabilidad* (Kant, 1991: §7, 144). La asimilación del juicio (estético) en términos de práctica social –forzando la posición kantiana hasta un extremo quizás cuestionable– hace de la dimensión comunicativa un elemento constitutivo de aquel hasta el extremo de afirmar que “*la condición sine qua non de la existencia de los objetos bellos es la comunicabilidad; el juicio del espectador crea el espacio sin el cual tales objetos no podrían aparecer*” (Arendt, 2012: 118). Es absurdo, sostiene Kant, que alguien atribuya la belleza a un fenómeno dado y pretenda justificar tal atribución por la satisfacción que el objeto en cuestión provoca exclusivamente en el sujeto empírico que juzga, “*pues no debe llamarlo bello si sólo a él le place*” (Kant, 1991: 143). En ese caso se trata de una cuestión privada que a nadie incumbe ni importa pero, contra-

⁴⁷ Hasta qué extremo lo estético comporta un carácter público resulta diáfano cuando el filósofo alemán afirma: “Empíricamente, interesa lo bello sólo en la sociedad” (Kant, 1991: 249).

riamente, quien emite un juicio estético lo hace “*no sólo para sí, sino para cada cual, y habla entonces de la belleza como si fuera una propiedad de las cosas*” (Kant, 1991: 143), aunque no sea propiamente así (Kant, 1991: 231). De acuerdo con lo anterior, podría parecer que, ante la ausencia de conceptos que objetiven el juicio, estaríamos abocados al relativismo irreconciliable aludido por el adagio *de gustibus non disputandum est*. Esta privatización del gusto ofendía, según Arendt (1996: 234), el sentido político, y no tanto el estético, de Kant por cuanto se resistía a admitir, dada la cualidad pública de la belleza, que los juicios de gusto no pudiesen estar abiertos a discusión. Kant afrontó este problema, de profundas implicaciones políticas en la lectura arendtiana, al comienzo de la “Dialéctica del Juicio estético” en la conocida “Antinomia del gusto”: sobre el gusto no se puede disputar (*disputieren*) aunque sí discutir (*streiten*). Así, mientras *disputar* significa la posibilidad de alcanzar un acuerdo a partir de juicios sustentados en *conceptos objetivos*, es decir, mediante la concatenación de argumentos según las reglas de la lógica conceptual hasta derivar de ellos una conclusión irrefutable (como en el caso de los juicios determinantes), *discutir*, en cambio, dada la imposibilidad de alcanzar la objetividad por no contar con un concepto unívoco que facilite la determinación del juicio (pues se trata de los denominados por Kant juicios reflexionantes), presupone que a tal acuerdo sólo podrá llegarse tentativamente, por medio de un ejercicio dialógico que, sin ser arbitrario, no transita, desde luego, la senda de la certidumbre por la que discurre el *disputar*. Es el precio que se paga por la libertad. Por ello la validez del juicio, que a la luz de lo expuesto no puede ser sino indefectiblemente deliberativo, encuentra su fundamento en la publicidad o comunicabilidad:

El juicio de gusto mismo no *postula* la aprobación de cada cual (pues esto sólo lo puede hacer uno lógico universal, porque puede presentar fundamentos); sólo exige a cada cual esa aprobación como un caso de la regla, cuya confirmación espera, no por conceptos, sino por adhesión de los demás (Kant, 1991: 147).

Ahora bien, para Arendt, tanto el *disputieren* como el *streiten*, si bien diferentes, son por igual interlocuciones argumentativas (Zerilli, 2008: 256), lo cual es tanto como decir que no todo lo que no sea un razonamiento sustentado en evidencias cae bajo la categoría de irracionalidad, como quiso hacer creer Platón cuando, contra Sócrates, definió la *doxa* co-

mo mera ilusión, como lo contrario de la verdad, estableciendo un abismo entre ambas imposible de suturar. No hemos dejado atrás el ámbito del *lógon didónai*, del dar cuenta dando razones (Castoriadis, 2006a: 298). Al acuerdo no se llega únicamente impelidos por el rigor de la lógica. Los juicios estéticos, como los políticos, son, a pesar de todo, argumentables –han de serlo, de hecho, si pretenden ser algo más que la expresión de preferencias idiosincrásicas–, aunque de un modo diferente a como lo son los juicios cognitivos por no poder recurrir a conceptos sobre los que fundamentarlos. Cuando sostengo un juicio del tipo “todos los hombres son iguales”, no puedo probarlo lógicamente, ni verificarlo acudiendo al mundo, tampoco es en sí mismo evidente, pero de lo anterior no puede deducirse que lo afirmado sea ilógico o irracional. Puedo dar cuenta de las razones que me han conducido hasta su afirmación y, en caso de ser convincente, puedo incluso generar un consenso acerca de que el mundo, cuando sobre él se proyecta el contenido de dicho juicio, presenta mejor aspecto que en caso contrario⁴⁸. La validez del juicio, en este caso, no se determina en función de su identidad con un determinado estado de la realidad, se trata más bien de “*algo que tiene que ser precisamente descubierto mediante su realización progresiva*” (García Ruíz, 2016: 73). No obstante, que tal consenso se produzca efectivamente, aunque sea esperable por mi parte, no está garantizado de antemano e incluso, caso de darse, siempre quedará a expensas de ser cuestionado o del surgimiento de un nuevo juicio a la luz del cual la realidad común, en ese momento, cobre mayor significado para la comunidad juzgante. La validez del juicio comporta una innegable dimensión litigiosa, supone un equilibrio inestable, ocupa un espacio epistémicamente frágil. Así, la consecución del consenso no debe leerse como la confirmación de que he puesto en liza *el* argumento correcto, pues no existe tal argumento, ningún argumento podrá cerrar, de una vez y para siempre, la deliberación. Hay una tensión irreductible entre cierre y apertura que es consustancial a la democracia: al emitir un juicio anticipo un acuerdo con los otros (cierre) que, con posterioridad, puede confirmarse, como asunto de hecho, o rebatirse (apertura),

⁴⁸ En este caso concreto, que los otros muestren su conformidad respecto a mi juicio depende, en gran medida, de mi *capacidad retórica*. La virtual convergencia no es explicable porque mis interlocutores estuvieran, antes de que fuera efectivamente formulado, ya de acuerdo con el contenido del mismo, ni porque, dada su competencia como seres pensantes, no les quede más remedio que asentir, sino porque he logrado hacerles ver algo nuevo, ofrecerles maneras alternativas de responder a ciertos objetos o acontecimientos (Zerilli, 2008: 275-276).

razonadamente. Porque el sostén de la validez de los juicios como el afirmado más arriba no son, en sentido estricto, su verdad, su evidencia o su corrección formal, “*su validez depende del acuerdo y consenso libre; se llega a ellos a través del pensamiento discursivo, representativo, y se comunican a través de la persuasión y la disuasión*” (Arendt, 1996: 260). Tal acuerdo “*es aquello que damos por sentado y al mismo tiempo esperamos lograr cada vez que corremos el riesgo –y no olvidemos jamás que es un riesgo– de hablar políticamente*” (Zerilli, 2008: 323-324). La fuerza persuasiva de los argumentos no siempre reside en la necesidad lógica de los mismos, sino en su capacidad para iluminar, para conferir sentido, hasta ese momento inadvertido, a una realidad, o a una porción de la misma, para ampliar el repertorio de lugares (comunes) desde donde *mirar* el mundo compartido. Y todo ello está, en muchos casos, más relacionado con la imaginación como posibilidad de trascender lo dado, como capacidad para aducir criterios alternativos a los habituales – aquellos sedimentados en los prejuicios– con los que *resignificar* el mundo, que con el razonamiento a partir de evidencias que, siendo importante, no siempre resulta suficiente. Juzgar reflexivamente significa poner en juego criterios a través de los cuales mostramos *qué cuenta para* nosotros del particular que sometemos a juicio, es decir, no nos limitamos a señalar una propiedad de dicho objeto concreto como ocurre con los juicios cognitivos. Tales criterios no están dados, no son leyes *a priori*, no son pre-políticos ni transhistóricos, se generan, podríamos decir, *políticamente*, a través del acuerdo entre agentes libres, y son dependientes en gran medida de su voluntad y compromiso. Semejante proceso produce y reproduce los contornos de la comunidad; en el intercambio persuasivo de argumentos descubrimos y conformamos el “nosotros” *fluido* que la constituye⁴⁹. Arendt no está únicamente interesada en el establecimiento de un procedimiento que garantice la validez de determinados enunciados, sino en la construcción de un ámbito en donde la validez de ciertos enunciados pueda ser reconocida como públicamente relevante. Por esta razón, podemos entender el juicio como una práctica *constructora-de-mundo*, de comunidad, como

⁴⁹ Cuando Arendt subraya la *artificialidad* de la política lo hace con el propósito de afirmar que la comunidad no está determinada natural ni socialmente, no subyace a ella ninguna clase de necesidad –Arendt huye de cualquier tipo de esencialismo político, no se cansa de repetir que cuando alguien *aparece* en público lo hace revelando *quién* es y no *qué* es, pues lo primero y no lo segundo es lo que posee relevancia política–; surge de la búsqueda conjunta de criterios de juicio con los que sus miembros puedan identificarse.

generadora de esa trama de relaciones que da forma al espacio público, en donde cada uno revela *quién es*⁵⁰ mientras toma en *consideración* a quienes comparten con él tal espacio.

La cultura y la política, pues, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común y la decisión sobre la clase de acciones que se emprenderán en él, además de cuál deberá ser su aspecto en adelante, qué clase de cosas deben aparecer en él (Arendt, 1996: 235).

En la medida en que el juicio estético es concebido como el caso particular de una regla indecible cuya confirmación, no obstante, espero obtener por la adhesión de los demás, la validez del mismo se desplaza al espacio *inter-subjetivo*. En la tensión epistémica que soporta el juicio reflexionante-estético reside su valor político⁵¹. Kant, en el §22 de la *Crítica del juicio* afirma que “*la necesidad de la aprobación universal, pensada en un juicio de gusto, es una necesidad subjetiva que es representada como objetiva bajo la suposición de un sentido común*” (Kant, 1991: 177). Es decir, ha de suponerse la existencia de algo que todos los seres humanos, por el mero hecho de serlo, comparten, un fundamento común, a lo que pueda apelarse en nuestra reivindicación de validez para el tipo de juicio descrito como reflexionante. El sentido común y la *imaginación*, como tendremos ocasión de analizar después, devienen centrales para desbloquear el problemático estatuto epistémico del juicio reflexionante, escindido entre el anhelo de normatividad –evidenciado por el hecho de que, al formularlo, postulo un acuerdo con los otros– y su inherente carácter subjetivo, contextual, dada la inexistencia de un *universal* que pueda ser invocado. El ámbito de la intersubjetividad surge en base a la existencia de ese sentido común, que actúa como garantía de que los juicios aparentemente más privados (los juicios de gusto) están referidos a

⁵⁰ “Hasta cierto punto, por su modo de juzgar una persona se revela a sí misma, muestra su modo de ser, y esta manifestación, que es involuntaria, gana validez hasta el punto de liberarse de las meras características individuales” (Arendt, 1996: 236).

⁵¹ El hecho de que estos juicios no estén fundados ni en la causalidad ni en la necesidad los hace importantes para pensar la política en la medida en que la contingencia y la libertad constituyen las condiciones de posibilidad de la misma.

un mundo no-subjetivo, a un mundo “común a todos” (*koinon*) y sean, por ende, *comunicables*⁵².

La posibilidad de ponderar el propio punto de vista con los puntos de vista ajenos, esto es, la posibilidad misma de la comunicación, del discurso, es garantizada por el *sensus communis*, para cuya caracterización Arendt vuelve a recurrir a Kant, concretamente al § 40 de la *Crítica del juicio*:

Pero por *sensus communis* ha de entenderse la idea de un sentido *que es común a todos*, es decir, de un Juicio que, en su reflexión, tiene en cuenta por el pensamiento (*a priori*) el modo de representación de los demás para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana, y, así, evitar la ilusión que, nacida de condiciones privadas subjetivas, fácilmente tomadas por objetivas, tendría una influencia perjudicial en el juicio. Ahora bien: esto se realiza comparando su juicio con otros juicios no tanto reales como más bien meramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro, haciendo sólo abstracción de las limitaciones que dependen casualmente de nuestro juicio propio (Kant, 1991: 245).

El *sensus communis* demarca el ámbito de la intersubjetividad, de la pluralidad, de la sociabilidad⁵³ en términos kantianos, nos capacita, como seres humanos, para integrarnos en una comunidad. Es igualmente el fundamento de los potenciales acuerdos que podamos alcanzar con los restantes miembros de la misma, pues nos faculta para comunicar y compartir nuestros juicios: “*El sensus communis es el sentido propiamente humano porque la comunicación, es decir, el discurso, depende de él*” (Arendt, 2012: 130). Las máximas de este *sensus communis*, del entendimiento común humano, son: pensar por uno mismo (*Selbsdenken*), pensar tomando en consideración el punto de vista del otro (*enlarged mind*) y pensar de un modo consecuente. De las tres, también llamadas por Kant las máximas del entendimiento, del Juicio y de la razón respectivamente (Kant, 1991: 247), es la segunda la que revela, según Arendt, el potencial político del juicio al hacer de él “*una actividad im-*

⁵² En el §21 de la *Crítica del juicio* escribe Kant: “Como la universal comunicabilidad de un sentimiento presupone un sentido común, éste podrá, pues, admitirse con fundamento, y, por cierto, sin apoyarse, en este caso, en observaciones psicológicas, sino como la condición necesaria de la universalidad comunicabilidad de nuestro conocimiento, la cual, con toda lógica y en todo principio del conocimiento que no sea escéptico, ha de ser presupuesta” (Kant, 1991: 176-177).

⁵³ Resulta interesante reparar en la lectura arendtiana de la “sociabilidad” kantiana: la interdependencia del hombre, la imposibilidad de una vida en completo aislamiento, no se explica “únicamente por sus necesidades y preocupaciones, sino más bien debido a su facultad superior, la mente humana, que no funciona al margen de la sociedad” (Arendt, 2012: 28). La pluralidad no es lo propio exclusivamente de la *vita activa*, también la *vida del espíritu* responde a semejante lógica.

portante, si no la más importante, en la que se produce este compartir-el-mundo-con-los-demás” (Arendt, 1996: 233-234). El juicio remite a la comunidad, a un *espacio de aparición*, a la comunicación con quienes se hacen presentes ante mí y sin los cuales yo mismo me veo imposibilitado tanto para emitir un juicio como para formarme una opinión (Arendt, 2013: 372), que Arendt considera las *facultades racionales* más importantes desde el punto de vista político (Arendt, 2013: 378). La intersubjetividad es el ámbito donde se decide la validez del juicio, la cual queda condicionada a que dicho juicio *pueda* provocar la adhesión de todos aquellos que participan del *sensus communis*. No hay instancia de decisión más allá del potencial acuerdo que pueda alcanzar con quienes me relaciono, no hay *solución platónica*, resulta inconcebible “*un punto arquimédico desde el que poder juzgar*” (Sánchez Muñoz, 2003: 92) —el juicio siempre es un *juicio situado*—, un criterio último y definitivo, trascendente al plural y libre intercambio de opiniones (modos como a cada uno se le presenta el mundo común y compartido), que determine la corrección del juicio.

No hay un procedimiento epistemológicamente seguro para establecer la correspondencia con el objeto juzgado, salvo el consenso que se pueda alcanzar sólo con el proceso de comunicación que busca la verdad. El juicio es el proceso mental por el que uno se proyecta en una situación imaginada de reflexión desinteresada a fin de asegurarse a sí mismo, y a una comunidad ideal de interlocutores potenciales, que un particular ha sido apreciado adecuadamente (Beiner, 2012: 208).

Es justamente la necesaria referencia a la presencia de los otros lo definitorio de la racionalidad del juicio, una racionalidad que no abandona el mundo, algo en lo sí que incurre sin embargo, siempre según la interpretación arendtiana, el pensamiento especulativo e, incluso, el formalismo moral kantiano: “*La diferencia entre este discernimiento capaz de juzgar y el pensamiento especulativo está en que el primero arraiga en lo que en general llamamos sentido común, al que el segundo trasciende sin cesar*” (Arendt, 1996: 233). Ni la verdad filosófica ni la obligación moral derivada del imperativo categórico⁵⁴ requieren un ámbito discursivo donde decidir acerca de sus pretensiones de validez, no precisan un *pen-*

⁵⁴ “Éstos [los juicios morales], a decir de Kant, son necesarios, están dictados por la razón práctica. Pueden ser comunicados, pero esta comunicación es secundaria, incluso si no pudieran comunicarse, seguirían siendo válidos” (Arendt, 2012: 129).

samiento ampliado por parte del sujeto, sino únicamente un pensar coherente⁵⁵ que incumbe al hombre en su singularidad y no como miembro de una comunidad⁵⁶. De nuevo, es Kant quien airea la estancia en donde había quedado recluido el pensamiento por obra de la filosofía: “*En la Crítica del juicio, Kant insistió en una forma distinta de pensar, para la que no sería bastante estar de acuerdo con el propio yo, sino que consistía en ser capaz de “pensar poniéndose en lugar de los demás”*” (Arendt, 1996: 232). La cita anterior es indicativa de la separación que Arendt establece entre las esferas moral y política: si la primera se sustenta en la integridad del yo, la segunda extrae su razón de ser del compromiso con el mundo, para lo cual resulta crucial el ejercicio de la mentalidad amplia⁵⁷.

El empleo que del *sensus communis* hace Arendt no está, sin embargo, exento de controversia⁵⁸. Pueden reconocerse, genéricamente, dos líneas interpretativas en la conceptualización del mismo: por un lado, quienes han optado por un “engrosamiento hermenéutico-fenomenológico” del *sensus communis*, efecto de insuflarle cierta sustancia histórica, ética

⁵⁵ Arendt se refiere al principio de acuerdo consigo mismo, tempranamente formulado por Sócrates en el *Gorgias*, 482b-c: “Es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga” (Platón, 1987b: 79). Según nuestra autora, esta sentencia es el germen de la “la ética occidental, con su acento en el acuerdo con la propia conciencia, y la lógica occidental, que subraya el axioma de no contradicción” (Arendt, 1996: 232).

⁵⁶ Al argumentar las razones por las que la verdadera filosofía política de Kant se encuentra encerrada en la *Crítica del juicio* y no, como tradicionalmente se ha pensado, en la *Crítica de la razón práctica*, Arendt llega a afirmar: “La diferencia entre la *Crítica de la razón práctica* y la *Crítica del juicio* estriba en que las normas morales de la primera son válidas para todos los seres inteligibles, mientras que las reglas de la última limitan su validez estrictamente a los seres humanos sobre la tierra” (Arendt, 2012: 33). La dificultad para pensar la política desde la filosofía práctica kantiana reside en que, pese a admitir que “sin los otros hombres carecería de sentido regular la propia conducta”, “la insistencia kantiana respecto de los deberes para con uno mismo, su insistencia en que los deberes morales deben estar libres de cualquier inclinación y en que la ley moral debe valer para los hombres de este planeta pero también para todos los seres racionales del universo, reduce esta condición de la pluralidad a un mínimo” (Arendt, 2012: 45).

⁵⁷ La separación entre moralidad y política ha sido uno de los principales motivos de crítica por parte de distintos intérpretes del corpus arendtiano. Así, Seyla Benhabib (2006: 157) ha afirmado que Arendt no logra reconciliar satisfactoriamente las dos dimensiones al restringir la operatividad del “pensamiento ampliado” al ámbito político, al tiempo que permanece fiel al principio de la armonía consigo mismo, de raigambre platónica, como fuente de normatividad moral, todo lo cual la conduce a sostener “una concepción casi intuicionista del juicio moral” cuya validez parece depender de “las idiosincrasias de la psique individual”. No obstante, la propia Benhabib cree que es posible, pensando “con Arendt contra Arendt”, detectar, de modo latente, el sustento normativo de una ética dialógica o intersubjetiva en el pensar representativo como principio moral, al margen del cual resultan ininteligibles conceptos fundamentales de su teoría política tales como espacio público, poder y comunidad política. Uno de los lugares en donde Arendt aborda de modo más directo la relación entre moral y política es en el curso “Algunas cuestiones de filosofía moral”, dictado en 1965, y editado por Jerome Kohn en el volumen *Responsabilidad y juicio* (Arendt, 2014: 75-150).

⁵⁸ Respecto a la importancia desempeñada por el concepto de *sensus communis* en la repercusión que la obra arendtiana ha supuesto para el comunitarismo y la ética del discurso véase Forti (2001: 403-431).

o cultural a modo de universo simbólico de referencia dentro del que se mueven los miembros de una comunidad política concreta –aquí quedan encuadradas las nociones de *tradicción* y *horizonte* de raíces gadamerianas, tanto como el concepto de *Lebenswelt* tematizado por la fenomenología– y, por otro, quienes lo han concebido desde un “minimalismo cuasi naturalista” con el fin de no comprometer su universalidad (Ferrara, 2008: 45-59) y evitar hacerlo rehén del contexto de origen. Por tanto, en el concepto de *sensus communis* vuelve a reproducirse la tensión dicotómica entre universalidad y particularidad (y de sus distintas variantes históricas materializadas en los debates en torno a sujeto-objeto, teoría-praxis, *episteme-doxa*, normatividad-facticidad, uno-múltiple) de la que no parece poder sustraerse la tradición filosófica occidental. A nuestro entender, con el juicio pretendió Arendt escapar del reduccionismo al que se ve abocado cualquier planteamiento que no considere en términos de *co-determinación* el modo de relacionar ambas dimensiones. El *sensus communis* es entendido por ella como un *sentido comunitario* por cuanto quien emite un juicio siempre lo hace como miembro de una comunidad, esto es, inserto en un contexto (social, cultural, histórico) y no desde un lugar indeterminado: “yo juzgo como miembro de una comunidad y no como miembro de un mundo suprasensible, quizás habitado por seres dotados de razón pero no del mismo aparato sensorial” (Arendt, 2012: 126). Ahora bien, la mentalidad amplia, aludida por la segunda máxima del sano entendimiento común, nos obliga a forzar los límites a los que nos circunscribe nuestra singular ubicación. El juicio, que Arendt entiende con Kant como “un talento peculiar que sólo puede ser ejercitado, no enseñado” (Arendt, 2012: 17), parte de un *sensus communis* y a él tiende, pero rara vez origen y destino son idénticos. En el proceso se re-elabora, se re-formula, se re-crea, en definitiva, se enriquece o amplía el sustrato del que parte el juicio en un “reflexivo *co-pensar de todos los miembros de la comunidad*” (Rivera de Rosales, 2005: 26). Arendt se resiste a aceptar que la validez de un juicio esté restringida al ámbito de una comunidad histórica y concreta ya que el acuerdo proyectado en el juicio, aquel al que se apela para reivindicar la validez, no es un acuerdo fáctico sino más bien potencial, en el que se aspira a incluir a la “razón total humana” (como fuente de normatividad):

Se juzga siempre como miembro de una comunidad, guiado por un sentimiento comunitario, un *sensus communis*. En definitiva, se es miembro de una comunidad mundial por el simple hecho de ser hombre, tal es el la “existencia cosmopolita”. Cuando se juzga y cuando se actúa en el ámbito político, uno debe orientarse según la idea —no según la realidad efectiva— de que se es un ciudadano del mundo y así, un *Weltbetrachter*, un espectador del mundo (Arendt, 2012: 139).

Pero, al mismo tiempo, le inquieta que esta *naturalización* del *sensus communis*, debida al hecho de que todo hombre sea partícipe del mismo *qua* ser racional⁵⁹, pueda comprometer la idea de pluralidad. Más que algo *dado*, es una potencialidad que cada cual, en compañía, debe desarrollar y perfeccionar. Por ello el acuerdo proyectado opera como un ideal regulativo pero empíricamente imposible⁶⁰, lo cual explica el particular estatuto epistemológico del juicio antes referido: “[el juicio] está dotado de cierta validez específica que jamás es universal⁶¹. Sus alegatos de validez nunca pueden extenderse más allá de los otros en cuyo lugar se ha puesto la persona que juzga para plantear sus consideraciones” (Arendt, 1996: 233). El *sensus communis*, tal y como lo plantea Arendt, es un concepto definitivamente resbaladizo, más sugerente que explícito. Podemos entenderlo, con Forti (2001: 400), como una suerte de “*a priori* factual”⁶², como esa facultad mental “extra” que permite al hombre su integración en una comunidad, pero en ninguna concreta y determinada —es “*la auténtica humanidad del hombre que se manifiesta*” (Arendt, 2012: 130) en la medida en que los seres humanos no pueden vivir sin la compañía de sus semejantes, por cuanto son los hombres, y no el Hombre, quienes habitan la tierra. El *sensus communis* deriva del hecho de que los hombres no son ni animales ni dioses, ni *animal socialis* ni *animal rationale*, sino *zoon politikon logon ehkhon*.

⁵⁹ Para un análisis de la concepción *naturalista* del *sensus communis* en Kant puede verse Ferrara (2008: 48-53).

⁶⁰ “El sentido común es una especie de *árbitro*, un tercero en discordia que actúa como un referente que permanece siempre *afuera*, en el espacio del *ser-entre-los-hombres* político por excelencia, e ilustra y orienta cualquier posible —pero en ningún modo necesario— curso de acción o decisión común y no constriñe desde ninguna presunta *naturaleza* humana” (Sahuí, 2001: 253).

⁶¹ Tal y como hace notar Beiner (Arendt, 2012: 132; n. 155), el hecho de que Arendt escoja para traducir el término “*allgemein*”, cuando comenta el §40 de la *Crítica del juicio*, “general” y no “universal”, como es habitual en la mayor parte de las traducciones, es indicativo de las distancias que Arendt establece, en su lectura de Kant, respecto al filósofo alemán. Su preocupación no estriba tanto en mantenerse fiel al texto kantiano cuanto en asimilarlo de modo que resultara funcional a su propio planteamiento.

⁶² En una línea similar ha de entenderse la *destranscendentalización* arendtiana del *sensus communis* kantiano (Degryse, 2011) o la afirmación de Zerilli (2008: 298-299) cuando sostiene que “su interpretación del *sensus communis* no se agota en la idea de lo empírico (sociológico o antropológico) ni tampoco es trascendental. Es, más bien, política”.

Junto al *sensus communis*, la facultad de la *imaginación* desempeña un rol esencial para caracterizar la dimensión deliberativa del juicio, su apertura hacia-los-otros, al establecer las condiciones de posibilidad de la imparcialidad del mismo. La imaginación, como facultad que hace posible la representación de lo ausente, permite al sujeto distanciarse respecto a la inmediatez de lo actual, distancia que confiere *autonomía* al juicio. Resultado de lo cual, la imaginación *des-absolutiza* la mirada que el sujeto dirige al objeto, al mundo, cuando revela que siendo ésta única no es *la* única. La distancia propiciada por la imaginación permite llevar al objeto a “campo abierto” para que pueda ser contemplado desde todos los puntos de vista posibles. Sólo después se vuelve sobre él reflexivamente *haciéndose cargo* de las perspectivas previamente surgidas, *considerándolas* ahora todas, incluida la propia –por ello afirma Kant que en el juicio estético se supera el egoísmo, se renuncia a uno mismo en aras de los demás–, desde una peculiar exterioridad, que no es absoluta pues el sujeto que juzga no se instala en el lugar de la *theoria*, en la atemporalidad contemplativa del filósofo, más bien se trata de un lugar que el propio sujeto construye mientras intenta alcanzar lo que de antemano sabe imposible⁶³. Quien juzga se esfuerza por mantener una “*parcialidad siempre vigilante*” (Arendt, 1992: 39). En “Comprensión y política” podemos leer:

Sólo la imaginación nos permite ver las cosas con su verdadero aspecto, poner aquello que está demasiado cerca de una determinada distancia de tal forma que podamos verlo y comprenderlo sin parcialidad ni prejuicio, colmar el abismo que nos separa de aquello que está demasiado lejos y verlo como si nos fuera familiar. Esta “distanciación” de algunas cosas y este tender puentes hacia otras, forma parte del diálogo establecido por la comprensión con ellas; la sola experiencia instaaura un contacto demasiado estrecho y el puro conocimiento erige barreas artificiales (Arendt, 1995: 45).

Ante la imposibilidad de contar con conceptos que determinen el objeto, el único modo de, si no neutralizar totalmente, al menos atenuar la arbitrariedad, o la subjetividad, del juicio es la apertura a la exterioridad, lanzarse al encuentro con los otros, esto es, poner en práctica el “pensamiento ampliado”. La imaginación, por tanto, sitúa al sujeto en “un espacio

⁶³ El sujeto juzgante es identificado por Arendt como un espectador que, a pesar de apartarse de la acción, no se recluye en la soledad sino que precisa tener presente a los otros, estar inter-conectado con ellos. Los espectadores –Arendt tiene en mente a los espectadores kantianos que observaban con “placer desinteresado” los acontecimientos revolucionarios– siempre existen en plural, en un espacio público, y “tal es el porqué de su desembarco en una filosofía política” (Arendt, 2002: 118).

potencialmente público”, es decir, en virtual comunicación con los otros, cuyos puntos de vista puedo considerar, *visitar*: “*Pensar con una mentalidad amplia quiere decir que se entrena la propia imaginación para ir de visita*” (Arendt, 2012: 84). La imaginación opera el tránsito del ámbito privado al público, de la singularidad a la pluralidad, del yo al nosotros: “*”Pensar desde la perspectiva de todos los demás” es saber “escuchar” lo que el otro dice o, cuando las voces de los demás están ausentes, imaginar para sí mismo una conversación con el otro como mi compañero de diálogo*” (Benhabib, 2006: 156-157). Ahora bien, Arendt advierte que la imaginación no puede ser entendida como una suerte de empatía, pues *pensar con mentalidad amplia* no significa la acrítica adopción de los modos de pensar y sentir ajenos, no se trata de llegar a pensar *como si* fuera otro, ni de fusionarme intelectual o emocionalmente con él hasta el extremo de apropiarme de su (intransferible) perspectiva, sino de pensar “*dentro de mi propia identidad como en realidad no soy*”, es decir, una vez más, con Kant⁶⁴ en el horizonte, se trata de reivindicar un pensamiento autónomo (*Selbstdenken*), una razón activa, crítica. La empatía delata la presencia de una forma pasiva de pensamiento, de un uso heterónimo de la razón, pues cuando el sujeto se relaciona con un semejante sobre la base de un sentimiento de empatía, únicamente intercambia sus prejuicios, los correspondientes al lugar que ocupa y desde donde el mundo se le presenta, por los propios de aquel otro, que se encuentran también determinados por su particular posición. Por tanto, la empatía neutraliza la distancia crítica que hace posible la operación reflexiva del juicio, destruye el “entre” que separa y relaciona a los hombres al mismo tiempo y que es condición de posibilidad de toda comunidad política⁶⁵, disuelve la *diferencia* que propicia el reconocimiento de la identidad –del *quién*– y acaba por neutralizar cuanto la imaginación, irónicamente, estaba destinada a exacerbar, esto es, la radical e irreductible pluralidad humana.

⁶⁴ “El Juicio tiene solamente pretensión de autonomía. Hacer de juicios extraños el motivo de determinación del propio sería heteronomía” (Kant, 1991: 231).

⁶⁵ “La comunidad es lo que relaciona a los hombres en la modalidad de la diferencia entre ellos” ha afirmado Roberto Esposito (2003: 137).

El juicio debe aspirar a la imparcialidad⁶⁶, plausible al “ponernos en lugar del otro”, al observar un mismo fenómeno desde todas las perspectivas concebibles, al impedir la intromisión del interés privado, del egoísmo, a la hora de emitir un juicio. No obstante, semejante imparcialidad “no es el resultado de una posición superior que finalizaría la disputa situándola por encima de ella” (Arendt, 2012: 83). Como ha afirmado Alessandro Ferrara, la validez o imparcialidad de nuestros juicios no depende de nuestra pericia para descubrir el principio correcto, pues no existe tal criterio desde el cual determinar la mayor o menor adecuación de un juicio específico al mismo. Antes bien, la validez del juicio deriva del ejercicio de la *mentalidad amplia*, su validez se encuentra íntimamente ligada a su potencial *inclusivo, representativo*, es decir, a su capacidad para dar cuenta del mayor número posible de puntos de vista contrapuestos en su intento de alcanzar el propio “punto de vista general” (Ferrara, 2008: 74). Hay en Arendt una renuncia expresa a “la idea arquimédica de la verdad objetiva en tanto “visión desde ninguna parte”” (Zerilli, 2008: 252), un distanciamiento de la objetividad, en su sentido moderno, como abstención del juicio, como “extinción del yo”.

Lo propio de la imparcialidad ya había sido señalado con motivo de la poesía e historiografía griegas cuando “Homero decidió cantar la gesta de los troyanos a la vez que la de los aqueos, y proclamar la gloria de Héctor tanto como la grandeza de Aquiles” (Arendt, 1996: 59). Heródoto primero y Tucídides, después, continuaron el camino abierto por Homero, convencidos de que el relato histórico, en justicia, debe ser permeable a la pluralidad, de que los intereses de facción no pueden ser la única voz testimoniada ni privilegiada en la narración sin arruinar el mundo común compartido por todos. El potencial político de la *isegoría* ha de entenderse en este contexto, pues el derecho a la palabra únicamente cobrará relevancia política si la palabra proferida es escuchada, reconocida, si quienes son interpelados se ven afectados por la misma, y si esa interpelación redundante en la *comprensión* del mundo, en su *ampliación*. Es decir, si quien habla es reconocido no únicamente como un hablante competente sino como alguien que, al hablar, está articulando un *discur-*

⁶⁶ Arendt afirmará que la *imparcialidad* recibe, en Kant, el nombre de *desinterés* (Arendt, 2012: 135), por lo que la imparcialidad y el desinterés determinan la *corrección* de todo juicio (del estético tanto como del político).

so político: “el derecho a hablar en el sentido ateniense, sólo lo es cuando los demás no sólo no te callan la boca sino que te escuchan porque te consideran importantes para sus vidas” (Roiz, 2002: 142). Este proceder hunde sus raíces en la experiencia ateniense, cuyos ciudadanos, al hablar unos con otros,

Descubrieron que nuestro mundo común se ve siempre desde un número infinito de posiciones diferentes, a las que corresponden los más diversos puntos de vista. [...] Los griegos aprendieron a *comprender*, no a comprenderse como individuos sino a mirar al mismo mundo desde la posición del otro, a ver lo mismo bajo aspectos muy distintos y, a menudo, opuestos (Arendt, 1996: 59-60).

En la lectura de la *Crítica del juicio* encuentra Arendt toda una batería de conceptos – *sensus communis*, imaginación, intersubjetividad, mentalidad amplia– sobre los que hacer gravitar su politización del juicio estético⁶⁷. Con esta “caja de herramientas” traza los rasgos de una posible conciliación entre pensamiento y política, una propuesta en la que parece resonar la vieja aspiración socrática de buscar *la verdad en la opinión*:

El pensamiento político es representativo; me formo una opinión tras considerar determinado tema desde diversos puntos de vista, recordando los criterios de los que están ausentes; es decir los represento. Este proceso de representación no implica adoptar ciegamente los puntos de vista reales de los que sustentan otros criterios y, por tanto, miran hacia el mundo desde una perspectiva diferente; no se trata de empatía, como si yo intentara ser o sentir como alguna otra persona, ni de contar cabezas y unirse a la mayoría, sino de ser y pensar dentro de mi propia identidad como en realidad no soy (Arendt, 1996: 254).

La opinión es indisociable de la pluralidad y del diálogo con los otros, reales o potenciales, a los que se puede convocar, *re-presentar*, gracias a la *imaginación*. Cuanto más plural e inclusivo sea tal diálogo, cuantos más puntos de vista sean considerados en el momento de valorar un determinado asunto “tanto más fuerte será mi capacidad de pensamiento representativo y más validas mis conclusiones, mi opinión” (Arendt, 1996: 254). Esta mentalidad amplia o pensar representativo, vehiculados por la imaginación, permiten trascender la subjetividad y arbitrariedad de la opinión, esto es, la desprivatizan cuando es cotejada con

⁶⁷ Arendt es explícita a la hora de señalar cómo es posible transitar desde lo estético a lo político a partir de la tercera *Crítica*: “Y la razón por la que creo tanto en la *Crítica del juicio*, de Kant, no es porque yo esté interesada en la estética sino porque creo que el modo en que decimos “esto es justo, esto es injusto” no es muy diferente del modo en que decimos “esto es hermoso, esto es feo”. Es decir, ahora estamos preparados para salirle al encuentro al fenómeno, por decirlo así, de frente, sin ningún sistema preconcebido. Y, por favor, ¡incluyendo el mío propio!” (Arendt, citada por Young-Bruehl, 2006: 553).

la de aquellos otros “presentes”, reales o virtuales. Únicamente entonces la opinión deja de ser *mera opinión*:

En cuestiones de opinión, pero no en cuestiones de verdad, nuestro pensamiento es genuinamente discursivo, va de un lado a otro, de un lugar del mundo a otro, por así decirlo, a través de toda clase de puntos de vista antagónicos, hasta que por fin se eleva desde esas particularidades hacia alguna generalidad imparcial (Arendt, 1996: 254-255).

A lo que está aludiendo Arendt con este pensamiento *representativo*, considerado hacia los demás, es, en definitiva, al pensamiento *crítico*. En este extremo, vuelve a subrayar la proximidad entre Sócrates y Kant. Para ambos el pensamiento crítico precisa *la prueba de un examen libre y público*. Publicidad y libertad confluyen en la reivindicación ilustrada relativa al “uso público de la razón” que Kant reclamó como libertad política fundamental: el derecho inalienable de todo hombre a hacer uso público de la razón se concreta en la libertad para comunicar públicamente, con su voz o por escrito, sus pensamientos. Nuestra autora asume, con Kant, que la actividad del pensar consiste en proceder “al modo socrático”, “trazar el camino del pensamiento a través de los prejuicios, las opiniones y las creencias infundadas” (Arendt, 2012: 73). Arendt puntualiza el sentido que en Kant adquiere la libertad de palabra y pensamiento, y que ella, por lo demás, suscribe: no se trata del derecho a poder exponer en público, sin cortapisas, unas opiniones previa e individualmente formadas, a la manera como se entiende la moderna libertad de expresión, sino que la propia capacidad de pensar, la formación y desarrollo de las opiniones, la *articulación* de las mismas, dependen de que tal derecho no sea conculcado⁶⁸. Lo cual señala un movimiento doble: el derecho a ejercer la crítica es inseparable del sometimiento a la misma, es decir, no hay libertad sin responsabilidad. Se trata de constituir un espacio en donde se *conceda la palabra y se preste oído*; sin lo segundo la primera queda sin efecto, es políticamente inane⁶⁹. La liberación de los condicionantes propios, de las limitaciones inherentes a nuestra subjetividad, requiere la apertura hacia el exterior, hacia la crítica como modo de *robust-*

⁶⁸ Arendt no deja pasar la ocasión para resaltar la posición excéntrica en la que se sitúa el filósofo alemán respecto a la tradición: “Kant sabe que se distancia de la mayoría de los pensadores cuando afirma que el pensamiento, aunque es una ocupación solitaria, sólo es posible gracias a los demás” (Arendt, 2012: 80).

⁶⁹ “Es el proceso de la formación de voluntades el que confiere su legitimidad a los resultados, no las voluntades ya formadas” (Manin citado por Blondiaux y Sintomer, 2004: 96).

tecer epistémicamente nuestra opinión⁷⁰, como procedimiento de extensión de su ámbito de validez; las observaciones y objeciones que otros puedan manifestar son susceptibles de ser capitalizadas en la reformulación de mi posición de manera que una perspectiva microscópica evolucione progresivamente hacia otra panorámica (Kant, citado por Arendt, 2012: 83). La razón humana es falible y perfectible, y la crítica, al evidenciar lo primero hace posible lo segundo. Nunca habrá una síntesis definitiva y absoluta: “*el interminable discurso entre los hombres jamás cesará mientras el hombre siga existiendo*” (Arendt, 1992: 38). Sobre tal premisa se asienta la democracia⁷¹. Desde el momento en que ese espacio comunicativo público y libre sea inexistente o no sea de común acceso, los juicios y las opiniones allí formuladas verán mermada su *imparcialidad*, su *representatividad*, o podríamos incluso decir, arendtianamente, su “objetividad”, que solo surge cuando algo es contemplado desde todos los ángulos posibles. Kant, en la *Crítica de la razón pura*, ya se había expresado con claridad:

La razón pura tiene que someterse a la crítica en todas sus empresas. No puede oponerse a la libertad de esa crítica sin perjudicarse y sin despertar una sospecha que le es desfavorable. Nada hay tan importante, desde el punto de vista de su utilidad, nada tan sagrado, que pueda eximirse de esta investigación comprobadora y de inspección, de una investigación que no reconoce prestigios personales. Sobre tal libertad se basa la misma existencia de la razón, la cual carece de autoridad dictatorial. Su dictado nunca es sino el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los

⁷⁰ Justamente esta posibilidad es la que Platón bloquea cuando concibe a cada uno de los moradores de la caverna desde el aislamiento comunicativo. El *entre* que relaciona y separa a los hombres no comparece en la esfera de los asuntos humanos tal y como esta es descrita en la parábola platónica. Según Arendt, resulta desconcertante que los ocupantes sean presentados “como paralizados y encadenados frente a una pared, sin posibilidad alguna de hacer nada o de comunicarse los unos con los otros. En efecto, las dos palabras políticamente más significativas que designan la actividad humana, el discurso y la acción (*lexis* y *praxis*) llaman la atención por su ausencia en toda esta historia. La única ocupación de los habitantes de la caverna es mirar la pared” (Arendt, 2015: 68). La opinión queda, desde Platón, recluida entre los muros de lo idiosincrásico sin escape posible –los habitantes de la caverna se encuentran incapacitados para la *imaginación*, para desarrollar una *mentalidad amplia*–, y así queda fijado el concepto canónico de opinión asumido por la tradición. La *doxa*, en la filosofía platónica, diferencia y aleja a los hombres entre sí hasta el extremo resultar quimérico cualquier esfuerzo por encontrar una base común sobre la que sustentar un ámbito de convivencia –lo cual presupone cierto escepticismo sobre la capacidad de la naturaleza humana para perfeccionarse; Platón parece decirnos que si aceptamos que la opinión debe desempeñar un rol político, el problema de la inconmensurabilidad queda servido. El remedio platónico ante la amenaza de disgregación que asoma detrás fue “la jerarquización social del trabajo político” (Moreno Pestaña, 2014: 102).

⁷¹ Alessandro Ferrara ha insistido en señalar “la pasión por la apertura” como uno de los rasgos esenciales del *ethos* democrático. La disposición a explorar, tanto en el plano cognitivo como en el práctico, posibilidades inéditas, buscando en ellas un mayor potencial emancipador, es consustancial a toda praxis democrática (Ferrara, 2014: 93-131). La afirmación arendtiana de la natalidad – la impronta de la acción radica en la capacidad de dar inicio, de hacer presente lo nuevo, de tomar la iniciativa– como categoría política central abunda en esta misma idea.

cuales tiene que poder expresar sin temor sus objeciones e incluso su veto (Kant, 1993: 590).

En este contexto ha de situarse la revisión arendtiana de la relación entre verdad y política (Arendt, 1996: 239-277). Si bien en el planteamiento de nuestra autora, el elemento político más relevante desde un punto de vista democrático es la afirmación de la libertad –una libertad que en todo caso no es asimilada como soberanía individual, una libertad referida al yo-puedo (siempre en un horizonte plural) antes que al yo-quiero–, ello no quiere decir que la cuestión de la verdad sea ajena al ámbito político, de hecho no deja de alertar sobre el peligro implícito en la manipulación de las verdades factuales, de los riesgos que conlleva pretender convertir las verdades factuales en material maleable como funestamente pusieron de manifiesto los regímenes totalitarios (Arendt, 1996: 269-272). Lo que a su modo de ver resulta peligroso es llegar a creer que verdad y libertad, en la esfera política, no pueden transitar la misma senda⁷², es decir, pensar que el establecimiento de la verdad –y esto es algo que siempre ocurre cuando esa verdad es concebida en términos fundacionalistas– solo puede efectuarse *a expensas* de la libertad e, inversamente, que si optamos por la segunda estamos obligados a prescindir de cualquier noción de verdad: “*cuando en la esfera de los asuntos humanos se reclama una verdad absoluta, cuya validez no necesita apoyo del lado de la opinión, esa demanda impacta en las raíces mismas de todas las políticas y todos los gobiernos*” (Arendt, 1996: 245). Platón fue el primero en percatarse de que invocando la verdad podía vaciar el ágora (Latour, 2001: 269), fundamentalmente por tratarse de una verdad, es importante resaltarlo, que “*no se puede obtener ni comunicar entre los integrantes de la mayoría*” (Arendt, 1996: 247): la verdad, para mantener intacta su autoridad, debía ser *indecible*, no podía ser formulada discursivamente, no podía *aparecer*, porque entonces perdería su *distinción* y no habría modo de distinguirla de las opiniones que por doquier, con mayor o menor suerte, campan por la ciudad. Esta concepción *impolítica* de la verdad que resulta incompatible con la democracia es la que Arendt intentó rebatir a lo

⁷² Arendt remarca que la filosofía siempre se ha sentido incómoda cuando ha tenido que vérselas con la libertad política, nunca ha sabido qué hacer con la libertad más allá de localizarla en el interior del individuo: “Los pensadores profesionales, filósofos o científicos, no están “satisfechos con la libertad” y su ineluctable aleatoriedad; se muestran poco dispuestos a pagar el precio de la contingencia a cambio del cuestionable don de la espontaneidad, de la capacidad de hacer lo que también podríamos haber dejado sin hacer” (Arendt, 2002: 432).

largo de toda su obra⁷³. En Sócrates y Kant, en su particular lectura de ellos, encuentra un tipo de verdad, si se quiere, limitada, conciliable con la libertad, una verdad que ha de comparecer, tantas veces como sea requerida, ante el tribunal de la crítica y cuyo reconocimiento no exige la oclusión del debate, todo lo contrario, pues sin este no puede aparecer. Semejante clase de verdad se encuentra aludida cuando en las *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* recurre a Jaspers para afirmar que “la verdad es aquello que se puede comunicar” (Arendt, 2012: 79) o cuando en el discurso pronunciado con motivo de la entrega del Premio Lessing en Hamburgo subraya que “la verdad sólo puede existir allí donde es humanizada por el discurso, sólo donde cada hombre no dice lo que se le ocurre en el momento sino lo que “considera verdadero”” (Arendt, 1992: 40-41). Si la verdad se inmuniza frente a la crítica el espacio público se atrofia, el *mundo* languidece hasta desaparecer. La diferencia entre verdad y opinión reside en el modo en que una y otra determinan su validez: mientras la primera, en virtud de su necesidad, es válida más allá del discurso, obliga al asentimiento, la segunda precisa aducir argumentos que den cuenta de su razón de ser. La opinión, como los juicios, carece del poder vinculante del que goza la verdad, no emana de ellos esa coacción no-violenta de lo que es evidente por sí mismo⁷⁴, y por este motivo, quien juzga “sólo puede “galantear en busca del consentimiento del otro” con la esperanza de llegar, por último, a un acuerdo con él” (Arendt, 1996: 235). Este galanteo o cortejo se corresponde con lo que los griegos denominaron *peithein*, persuasión, que, como mencionamos más arriba, era la forma que adquiriría el discurso propiamente político, por medio del cual se regulaban las relaciones entre los ciudadanos de las que quedaba exclu-

⁷³ El papel que el concepto de *verdad* y *opinión* juegan en un modelo deliberativo de democracia, la competencia epistémica del *demos*, o el desplazamiento de los órganos de decisión a ámbitos extraparlamentarios, lejos de ser una cuestión superada, sigue alimentando debates dentro del panorama de la filosofía política contemporánea. En este sentido, el desafío platónico sigue interpelándonos (Urbinati, 2014).

⁷⁴ El recelo moderno contra el juicio por no ser definitivos e incontrovertibles sus resultados hunde sus raíces en la perturbación que siempre provocaron en Platón la incertidumbre y contingencia del espacio político: “Si bien es verdad que se admite que la capacidad de juicio consiste y debe consistir en juzgar directamente y sin criterios, los ámbitos en que esto ocurre, en decisiones de toda clase, sean de naturaleza personal o pública, y en el llamado juicio de gusto, no se toman en serio porque, de hecho, lo así juzgado no tiene nunca carácter concluyente, nunca obliga a los demás en el sentido en que una conclusión lógicamente irrefutable obliga al asentimiento, sino que sólo puede persuadirseles. Que al juzgar en general le sea propio algo irrefutable es ello mismo un prejuicio; [...] Demostrables irrefutablemente son sólo el clasificar, el medir y el aplicar criterios, la regulación de lo individual y concreto, todo lo cual presupone la validez del criterio para la naturaleza del asunto. Este clasificar y regular, en el que ya no se decide otra cosa que si de un modo comprobable se ha operado errónea o acertadamente, tiene mucho más que ver con un concluir deductivo que con un pensamiento juzgante” (Arendt, 1997b: 55-56).

do cualquier elemento de violencia. El discurso retórico encarna la racionalidad democrática porque presupone la horizontalidad de un espacio de libertad e igualdad en donde se opera mediante argumentos: “*La acción de la retórica está justificada por la incertidumbre del conocimiento; su eficacia depende de nuestra condición en este campo*” (De Romilly, 2010: 75). Se trata de un saber no concluyente, más bien aproximativo, siempre razonadamente impugnabile y, por tanto, en la medida en que versa sobre lo verosímil y no sobre lo cierto, pone en juego dos lógicas heterogéneas: favorece los acuerdos sobre la base de lo probable al tiempo que no clausura la posibilidad del disenso a causa del carácter contingente y temporalmente caduco que siempre tiene aquel⁷⁵ (Rivera García, 2008: 21). La irrupción del discurso filosófico –científico podríamos también decir–, la *dialegesthai*, surge como reacción frente a la debilidad epistémica del discurso político, para conjurar, amparándose en la incondicionalidad de la verdad, la cacofonía procedente de la multitud. La política deviene *tekhne* y, en la esfera de la fabricación, regida por la lógica utilitaria de medios-fines, la libertad y la comunicación resultan superfluas.

En el juicio reflexionante-estético kantiano, en su genuina *autonomía* –se trata de una *autonomía relacional* (Nedelsky, 2001)–, encuentra Arendt el modo de responder al desafío platónico y rescatar a la política del descrédito al que la tradición filosófica la había relegado. La *insuficiencia epistémica* inherente al juicio (reflexionante) –con su legítima reivindicación de universalidad y el reconocimiento, al tiempo, de su *posible* transitoriedad, de su contingencia–, que tantos recelos ha suscitado entre los filósofos profesionales es, justamente, motivo de júbilo para la teórica alemana. Combatir el absolutismo filosófico, no obstante, no implica necesariamente entregarnos al escepticismo, o al indiferentismo, aunque sea un riesgo siempre presente, más bien nos urge a tejer y re-tejer infatigablemente, como Penélope, el tapiz democrático⁷⁶. Si esperábamos un método, Arendt solo

⁷⁵ Es preciso resaltar que desde diversos lugares se ha empezado a reivindicar el valor que la retórica puede tener para las democracias actuales (Roiz, 2012) o, incluso, la atención que, desde la llamada democracia deliberativa, ha empezado a prestársele (Engelken-Jorge, 2012).

⁷⁶ La *modestia epistémica* que asume toda política democrática es sintomática de su propia autonomía: “La razón pública es una subespecie de una razón deliberativa que ni se rinde al mundo de las apariencias, a la *dóxa*, empleando el vocabulario de Platón, ni presume de que la salvación puede venir del exterior, sino que, al contrario, intenta distinguir tenazmente lo mejor de lo peor, lo justo de lo injusto, lo razonable de lo que lo es menos, en las circunstancias del interior de la caverna” (Ferrara, 2014: 64).

nos legó una práctica: desde el punto de vista político, una vez constatado que ya no hay un *afuera de la caverna*, que ningún conjunto de *mores* vendrá en nuestro auxilio, lo que resta es asumir la responsabilidad de juzgar, de juzgar críticamente, es decir, ponderando nuestra posición con la de todos y cada uno. Actuar así no garantiza el acuerdo pero, en caso de producirse, y nunca debemos dejar de insistir en ello, será común y sin coacción.

¿Qué garantiza, qué fundamenta, ese proceso de irle poniendo palabras y nombres a nuestras aceptaciones y nuestros rechazos, a lo que toleramos y aprendemos a tolerar y a lo que no toleramos y aprendemos a no tolerar? Y, de nuevo, tenemos que responder: no hay criterio absoluto para ello; sólo el ejercicio de nuestros juicios y de nuestros debates en los que tejemos la aceptación de las diferencias (de las razones diferentes a las nuestras) de los otros y de las razones que les damos, unas razones que, al contar con la perspectiva de la segunda persona, modifican, van modificando, las nuestras. La tolerancia, el movimiento de la tolerancia, es la constatación de que no hay, *a priori*, nada fijado en algún cielo o en algún infierno, en algún texto o por alguna autoridad, que defina qué es la condición humana o cómo deber ser (Thiebaut, 2010: 548-549).

Arendt creyó encontrar en la tercera de las *Críticas*, donde según ella residía la filosofía política no escrita de Kant, su filosofía política latente, un punto de apoyo para, por medio de la analogía entre el juicio estético y el juicio político, reivindicar el valor de la opinión frente a la verdad del filósofo. La concepción del juicio político en términos de juicio *reflexionante* le permite salvaguardar la libertad consustancial a la praxis política, ensayar las posibilidades de una nueva filosofía política –de un pensamiento no hostil a la política– fundada en la *pluralidad*, justamente en aquello que la filosofía, desde Platón hasta Marx, se ha esforzado por sofocar. Semejante pluralidad, lejos de constituir una amenaza, es el único lugar donde buscar, y quizás encontrar, la única *verdad política* que nos es dado esperar.

II. LA *PARRESÍA* O LA NECESIDAD DE LA VERDAD PARA LA DEMOCRACIA

“Nada más inconsistente que un régimen político indiferente a la verdad; pero nada más peligroso que un sistema político pretenda prescribir la verdad”

Foucault, *El cuidado de la verdad*

II. 1. CRÍTICA, VERDAD Y LIBERTAD: FOUCAULT Y LA HERENCIA ILUSTRADA

Foucault sitúa en Kant el origen de dos tradiciones que vertebran toda la filosofía moderna, dos tradiciones alternativas más que propiamente antagónicas, que suponen dos modos de entender la “crítica”. Junto a aquella consagrada al estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento universalmente verdadero, a la que Foucault se refiere como “analítica de la verdad” u “ontología formal de la verdad”, cabe destacar otra, nacida del mismo tronco kantiano, pero no tanto del monumental corpus crítico cuanto de los escritos menores, periodísticos, del filósofo de Königsberg, entre los que Foucault señala enfáticamente aquel aparecido en el *Berlinische Monatschrift*, en 1784, y que sirvió a Kant para formular la pregunta “¿Qué es la Ilustración?”. A partir de estos materiales fue configurándose una práctica filosófica a la que Foucault denomina “ontología del presente”, “ontología de nosotros mismos”, que tiene por objeto el cuestionamiento de la identidad del propio sujeto que conoce, la historicidad del pensamiento de lo universal. Es en esta última tradición, en la que quedan encuadrados nombres tales como Hegel, Nietzsche, Marx, Weber, Adorno o Horkheimer, en la que el propio Foucault inscribe su propia labor. Ambas tradiciones, en definitiva, no serían más que dos modos encarar, de tratar, de enfocar las derivadas resultantes de “problematizar” la cuestión de la verdad. Si la primera de ellas se centra en cómo asegurar la corrección del procedimiento por medio del cual se determina la verdad de una cierta afirmación, la segunda indaga acerca de las prácticas del decir verdadero, de las “ve-

ridicciones”, reflexiona sobre “*la importancia para el individuo y para la sociedad de decir la verdad, de conocer la verdad, de tener gente que diga la verdad, así como de saber reconocer a esas personas*” (Foucault, 2012: 213). La tesis foucaultiana sostiene que la pregunta por la Ilustración es el medio a través del cual la filosofía moderna recoge una problemática ya presente en la antigüedad, desplegada en torno a la noción de *parresía* (Foucault, 2011: 305): en la preocupación por el ejercicio de la autonomía, como cuestión central de la Ilustración, resuena, de algún modo, aquello que los griegos llamaron *epimeleia heautou* (inquietud de sí, cuidado de sí). El precepto del “cuidado de sí” activó toda una serie de prácticas, identificables en la filosofía antigua, que pueden ser concebidas como modos de constitución de sí, prácticas, diremos, *etopoiéticas*, que Foucault convertirá en objeto de análisis para el estudio del gobierno de sí y del gobierno de los otros. Estas prácticas de sí están referidas al trabajo que el sujeto ha de realizar sobre sí mismo a fin de constituirse propiamente como sujeto. En todo este movimiento la *parresía* jugó un rol fundamental y a su investigación dedicó el filósofo de Poitiers sus últimos años. Los desarrollos finales de Foucault, que gravitan en torno a cuestiones, en apariencia, tan heterogéneas entre sí como las relaciones entre crítica y *Aufklärung* en la modernidad kantiana, o la recuperación de la noción griega de *parresía*⁷⁷ para dar cuenta de las transformaciones sufridas por la misma desde la democracia ateniense hasta los desarrollos filosóficos de las épocas helenística y romana, afirman de modo explícito la tarea que todo quehacer filosófico –cuando este se concreta como una “ontología de la actualidad”– debe acometer. La filosofía es aquel discurso que permanece atento al juego de relaciones mutuas que se establece entre tres polos o realidades irreductibles entre sí: conocimiento (*alétheia*), poder (el

⁷⁷ El concepto de *parresía* en el contexto de la antigüedad adquirió relevancia sobresaliente en el postrimero trabajo de Foucault. Emergió como tema central en los tres últimos cursos dictados en el *Collège de France: La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982* (Foucault, 2005), *El gobierno de sí y de los otros. Curso 1982-1983* (Foucault, 2011) y *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II. Curso 1983-1984* (Foucault, 2014). Además de estas referencias, cabe señalar la conferencia pronunciada en la Universidad de Grenoble, en el mes de mayo de 1982, recién finalizado el curso de ese año en el *Collège*, con el título de “*La parrésia*” (Foucault, 2015a: 237-271), así como el seminario impartido, durante el otoño de 1983, en la Universidad de Berkeley editado como *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (Foucault, 2012). La *parresia* se convertirá en el lugar desde el que Foucault efectuará el abordaje de las relaciones entre subjetividad y verdad, lo cual le conducirá directamente al terreno de las “prácticas de sí”. El estudio de tales prácticas le permitirá incorporar la dimensión ética al binomio saber-poder: “El estudio de las técnicas de poder que producen al sujeto desde agencias exteriores al mismo va a dejar su lugar a una indagación de las prácticas culturales que los seres humanos emplean para modelarse a sí mismos como sujetos” (Vázquez García, 1995: 143).

gobierno o cuidado de los otros, política, *politeia*) y ética (gobierno o cuidado de sí, *ethos*)⁷⁸. El interés de la propuesta foucaultiana reside en su resistencia a cualquier reduccionismo al afirmar que ninguna de estas dimensiones puede ser abordada autónomamente, que cada una debe analizarse como interferida por las otras dos, sin subordinar una a las otras, sino condicionándose, remitiéndose a ellas tanto como estas a aquella:

La filosofía sirve para recordarnos que cualquier verdad exige condiciones políticas y produce un tipo de sujetos; que cualquier relación de poder reclama tipos de verdad y conocimiento y formas de ser particulares; que todo habitus exige soportes cognitivos que lo defiendan y relaciones políticas que lo permitan. En suma, la filosofía nos ayuda a ver cómo se implican mutuamente verdad, ética y política (Moreno Pestaña, 2011: 58).

Veamos ahora cómo son articulados todos estos elementos y qué sentido tiene volver la vista hacia la pregunta por la *Aufklärung* y rescatar de cierto olvido una noción como la *parresía* para una mejor comprensión del presente.

En mayo de 1978 Foucault dicta ante la Sociedad Francesa de Filosofía una conferencia con el título “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”. Es la primera ocasión en la que se refiere al opúsculo kantiano *Was ist Aufklärung?* (1784), el cual se convertirá, a partir de este momento, en un texto referente y recurrente hasta el final de su vida⁷⁹. Teniendo por objeto la dilucidación de aquello que nombramos como “crítica”, comienza Foucault por relacionarla con toda “*filosofía por venir*”, ubicándola “*en el lugar de toda filosofía posible*” (Foucault, 2013b: 4). El quehacer filosófico, por tanto, no remitiría a un ejercicio de

⁷⁸ “La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alethéia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*” (Foucault, 2014: 71).

⁷⁹ Como ya se ha mencionado, en 1978 Foucault pronunció ante la Sociedad Francesa de Filosofía la conferencia “*Qu’est-ce la critique [Critique et Aufklärung]*” (Foucault, 2013b: 3-52), seguida por un coloquio con los asistentes, que tenía por objeto la evaluación de las relaciones entre “crítica” e Ilustración con la propuesta kantiana como trasfondo. El 5 de enero de 1983 dedica, en su integridad, la clase inaugural del curso que anualmente pronunciaba en el *Collège de France* —que durante ese año estuvo consagrado al estudio del gobierno de sí y de los otros— a analizar la actualidad de la intervención kantiana a propósito de la cuestión ilustrada (Foucault, 2011: 11-44). Por último, Foucault impartió durante el otoño de 1983, en Berkeley, la conferencia “*What is Enlightenment?*” con el texto kantiano, de nuevo, como horizonte de reflexión (Foucault, 2013b: 71-97). A todas estas referencias cabría añadir un texto aparecido en la *Revue de maetaphysique et de morale*, enero-marzo, 1985, con motivo del homenaje tributado a Georges Canguilhem, “La vida: la experiencia y la ciencia” (Foucault, 2015a: 379-396), consistente en la reelaboración, apenas modificada, de la introducción que Foucault redactó para la edición estadounidense de la obra de aquel, *Lo normal y lo patológico*.

fundamentación, antes bien la filosofía debe hacer suya la “actitud crítica”. Pero, ¿qué debemos entender por tal? Foucault dirá “*una cierta manera de pensar, de decir, también de actuar, una cierta relación con lo que existe, con lo que sabemos, con lo que hacemos, una relación con la sociedad, con la cultura, también una relación con los otros*” (Foucault, 2013b: 4) que, de algún modo, nos vuelva ajenos estos dominios, que nos conduzca hasta el reconocimiento de sus límites. Volveremos más adelante sobre la cuestión de los límites.

Foucault, al trazar la historia de esta actitud crítica propia de la civilización moderna, correlaciona su surgimiento, entre los siglos XV y XVI, a la generalización y extensión de toda una serie de técnicas destinadas a gobernar a los hombres. Fue la pastoral cristiana quien introdujo la idea, ausente en la cultura antigua, de que todo individuo precisa ser gobernado –y debe dejarse gobernar– a fin de poder alcanzar su propia salvación. Así, el fin último –la salvación– requería la obediencia del individuo a la autoridad de la verdad en tres sentidos diferentes y complementarios: sometimiento a la verdad del dogma, tal y como este es establecido por la Iglesia y la Sagradas Escrituras; a la verdad de los preceptos determinados por la dirección espiritual; y a la verdad autodescubierta en el interior de uno mismo por medio de toda una serie de técnicas reflexivas como la confesión y el examen de conciencia. Durante la Edad Media, todas estas “artes de gobierno” quedaron circunscritas espacialmente al ámbito conventual, regulando la existencia de grupos espirituales reducidos. Pero a partir del siglo XV se produce una “explosión” de estas técnicas de gobierno que sufren una generalización y un desplazamiento: se expanden más allá de los muros del monasterio, en un proceso de laicización, hasta alcanzar progresivamente a la sociedad civil en su conjunto (Foucault, 2015b: 326-327). A su vez, son objeto de una variada diversificación –arte pedagógica, política, económica– para poder ser aplicadas a los más variados dominios: gobierno de los niños, las familias, las ciudades, los Estados... La pregunta relativa a *cómo gobernar* aglutina todas las preocupaciones que revelan las particularidades de esa época histórica.

Ahora bien, paralela y simultáneamente a este proceso de *gubernamentalización*, emerge la actitud crítica, que sin llegar a ser la expresión de un rechazo absoluto a cualquier forma de

gobierno, advierte Foucault, se empeña en contraponer, siempre, a la pregunta acerca de *cómo gobernar*, la cuestión de *cómo no ser gobernado así, por estos, en nombre de tales principios, a través de estos medios, para la consecución de esos fines*. La crítica, a la que Foucault se refiere como “*una forma cultural general*”, como “*una actitud moral y política*”, se constituye como “*el arte de no ser de tal modo gobernado*” (Foucault, 2013b: 8). El despliegue de las artes de gobierno se topa con la resistencia de la crítica, que pretende recorrer el camino inverso en su intento por recusarlas, limitarlas, transformarlas, desconfiar, escapar de ellas, ensayar puntos de fuga.

A fin de concretar lo que acaba de ser caracterizado como “actitud crítica”, Foucault señala tres momentos de su anclaje histórico:

- a) La crítica cuestiona a la autoridad eclesiástica como única fuente legítima de la interpretación de la Biblia, exige un modo de relación con la verdad de la Escritura distinto al prescrito por el magisterio de la Iglesia (como así fue reclamado por la Reforma de Lutero). Este retorno a la Escritura, el reclamo de esta nueva exégesis de la verdad trazará el camino de las ciencias filológicas.
- b) La actitud crítica también reacciona ante la exigencia de obediencia irrestricta a las leyes del Estado, cuestiona la legitimidad de tales preceptos, por más que estén sostenidos por una larga tradición o por el poder absoluto del soberano. La crítica opone, frente a la obediencia exigida, unos derechos universales e imprescriptibles que todo gobierno debe respetar, inaugurando, así, la tradición del derecho natural.
- c) Finalmente, “no querer ser gobernado así” significa no aceptar la verdad manifestada por una autoridad por el mero hecho de que esta diga que lo es; supone recusar la verdad de las afirmaciones sustentadas, exclusivamente, en la referencia a la *autoritas* de quien las profiere. La verdad solo puede fundarse en el libre ejercicio de la razón, lo cual supone el germen del proyecto de la ciencia moderna.

Vemos, por tanto, que la actitud crítica centra su atención en tres instancias, más concretamente en el juego de relaciones, de remisiones mutuas que se produce entre ellas, que han sido ya nombradas con anterioridad: sujeto, poder y verdad. Foucault insiste en la indi-

sociabilidad de este juego doble entre *gubernamentalización* y crítica, movimientos contrapuestos y simultáneos⁸⁰, de forma que allí donde el primero pretende, en el contexto de prácticas sociales efectivas, “*sujetar a los individuos a través de unos mecanismos de poder que invocan una verdad*” (Foucault, 2013b: 10), esto es, objetivarlos a partir de una verdad que tiene efectos de poder y de un poder que remite a una verdad, por medio de la crítica “*el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva*” (Foucault, 2013b: 10-11). Si la *gubernamentalización* pretende *sujetar*, la crítica trabaja por la *desujeción* de la “*política de la verdad*” (Foucault, 2013b: 11), es decir, del conjunto de procedimientos, reglas y criterios que demarcan los límites entre lo que cuenta y no cuenta como verdad, para reconocer en ellos las condiciones de posibilidad, *históricas y no trascendentales*⁸¹, de la experiencia humana⁸².

Justamente en este punto, tras esta primera aproximación a la noción de crítica, hace Foucault, en su intervención de 1978 a la que nos estamos refiriendo, entrar en escena a Kant. Lo que Foucault está intentando presentar como crítica, o como actitud crítica, se encuentra muy próximo a la noción, no de “crítica” (*Kritik*) sino de *Aufklärung* tal y como esta fue tematizada en el texto de 1784. En este, Kant estaría encarando la cuestión de la autonomía, del autogobierno: la *Aufklärung* era definida con relación a un estado de minoría de

⁸⁰ Sin la afirmación de la libertad del sujeto resulta imposible sostener la relación entre *gubernamentalidad* y crítica en los términos planteados. Las relaciones de poder no deben ser entendidas como la aniquilación de la libertad, es más, Foucault admitirá que sin una cierta forma de la última no pueden darse aquellas. La inexistencia de libertad evidencia una relación de dominio, pero no de poder: “Allí donde las determinaciones están saturadas no hay relaciones de poder” (Foucault, 2015b: 335). Las relaciones de poder no están dadas, fijadas de una vez y para siempre, por el contrario, son “*móviles, reversibles e inestables*”, presuponen la posibilidad de resistencia por parte del sujeto (Foucault, 2013c: 1037-8). Como afirma Judith Butler, “ser gobernado no es sólo que a uno se le imponga una forma sobre su existencia, sino que le sean dados los términos en los cuales la existencia será y no será posible” (Butler, 2008: 156). Para una exposición detallada de las transiciones operadas por Foucault, en la segunda mitad de la década de los 70, desde una concepción del poder como mecanismo disciplinario al poder como gobierno, con objeto conciliar poder y libertad sin demonizarlo como dominación absoluta, véase Vázquez García (2005: 173-188).

⁸¹ Foucault habla de “*a priori histórico*” (Veyne, 2014: 31-45).

⁸² Butler sostiene que esa “*indocilidad reflexiva*” adquiere forma interrogativa acerca del modo en que se vinculan límites ontológicos y epistemológicos en un momento histórico. Ello ocurriría cuando comenzamos a preguntarnos “*¿Quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen de la verdad dada?*” (Butler, 2008: 157)

edad de la humanidad, consistente en “*cierta incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro*”. El diagnóstico histórico –la correlación entre un exceso de autoridad y una *ausencia*, o *insuficiencia*, de decisión, de coraje– no tiene una exclusiva finalidad descriptiva (constatación de un hecho) sino que contiene o, mejor, es en sí mismo una prescripción (exhortación al ejercicio de un derecho que el sujeto debe atribuirse a sí mismo): la *Aufklärung* significaría el movimiento por el cual el hombre, armándose de coraje, decide abandonar su minoría de edad, rechaza la tutela de otros para hacer uso de su propia razón. La *Aufklärung* queda, por tanto, identificada en el texto foucaultiano como *indocilidad reflexiva*, como *inservidumbre voluntaria*: “*Salir de la minoría de edad y ejercer la actividad crítica son, a mi juicio, dos operaciones que están ligadas*” (Foucault, 2011: 37).

No obstante, la reivindicación de la herencia kantiana no se efectúa sin marcar, al tiempo, una determinada distancia respecto a ella: Foucault habla de cierto “desfase” entre las nociones de *crítica* (*Kritik*) y *Aufklärung* en la obra del filósofo alemán, en virtud del cual la cuestión de la autonomía –el abandono de la minoría de edad– fue subordinada a la crítica del conocimiento. Si la salida del estado de servidumbre, con la que se identificaba la Ilustración, pasaba por el uso autónomo de la razón, por el rechazo de la guía de los otros en el ejercicio de la propia razón, la empresa crítica tiene como cometido el establecimiento de las condiciones de posibilidad de todo conocimiento legítimo, el reconocimiento de los límites más allá de los cuales asoma el dogmatismo, acecha el riesgo de incurrir en un uso heterónomo, ilegítimo, de la razón. En este contexto, la divisa ilustrada *sapere aude!* (“¡atrévete a saber!”) ha de entenderse como “*la exigencia crítica de una autolimitación del uso de la razón que hace posible una obediencia coherente con la autonomía del sujeto*” (De la Higuera, 2013: XXXII). La libertad del sujeto queda circunscrita dentro de los límites que establece el saber legítimo, es decir, el sujeto puede ser libre en la medida en que no rebasa tales límites. La crítica intenta acotar el ámbito de la autonomía en su respuesta a las preguntas ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me cabe esperar? –la reflexión sobre la Ilustración queda directamente conectada con el trabajo desplegado en cada una de las *Críticas* kantianas:

En relación con la *Aufklärung*, la crítica será a los ojos de Kant lo que dirá al saber: “¿sabes bien hasta dónde puedes saber?, razona tanto como quieras, pero ¿sabes bien hasta dónde puedes razonar sin peligro?”. La crítica dirá, en suma, que nuestra libertad se juega menos en lo que emprendemos, con más o menos coraje, que en la idea que nos hacemos de nuestro conocimiento y de sus límites y que, en consecuencia, en lugar de dejar que otro diga “obedece”, es en ese momento, cuando nos hayamos hecho del propio conocimiento una idea justa, cuando podremos descubrir el principio de la autonomía y cuando ya no tendremos que oír el *obedece*; o más bien, el *obedece* se fundará sobre la autonomía misma (Foucault, 2013b: 13)

La crítica así entendida adquiere la forma de una “analítica de la verdad”. Enfocada desde este prisma, la cuestión de la *Aufklärung* (la conquista de la autonomía) queda ensombrecida, o desplazada, por el problema de la legitimidad del conocimiento⁸³, se hace subsidiaria de la solución que pueda ofrecerse a este. No obstante, la respuesta a la pregunta sobre la Ilustración permite, sin abandonar la propia reflexión kantiana, otros itinerarios, otras posibilidades. Foucault pretende un abordaje distinto, insistir en una vía abierta por el propio Kant, pero que ha gozado de un desarrollo menor en la tradición filosófica moderna. Hay otro modo de retomar la cuestión de la *Aufklärung*, profundizando en ella no desde el flanco del conocimiento, sino desde la dimensión del poder; no refiriendo la crítica a una investigación sobre la legitimidad de los modos históricos de conocer, sino como procedimiento de análisis –Foucault habla de “prueba de *eventualización*”– destinado a indicar, en ciertos dominios acotados, las conexiones que, de modo empírico y provisional, entrelazan unos mecanismos de coerción y unos contenidos de conocimiento (Foucault, 2013b: 25). La finalidad de Foucault no es determinar lo que es “*verdadero o falso, fundado o no fundado, real o ilusorio, científico o ideológico, legítimo o abusivo*” (Foucault, 2103b: 26) – esta es la línea seguida por la “analítica de la verdad”–, sino describir “*un nexo de saber-poder que permite aprehender lo que constituye la aceptabilidad de un sistema*” (Foucault, 2013b: 28). La efectividad de un sistema, su positividad, no es necesaria ni universal, ni resulta evidente en sí misma, no obedece a desarrollo teleológico alguno, emerge, por el contrario, como acontecimiento, como singularidad –efecto de una multiplicidad causal–, en un momento dado, en un lugar concreto. El análisis que nos propone Foucault de las

⁸³ “La historia del siglo XIX ha dado pie bastante más a la continuación de la empresa crítica tal como la había situado Kant, de alguna forma en retroceso en relación con la *Aufklärung*, que a la *Aufklärung* misma” (Foucault, 2013b: 14).

condiciones que hacen aceptable un determinado sistema (momento *arqueológico*) busca evidenciar la contingencia, la accidentalidad de tales condiciones (momento *genealógico*). Foucault afirma la indisociabilidad de saber y poder⁸⁴, rechaza la tesis de su mutua exclusión, descarta la posibilidad de cualquier abordaje que presuponga una relación de *exterioridad* entre ambas instancias –no se trata de describir, nos dice, “*cómo el uno reprimiría al otro, o cómo el otro abusaría del primero*” (Foucault, 2013b: 28). No hay nada así como una búsqueda desinteresada de la verdad que no desencadene ciertos efectos políticos – toda verdad, nos recuerda Veyne (2014: 104), se hace obedecer–, como tampoco hay forma de gobierno que no pase por el ejercicio de la competencia científica, del conocimiento especializado (Campillo, 2013: 133):

Nada puede figurar como un elemento de saber si, por una parte, no es conforme a un conjunto de reglas y de coacciones características, por ejemplo, un tipo de discurso científico en una época dada, y si, por otra parte, no está dotado de efectos de coerción o simplemente de incitación propios de lo que es validado como científico o simplemente racional, o simplemente recibido de manera común, etc. Inversamente, nada puede funcionar como un mecanismo de poder si no se despliega según procedimientos, instrumentos, medios, objetivos, que puedan ser validados en unos sistemas de saber más o menos coherentes (Foucault, 2013b: 27-28).

Todo “régimen de verdad” establece la correlación entre un orden epistémico y un orden ontológico, ordena el mundo trazando los límites de lo pensable y, en consecuencia, de lo posible, límites que, en definitiva, ponen cerco a nuestra autonomía. Por ello, la crítica en Foucault deviene “ontología de la actualidad”, “crítica permanente de nosotros mismos”, “relación reflexiva con el presente”, en la medida en que el ejercicio de la crítica implica la interrogación sobre el propio presente: “*¿qué soy yo, entonces, que pertenezco a esta hu-*

⁸⁴ Resulta interesante reparar en la irónica respuesta que Foucault ofrece a Noël Mouloud, en el coloquio posterior a la conferencia, cuando es preguntado por este acerca de tal indisociabilidad: “Yo estaría muy contento si se pudiera hacer así, es decir, si se pudiera decir: tenemos la buena ciencia, la que es a la vez verdadera y no tiene nada que ver con el perverso poder; y luego, los malos usos de la ciencia, ya sea su aplicación interesada, ya sus errores. Si usted me asegura que es así, pues bien, yo me iría feliz” (Foucault, 2013b: 41). La postura adoptada por Foucault pretende rebatir, por un lado, la idea, de origen platónico, de que existe una antinomia entre saber y poder, de forma que la validez de todo discurso depende únicamente de sus valores intrínsecos, desconectándolo del contexto en donde se origina (Moreno Pestaña, 2011:58) y, por otro, la concepción negativa y jurídica del poder, afín tanto al modelo liberal de la soberanía como al modelo marxista de explotación económica (Campillo, 2013: 133), en tanto demuestra ser incapaz de percibir la dimensión productiva del mismo (De la Higuera, 2013: XXXVI): “Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice no, sino que de hecho la atraviesa, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir” (Foucault, 1992: 182).

manidad, quizás a este margen, a este momento, a este instante de humanidad que está sujeto al poder de la verdad en general y de las verdades en particular?” (Foucault, 2013b: 22). Esa pregunta por la actualidad, por el presente, tiene su momento inaugural, dentro de la filosofía moderna, en el artículo kantiano *Was ist Aufklärung?* (Foucault, 2015b: 328).

La *eventualización* tiene como objeto la inmersión en la historia de lo asumido como universal y necesario, *desfundamentarlo*, mostrar su precariedad, su vaivén discontinuo, pero sin recurrir a una instancia externa desde la que juzgarlo, sino haciéndolo inteligible como “una positividad singular, en lo que tiene precisamente de singular”⁸⁵ (Foucault, 2013b: 31). Debemos renunciar, nos dice Foucault, a la esperanza de alcanzar, en algún momento, una visión global y definitiva de “lo que somos”, de “nuestros límites históricos”; la crítica, recordemos, había sido definida como un “instrumento, medio de un porvenir o una verdad que ella no sabrá y no será” y “cuya ley no es capaz de establecer” (Foucault, 2013b: 5), por lo que su tarea será infinita, siempre inacabada, abocada a re-iniciarse, a reactivarse indefinidamente. La crítica foucaultiana no es trascendental, si las condiciones de posibilidad de todo conocimiento se constituyen históricamente, la crítica debe formulada desde esa misma inmanencia. Foucault no habla de ninguna Razón unitaria y genérica a la que habría que someter al tribunal de la crítica con el fin de *corregirla*, de reconducirla hacia la senda *debida*, no acepta ningún proceso de racionalización, se refiere más bien a racionalidades múltiples y específicas que operan en campos de experiencia concretos (Foucault, 1990: 97), y por ello la crítica se ve abocada a una *movilidad constante*, a adoptar la forma de un *análisis estratégico*. Las diversas formas de racionalidad han de ser analizadas como acontecimientos (eventos), constituidas a partir de la heterogénea multiplicidad de causas, relaciones y prácticas (Álvarez Yagüez, 2015: 37).

⁸⁵ Cuando Foucault concreta el sentido de la crítica, a la que se ha referido como cierta “práctica histórico-filosófica”, insiste en las distancias que separan su enfoque de la labor comúnmente desempeñada por filósofos e historiadores: “Si éste no quiere caer ni en una filosofía de la historia, ni en un análisis histórico, debe mantenerse en el campo de inmanencia de las singularidades puras” (Foucault, 2013b: 30).

Vemos, entonces, que la crítica no tiene como propósito destilar una teoría normativa, motivo por el cual se ha argumentado, entre otros por Habermas⁸⁶, que desde la posición foucaultina la teoría crítica es conducida a un *impasse* en la medida en que resulta eficaz para desnaturalizar las jerarquías sociales y políticas, pero incapaz de proponer líneas de acción sustantivas, normativamente justificadas:

¿Qué tiene de bueno pensar de otra manera si no sabemos de antemano que pensar de otra manera produce un mundo mejor, si no tenemos un marco moral en el cual decidir con conocimiento que ciertas posibilidades o modos nuevos de pensar de otra manera impulsarán ese mundo cuya mejor condición podemos juzgar con estándares seguros y previamente establecidos? (Butler, 2008: 146).

Ante la ausencia de fundamentos normativos (*autorreferencialidad*), aparece el fantasma del *decisionismo*. Aunque la respuesta de Foucault no pueda considerarse consoladora (Butler, 2008: 146), tampoco cabría afirmar que esta sea su apuesta final. En la entrevista mantenida con François Ewald, editada con el título “El cuidado de la verdad”, Foucault afirma que la tarea del intelectual no consiste en decir a los demás qué deben hacer —este no es el portador de los valores universales, había dicho ya (Foucault, 1993: 188)—, más modestamente, sus esfuerzos han de encaminarse hacia la *reproblematización*, por medio de un trabajo específico y local, de las evidencias, espolear los hábitos, los sistemas de creencias y los modos de pensar (Foucault, 2013d: 1013). Pero todo ello, ¿con qué objetivo si no es para señalar un sustrato originario resistente a la crítica, un fundamento de certeza? No para “*hacer posible la metafísica convertida en ciencia*”, sino “*para relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad*” (Foucault, 2013b: 92). La cuestión no estriba tanto en la búsqueda de un reducto normativo específico cuanto en la ampliación de las formas posibles de determinar dicho contenido a través de una elección libre. La respuesta de Foucault no es consoladora porque no ofrece un programa, lo cual no quiere decir que nada pueda hacerse, o que todo pueda hacerse, o que tanto da lo que se haga; significa que lo que puede hacerse, sin serlo todo, es mucho más de lo que, en principio, podríamos pensar y que solo la acción conjunta de nuestra imaginación y de

⁸⁶ Habermas sostiene que el planteamiento foucaultiano cae en la *autorreferencialidad* (De la Higuera, 1999: 172; Castro Orellana, 2006: 50).

nuestra responsabilidad puede explorar tales posibilidades⁸⁷. La respuesta no es consoladora porque la destrucción de las certidumbres no tiene como reverso el surgimiento de un nuevo cuerpo de verdades y principios, tan solo, lo cual no es poco, un horizonte abierto al que dar forma por medio de prácticas de libertad.

Así, la ontología de la actualidad se constituye como una reflexión crítica de los límites históricos que definen el ámbito de existencia posible del sujeto. Pero la detección de tales límites, la mostración de su carácter histórico, de su *dispensabilidad* para nuestra constitución como sujetos autónomos no cumple una función meramente *negativa*, no se limita a esa función, sino que el señalamiento de los puntos de fractura, correlativamente, revela su posible *transformabilidad*:

Foucault busca hacer ver la contingencia de aquello que hemos llegado a ser, y así mostrar que lo que parece más natural y evidente en nuestros comportamientos e instituciones es siempre el resultado de ensamblajes y construcciones susceptibles de ser transformados (Bordeleau, 2018: 36).

La crítica adopta la arqueología como método para cumplir una finalidad genealógica: si a través de lo primero trata de determinar la historicidad de aquello que *reconduce* el proceso, la segunda pretende hacer pensable su transformación:

Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer; sino que extraerá, de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no ser, de no hacer, o de no pensar, por más tiempo, lo que somos, lo que hacemos o lo que pensamos (Foucault, 2013b: 91-92).

Por tanto, reflexión sobre los límites. Pero se trata ahora de conectar esta relación con los límites con una cierta actitud, con un determinado *ethos*, que lleva a Foucault a marcar distancias respecto a la crítica que vertebraba su labor en torno a la cuestión epistemológica. La crítica deja de ser la indagación acerca de los límites más allá de los cuales el sujeto deja de ser autónomo para devenir “*una crítica práctica bajo la forma de la transgresión posible*” (Foucault, 2013b: 91). La vigencia de la *Aufklärung*, en este sentido, no reside

⁸⁷ “Sin programa no quiere decir ciegamente —estando ciegos al pensamiento—. [...] Carecer de un programa puede ser, a la vez, útil, muy original y muy creativo, si esto no significa no tener verdadera reflexión sobre lo que pasa o no cuidarse de lo que es imposible” (Foucault, 2013a: 1056-1057).

tanto en la validez de sus respuestas cuanto en la necesidad, en la oportunidad de sus preguntas, que todavía hoy debemos seguir formulándonos. Hacer de la *Aufklärung* la cuestión filosófica más urgente significa para Foucault retomarla no como un legado teórico al que permanecer fiel, sino más bien como la reactivación de una actitud que nos insta a adoptar un modo de existencia fronterizo. Bajo la lectura foucaultiana, la máxima ilustrada del *Sapere aude!* adquiere un nuevo sentido: el coraje de pensar por uno mismo viene a ser el coraje a pensar de otra manera, a desplazar, a modificar los límites que definen las formas de experiencia posibles, significa tomarse a uno mismo como objeto de transformación, recuperar la iniciativa en la operación por medio de la que nos constituimos como sujetos⁸⁸. No resulta suficiente, por tanto, detectar aquello que nos ha inducido, condicionado o facilitado ser tal como somos, la cuestión es multiplicar, descoser, generar, hacer surgir nuevas realidades allí donde nada hay ni parece poder haber⁸⁹. La tarea filosófica se configura como una *estética o arte de la existencia*, pues, más que un método, designa un modo de vida, que lleva de suyo un posicionamiento ético y político en la medida en que la construcción de sí que emprende el sujeto, la estilización de su propia existencia operada por sí mismo, constituye el desafío a un determinado régimen de verdad: “*Vivimos y nos constituimos en sujetos en el seno de una multiplicidad de regímenes de verdad que tienen sus reglas específicas e históricamente definidas, pero que pueden también ser contestadas y transformadas*” (Lorenzini, 2018: 154).

Se establece entonces una relación *agonística*, más que antagónica o excluyente, un dinámica estratégica que se prolonga indefinidamente, entre unos mecanismos de poder y el ejercicio de la libertad que el sujeto pone en práctica en donde lo que está en juego es la articulación de las relaciones que ligan a unos con otro (Vázquez García, 1995: 149). En un movimiento dual, el sujeto se distancia de la identidad que le es prescrita, se *de-sujeta*,

⁸⁸ En su intento por puntualizar el sentido de la “actitud de modernidad”, Foucault acude a Baudelaire para explicitar el modo de relación con el presente que aquella establece: “Para la actitud de modernidad, el alto valor del presente es indisoluble de la obstinación en imaginarlo de otra manera y en transformarlo, no destruyéndolo sino captándolo tal cual es. La modernidad baudelairiana es un ejercicio en el que la extrema atención por lo real es confrontada con la práctica de una libertad que simultáneamente respeta esa realidad y la viola” (Foucault, 2013b: 85).

⁸⁹ “Tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de esta clase de individualidad que nos ha sido impuesta durante varios siglos” (Foucault, 2015b: 329).

al tiempo que se *subjetiva* de otro modo, esto es, proponiendo una forma distinta de relacionarse con la verdad, con los otros y consigo mismo:

Subjetivación es el nombre que Foucault da a las estrategias de reapropiación de ese fondo ontológico de la libertad, y lo usa para indicar que el poder no es todo poderoso, sino al contrario, que funciona porque somos libres y el hecho que seamos libres hace que existan posibilidades para nosotros de jugar y de reapropiarnos de esa libertad (Lorenzini, 2018: 148).

Hay que recordar que Foucault había identificado a la crítica con *el arte de no ser de tal modo gobernado* y había matizado que con ello no pretendía designar un “*anarquismo fundamental*”, un rechazo absoluto de toda gubernamentalización, como si la autonomía del sujeto residiera en la ausencia de cualquier forma de sujeción. Todo ello nos conduciría a la afirmación un sujeto trascendental, ahistórico, a la idea de un sujeto como sustancia. Contrariamente, al rechazo de una forma concreta de sujeción no le sigue la libertad total del sujeto, sino *otra* sujeción, y es precisamente aquí, en el contexto de la pragmática de sí, donde se dirime la autonomía del sujeto, en la medida en que este decida constituirse de forma activa como tal dando forma a su libertad⁹⁰. El nexo entre crítica y *ethos*, insinuado por Foucault cuando, al comienzo de su intervención de 1978, emparentó a la crítica con la virtud (Foucault, 2013b: 5), se hace diáfano: “*Yo caracterizaría, pues, el ethos filosófico propio de la ontología crítica de nosotros mismos como una prueba histórico-práctica de los límites que podemos franquear y, por tanto, como un trabajo nuestro sobre nosotros mismos en tanto seres libres*” (Foucault, 2013b: 93).

⁹⁰ Resulta obligatorio, en este momento, reparar en la distinción remarcada por Foucault entre “prácticas de liberación” y “prácticas de libertad”. Las primeras son a menudo una condición, política o histórica, para las segundas, pero no resultan suficientes para que estas se concreten. Si no se delimitan y diferencian, se “corre el riesgo de remitir de nuevo a la idea de que existe una naturaleza o un fondo humano que se ha encontrado, tras algunos procesos históricos, económicos y sociales, enmascarado, alienado o aprisionado en mecanismos, y concretamente por mecanismos de represión. Según esta hipótesis, sería suficiente con hacer saltar estos cerrojos represivos para que el hombre se reconciliara consigo mismo, reencontrara su naturaleza o retomara contacto con su origen y restaurara una relación plena y positiva consigo mismo. [...]. Esta práctica de la liberación no basta para definir las prácticas de libertad que a continuación serán necesarias para que ese pueblo, esa sociedad y esos individuos puedan definir formas válidas y aceptables tanto de su existencia como de la sociedad política. [...]. La liberación abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad” (Foucault, 2013c: 1028-1029).

II. 2. *PARRESÍA* Y DEMOCRACIA

Foucault comienza la clase del 12 de enero de 1983 en el *Collège de France* (Foucault, 2011: 45-46) con una aclaración de índole metodológica que le permite, al mismo tiempo, avanzar el marco general de cuanto va a ser tratado en el curso recién inaugurado. El análisis de los distintos focos o matrices de experiencia que han constituido, desde el inicio, su objeto de trabajo (locura, criminalidad, sexualidad) ha de emprenderse a través de la movilización correlativa de un triple eje: formación de saberes, normatividad de comportamientos y modos de ser del sujeto. Continúa subrayando que el tipo de análisis por él propuesto implica una serie de desplazamientos teóricos. En primer lugar, la cuestión relativa a la formación de los saberes no debe adoptar la forma de una historia del desarrollo de los conocimientos sino que ha de concretarse como un análisis histórico de las distintas formas de veridicción. Respecto a la segunda cuestión, su estudio no debe partir de una Teoría General del Poder que nos lleve a ver los dispositivos de normalización como efectos puros y desnudos de dominación, antes bien se trataría de rastrear y elucidar los procedimientos y las tecnologías de gubernamentalidad. Finalmente, el tercer desplazamiento implica transitar desde una teoría del sujeto hasta el análisis de las modalidades y técnicas de relación consigo. Pues bien, Foucault sitúa la noción de *parresía* en el centro de este triple desplazamiento, es decir, la *parresía* va a resultar crucial para explicar las transiciones metodológicas y para entender el modo como se conectan y relacionan formas de veridicción, procedimientos de gubernamentalidad y tecnologías del yo (Foucault, 2011: 48).

En el curso anterior, *La hermenéutica del sujeto* (Foucault, 2005), Foucault ya había traído a colación el concepto de *parresía* a propósito de la relación entre dirección de conciencia y franqueza en el marco de la práctica grecorromana de la dirección espiritual del discípulo por obra del maestro. Para la formación de aquel como futuro sujeto de veridicción, este debía, tenía la obligación, de decirle la verdad, de formular un discurso de verdad, de ser, en definitiva, un *parresiasta*. Sin embargo, en el curso siguiente, *El gobierno de sí y de los otros* (Foucault, 2011), el tratamiento de la *parresía* le hace retroceder en el tiempo hasta situar su origen en el contexto de la democracia ateniense del siglo V a. n. e. Al proyectar

la noción de *parresía* sobre el trasfondo de la democracia antigua esta emerge en toda su complejidad, y con ello se ponen de manifiesto toda una serie de problemas, de tensiones, que, con sus modulaciones históricas, siguen siendo actuales y, por lo cual han de ser retomados, recogidos y encarados por los debates contemporáneos sobre la democracia:

Con el ejemplo griego (de Tucídides a Platón) como punto de partida, Foucault expone con originalidad la tensión inherente a toda la democracia: contra un fondo de igualdad constitucional, lo que la hace funcionar es la diferencia introducida por un decir veraz. Lo vemos en este curso: Foucault no forma parte del campo de los detractores cínicos de la democracia ni de sus turiferarios ciegos. Simplemente la problematiza (Gros, 2011: 339).

Pero, ¿dónde reside el interés del estudio de la *parresía* para iluminar el funcionamiento de la democracia? Veamos antes las implicaciones y afinidades implícitas en el concepto que Foucault se encarga de subrayar. En primer lugar, existe una íntima relación entre *parresía* y franqueza, no en vano aquella es comúnmente traducida como “hablar franco”. El discurso del *parresiasta* refleja, sin dobleces, sin disimulo, todo cuanto piensa, y lo hace de forma clara y directa, de manera que el oyente no albergue duda de que aquello que dice quien habla con *parresía* es su propia opinión, de que habla por boca propia. *Parresía* es también “decir la verdad”, esto es, “*el parresiastés no sólo es sincero y dice lo que es su opinión, sino que su opinión es también la verdad*” (Foucault, 2004: 39). Siempre existe una coincidencia entre creencia y verdad. El *parresiasta* dice lo que cree y cree lo que dice, y la prueba de esa franqueza y de esa verdad estriba en el hecho de que la *parresía* siempre comporta un riesgo que aquel no rehúye; el compromiso que un sujeto asume al decir la verdad –uno se liga a sí mismo a la verdad dicha– lo conduce inexorablemente a una situación de peligro en la medida en que los efectos de su enunciación son imprevisibles: “*se trata de un decir veraz, un decir veraz irruptivo, un decir veraz que genera una fractura y abre el riesgo: posibilidad, campo de peligros o, en todo caso, eventualidad no determinada*” (Foucault, 2011: 63). La *parresía*, además, cumple una función crítica, bien dirigida hacia el propio hablante bien hacia su interlocutor pero, en todo caso, siempre desde una posición de inferioridad respecto de aquel a quien habla, pues, de lo contrario, quedaría ausente el elemento del riesgo: “*La parresía viene de “abajo”, y está dirigida hacia “arriba”*” (Foucault, 2004: 44). Esta dimensión crítica amenaza con quebrar el

vínculo existente entre el hablante y su interlocutor, amenaza la posibilidad misma del discurso. Y, por último, la *parresía* incorpora un cierto deber: el *parresiasta* decide ejercer el uso de la palabra libre, aun a riesgo de poner en peligro su vida o su prestigio, “*porque reconoce el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (también a sí mismo)*”⁹¹ (Foucault, 2004: 46). Es un deber que se activa internamente, desde la libertad misma del sujeto, como un ejercicio de autodeterminación. La *parresía* presupone la libertad, sin la cual aquella no puede practicarse. Porque el *parresiasta* siempre puede decantarse por el silencio, pero lo que lo constituye como tal es optar por decir la verdad, sean cuales sean sus consecuencias, antes que refugiarse en la seguridad que podría procurarle su mutismo. Todos estos son los rasgos definitorios de la *parresía*, aunque se trata de una noción elusiva, que sufre transformaciones, que se aplica a contextos diferentes, que se menciona y se utiliza pero no es objeto de un sistemático tratamiento textual (Foucault, 2011: 49).

Como dijimos con anterioridad, Foucault localiza el origen de la *parresía* en el campo político, concretamente en el marco de la democracia ateniense. El régimen político de los aqueos se definía a partir de tres características esenciales⁹²: en primer lugar, por la articulación de una comunidad política, de un *demos*, que es el cuerpo que está facultado para participar en el gobierno de los asuntos comunes, razón por la cual semejante régimen es nombrado *demokratía*; seguidamente, la democracia se dota de una estructura jurídica que establece la igualdad entre quienes son reconocidos como ciudadanos por medio de un conjunto de derechos y obligaciones aplicables por igual a todos y cada uno (*isegoría* e *isonomía* circunscriben los límites de ese espacio jurídico); y, por, último, se encuentra la *parresía*, esto es, la libertad de la que goza cada ciudadano para tomar la palabra y decir lo que piensa, para decir la verdad o “*pretender decirla y afirmar decirla*” (Foucault, 2011: 70). Así, la existencia de unos derechos formales iguales para todos, garantizados constitucionalmente, sería condición necesaria pero no suficiente para que exista la democracia.

⁹¹ Foucault remacha la acotación del significado de la *parresía* de la manera siguiente: “En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la falsedad o el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral” (Foucault, 2004: 46).

⁹² Foucault recurre a Polibio para esbozar esta caracterización de la democracia antigua (Foucault, 2011: 70).

Para pensar la democracia, a las condiciones formales, tales como la *eleuthería* –la libertad como independencia de la ciudad respecto al dominio de una instancia externa, así como libertad en clave interna por cuanto el poder no es ejercido de modo despótico por un tirano–, la existencia de un *nomos* –por el cual la actividad política y el ejercicio del poder están sujetos a reglas que adquieren el rango de ley–, la *isonomía* –la igualdad de todos ante ese corpus legal común– o la *isegoría* –igualdad de palabra, es decir, el derecho destinado a garantizar a todo ciudadano el libre acceso a la palabra–, hay que sumar un elemento, la *parresía*, que no es garantizado por estatuto alguno, que no puede ser definido en términos institucionales (Foucault, 2004: 106), pero cuya presencia resulta imprescindible para que un régimen democrático pueda ser reconocido como tal. La cuestión consiste en precisar el alcance de dos nociones que parecen muy próximas, casi indistinguibles, como son *isegoría* y *parresía*, y analizar el modo como en la democracia se conjugan una y otra. La última no sería propiamente un derecho, o no únicamente, sino más bien un modo de dar cuerpo al mismo, una práctica, pues el derecho a tomar la palabra y hacer un uso libre de la misma admite concreciones diversas, en ocasiones contrapuestas. El uso que de la palabra hacen la *parresía* y la retórica, a la base del cual, en un caso y otro, se sitúa un mismo derecho –*isegoría*–, produce escenarios políticos diferentes⁹³. La *parresía*, en todo caso, no satura todas las posibilidades que la *isegoría* abre.

Foucault acomete el estudio de la democracia antigua recurriendo, principalmente, a dos fuentes, una de carácter literario y otra de índole histórica: por un lado, las tragedias de Eurípides y, por otro, tres discursos pronunciados por Pericles tal y como son recogidos

⁹³ Foucault insiste en subrayar la oposición entre una y otra, así como en la diferente incidencia que ambas tienen sobre el campo político por su posicionamiento respecto a la verdad, al compromiso respecto a la misma y al papel que dicho compromiso juega en la relación hablante/interlocutor. La *parresía* se enfrenta a la retórica presentándose como una palabra verdadera, comprometida y arriesgada (Gros, 2010: 133). Si la retórica es definida como una técnica, como un conjunto de procedimientos empleados por el hablante –desde la distancia, desde la desidentificación respecto a lo por él dicho– encaminados a infundir una serie de creencias en el destinatario de sus palabras, a promover ciertas conductas y desincentivar otras, la *parresía* insta un lazo fuerte, necesario, constitutivo entre el hablante y el contenido de su afirmación. Si la retórica hace de lo dicho un medio cuyo éxito vendrá determinado por la consecución o no de los fines perseguidos, la *parresía*, en cambio, privilegia la veracidad, la franqueza del decir, relegando la eficacia a un segundo plano, asumiendo la incertidumbre abierta por la verdad pronunciada: “El rétor es o, en todo caso, puede perfectamente ser un mentiroso eficaz que obliga a los otros. El *parresiasta*, al contrario, será el decidor valeroso de una verdad con la cual se arriesga él mismo y arriesga su relación con el otro” (Foucault, 2014: 26).

por Tucídides en su *Historia de la Guerra del Peloponeso*. Respecto a lo primero, Foucault señala que en los textos euripídeos es donde, por vez primera, aparece la palabra *parresía*, y su presencia allí permanece vinculada al campo político. La reconstrucción del conflicto protagonizado por Ión permite a Foucault resaltar la tensión que, en el seno de la democracia, puede producirse entre derechos constitucionales y el ejercicio efectivo del poder (Moreno Pestaña, 2013). Ión, por su condición de heredero del rey de Atenas, tiene garantizados los derechos políticos, pero dado el origen no autóctono de su progenitor⁹⁴, su palabra carece de prestigio, de reconocimiento público, de ahí que su palabra sea incapaz de enunciar la verdad. La *parresía* se delinea, en la lectura que nos ofrece el filósofo francés, como un concepto clave de la gubernamentalidad democrática. Más allá de que el derecho a la palabra (*isegoría*) sea extendido a toda la ciudadanía, esta se encuentra, de hecho, segmentada en función del “reparto efectivo de la autoridad política, del ejercicio del poder entre y dentro de la masa o el conjunto constituido por los ciudadanos de derecho” (Foucault, 2011: 94). La *parresía* cercena el espacio democrático de la *isegoría*. En la Atenas democrática, afirma Foucault en su exégesis de *Ión*, podían distinguirse tres categorías de ciudadanos diferenciadas por su distancia respecto al centro del poder político. Un primer círculo lo conforman los *adýnatoi* (impotentes), esto es, la muchedumbre incapaz de contribuir a la prosperidad de la ciudad. Su palabra no gobierna, pero difama. Otra categoría diferente la constituyen quienes, pudiendo, declinan ejercer el poder y se refugian en su privacidad. Finalmente, el núcleo lo forman aquellos ciudadanos que “*se valen, se ocupan, manipulan, se relacionan, practican el logos (es decir, que no se callan, hablan) y la polis (se ocupan de los asuntos de la ciudad)*” (Foucault, 2011: 96). Son estos últimos quienes practican la *parresía* política, y ese es el lugar que Ión anhela porque solo desde semejante posición puede gobernarse la ciudad dentro de las coordenadas democráticas. El poder que su padre, Juto, está dispuesto a transmitirle es un poder meramente formal que únicamente podrá

⁹⁴ Foucault se refiere a la ley vigente en Atenas desde 450-451 a. n. e. por la cual la condición de ciudadano solo se reconocía a aquellos cuyos padres fueran atenienses. Esta medida, que recogía el viejo ideal de la autoctonía, descubre uno de los mecanismos de exclusión política de la democracia ateniense (Foucault, 2011: 92-93).

concretarse de modo tiránico ante la falta de ascendiente de su palabra⁹⁵, un poder que solo podrá ser impuesto por medio de la violencia, y no por el *logos*, y que, en el fondo, revela la debilidad de quien lo ostenta (Moreno Pestaña, 2013: 515).

Me parece que la *parrhesía* es en cierta manera una palabra que está arriba, por encima del estatus de ciudadano, diferente del ejercicio liso y llano del poder. Es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango en esa suerte de juego agonístico que caracteriza la vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas. Se trata, por tanto, de una palabra de arriba, pero que admite la libertad de otras palabras y la de quienes tienen que obedecer, que les deja la libertad, al menos en el sentido de que sólo obedecerán si pueden convencerse (Foucault, 2011: 98-99).

Por tanto, la *parresía* no es identificable con el poder sin más, ni se deriva automáticamente de determinadas condiciones legales, es libertad de palabra entre palabras libres, pero entonces ¿a qué lógica responde la *parresía*? ¿cuál es su singularidad? Foucault responde que lo propio de la *parresía* es una cierta dinámica (*dýnamis*), una ambición por ocupar el centro de la interacción política, por acceder al espacio *agonal* en donde se decide sobre los asuntos públicos⁹⁶. La lectura de la tragedia eurípidea hace decir a Foucault que la democracia ateniense se estructuraba a partir de un doble eje: *politeia* y *dynasteia* –tesis coincidente con la caracterización de Polibio anteriormente referida. Se trata de dos órdenes diferenciados e independientes, que llevan aparejados una serie de problemas concretos, pero que guardan entre sí una cierta relación. El análisis de la democracia no puede limitarse a las cuestiones relativas a la *politeia* –los problemas derivados de la constitución, de los procedimientos de elección de los dirigentes, del marco en el que se define el estatus de ciudadanía y los derechos a él asociados, etc.–, debe también prestar atención a los mecanismos que, más allá o más acá del marco legal, introducen diferencias entre el cuerpo de ciudadanos legalmente reconocido, otorgando preeminencia a unos por encima de otros, distribuyendo desigual legitimidad a sus respectivas palabras. La *dynatesteia*, entendida

⁹⁵ Según puede leerse en el manuscrito del curso de 1983, “la *parrhesía* no es la palabra de mando; no es la palabra que pone a los otros bajo nuestro yugo” (Foucault, 2011: 98).

⁹⁶ Foucault afirma que la *parresía* se vincula a aquella actividad que, teniendo por objeto los asuntos de la ciudad, procede de una manera determinada, los trata de un modo específico. Esa actividad es nombrada por Eurípides, en *Ión*, como *polei kai logo khresthai*, donde *polei khresthai* vendría a significar, justamente, ocuparse de la ciudad, y *logo khresthai*, hacer uso del discurso racional, del discurso de verdad (Foucault, 2011: 140).

como “*el juego mediante el cual el poder se ejerce efectivamente en una democracia*” (Foucault, 2011: 141) hace referencia al eje vertical que cruza la horizontalidad democrática instituida por la *politeia*, es decir, actúa como un mecanismo que, de hecho, aristocratiza el espacio democrático, jerarquiza las palabras libres⁹⁷. La democracia, en la aproximación foucaultiana a la antigüedad clásica, se sitúa en el punto de intersección, de tensión, entre dos tendencias que se implican, se condicionan, se limitan. El drama de Ión permite subrayar la “circularidad esencial” entre democracia y *parresía*: esta última resulta necesaria para fundar, en suelo ateniense, un régimen de derecho pero, al mismo tiempo, solo un marco democrático puede dar cabida al decir veraz. No obstante, este ajuste va a descubrirse problemático por frágil porque la posibilidad de que el equilibrio se desmorone en algún momento es inevitable⁹⁸. La *dynasteia* podía provocar que la democracia derivará en una aristocracia *de facto*, que la participación política quedará restringida por la interferencia de criterios tácitos de exclusión, como en cierta manera deja entrever *Ión*. Por otro lado, y este es el argumento que manejaban quienes se posicionaban en contra de la democracia, sin un mecanismo que limite y seleccione las opiniones que, por ley, todo el mundo tiene derecho a emitir, la democracia, más pronto que tarde, acaba degenerando en demagogia y, visto así, resulta imposible pensarla como una forma de gobierno deseable⁹⁹.

⁹⁷ En *Ión* la diferencia entre autóctonos y naturalizados cumple la función de discriminar, entre palabras iguales, las más válidas de las menos, las legítimas de las que adolecen de legitimidad.

⁹⁸ En el seminario impartido en Berkeley, Foucault lo expresa en los siguientes términos: “Hay una discrepancia entre un sistema igualitario que permite a todo el mundo utilizar la *parresía*, y la necesidad de escoger entre los ciudadanos a aquellos que son capaces (a causa de sus cualidades sociales o personales) de utilizar la *parresía* de tal modo que beneficie verdaderamente a la ciudad. Y esta discrepancia genera la emergencia de la *parresía* como una cuestión problemática, pues a diferencia de la *isonomía* (la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley) y de la *isegoría* (el derecho legal, dado a todo el mundo, de decir su propia opinión), la *parresía* no estaba definida en términos institucionales [...]. Había además un problema en la relación entre *nómos* y *alétheia*: ¿cómo es posible darle forma legal a alguien que se relaciona con la verdad? Hay leyes formales del razonamiento válido, pero no leyes sociales, políticas o institucionales que determinen quién es capaz de decir la verdad” (Foucault, 2004: 106).

⁹⁹ Foucault recoge esta tesis del tratado antidemócrata titulado *Constitución de Atenas*, atribuido a un personaje conocido como “El Viejo Oligarca” (Aristóteles, *El Viejo Oligarca*, Jenofonte, 2007). Foucault matiza que estos argumentos podían encontrarse en otros textos de la época y constituían un lugar común entre las élites partidarias de la oligarquía. En esencia, se afirmaba la existencia de una suerte de incompatibilidad estructural entre democracia y decir veraz: “Para que la ciudad pueda existir, para que pueda salvarse, le hace falta la verdad. Pero la verdad no puede decirse en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos hablantes. Solo puede decirse en un campo marcado y organizado alrededor de una escansión que es la que separa a los más numerosos de los menos numerosos, y también la escansión ética entre quienes son buenos y quienes son malos, entre los mejores y los peores. Por eso el decir veraz no puede tener su lugar en

La problematización del vínculo entre *parresía* y democracia se encuentra plenamente presente en una tragedia diez años posterior a *Ión*, *Orestes*, igualmente escrita por Eurípides. Durante el período que separa a una de la otra, se intensifica en Atenas el debate en torno a la democracia, en parte condicionado por la larga guerra mantenida con Esparta, dando lugar al cuestionamiento de determinadas relaciones hasta el momento no problematizadas. Comienza a reflexionarse sobre el modo en que se vinculaban –y qué efectos se seguían de ello– nociones como libertad, poder, democracia, educación y verdad (Foucault, 2004: 107). *Orestes* nace en este contexto histórico. Foucault, en su comentario, se centra en la escena en la que la asamblea de Argos juzga a Orestes, acusado de matricidio para vengar la muerte de su padre, Agamenón, a manos de Clitemnestra (Foucault, 2004: 88-104; Foucault, 2001: 146-151). Las intervenciones de los cuatro oradores que toman la palabra durante el proceso van a servir para atestiguar la fractura de la virtuosa circularidad entre *parresía* y democracia a la que nos hemos referido, van a mostrar que la combinación de una y otra puede dar lugar a otros efectos, no tan excelsos. Los dos primeros intervinientes proceden de la mitología griega, son préstamos que Eurípides toma del mundo homérico. El primero, Taltibio, compañero de Agamenón en la guerra contra Troya, es un hombre libre pero no así su palabra, pues esta se limita a amplificar la voz del poder constituido. Emplea palabras dúplices para complacer a las dos dinastías enfrentadas: por un lado a aquella formada por Agamenón, Orestes y Electra, y por otro a Egisto, amante de Clitemnestra. Habla una palabra vacía de franqueza. Tras Taltibio, toma la palabra Diomedes, héroe de la *Iliada*, que ejerce como símbolo de coraje y elocuencia. Su intervención es moderada y sin dobleces. Mientras el primero busca dejar a todos contentos –busca la adulación–, la opinión de Diomedes, a pesar de su mesura, divide en dos al auditorio entre quienes la aprueban y quienes la rechazan. Los dos protagonistas siguientes constituyen, según Foucault, las réplicas civiles de los dos personajes homéricos, dos “tipos sociales” contemporáneos de la Atenas de finales del siglo V a. n. e. El tercer orador es identificado con la figura del demagogo. Es de origen extranjero, pero naturalizado argivo. La *parresía* por él empleada adquiere un sentido negativo pues incurre en *athurostomía*, es decir, sin

el juego democrático, habida cuenta de que la democracia es incapaz de reconocer y hacer lugar a la división ética sobre cuya base, y solo sobre cuya base, el decir veraz es posible” (Foucault, 2014: 52).

criterio para discernir lo que debe ser dicho y lo que debe ser silenciado. Su *parresía* es *amathés*, sin instrucción, grosera, no ajustada a la verdad, pero efectiva para persuadir, para movilizar las pasiones del auditorio. Finalmente, el último en intervenir es un labrador que, pese a carecer de prestigio físico, destaca por su coraje, tanto en sentido castrense como cívico. Es reconocido por su integridad y prudencia, y su presencia en la asamblea no es regular. Todas estas características hacen de él un verdadero *parresiasta*. Su posición es favorable a Orestes. Sin embargo, la asamblea acabará por decantarse en favor del demagogo para quien la condena a muerte de Orestes y su hermana Electra suponía la sentencia más justa.

El contraste de *Ión* y *Orestes* permite comprobar que los ajustes entre *politeia* y *dynasteia* admiten concreciones diversas: mientras en el primer caso la posibilidad del decir veraz quedaba garantizada, paradójicamente, en tanto permanecía reservada a una élite, en Orestes “*la libertad democrática ateniense, garantizada por la politeia –la constitución democrática, señala Foucault– queda degradada por el poder de la plebe, porque la dynasteia –el ejercicio efectivo del poder– cae en manos de las muchedumbres urbanas*” (Moreno Pestaña, 2014: 106). ¿Cómo puede el delicado equilibrio entre una y otra permanecer a salvo del peligro que cotidianamente amenaza con pervertirlo? Esta pregunta se sitúa en el centro del debate político ateniense en las postrimerías del siglo V a. n. e.. La divergencia en las respuestas condujo al enfrentamiento entre los partidarios de la democracia radical y aquellos otros afines a posiciones más restrictivas, defensores de una oligarquía moderada en la que los principales derechos civiles y políticos quedaran en manos de los propietarios de tierras (Foucault, 2011: 150).

Con el análisis consagrado a los discursos de Pericles Foucault densifica la noción de *parresía* democrática. En este contexto habla del “*rectángulo constitutivo de la parresía*” (Foucault, 2011: 153). El buen ajuste de la misma consiste en el mantenimiento del equilibrio, complejo, muchas veces conflictivo, entre cuatro puntos fundamentales. Las cuatro condiciones de la palabra libre revelan, ante todo, las dificultades que la enunciación de la misma comporta. En primer lugar, algo que ya ha sido mencionado con motivo del comen-

tario sobre las tragedias de Eurípides, una condición formal (*politeia*), a saber, la democracia, la libertad otorgada a cada ciudadano para hablar, opinar y participar en el proceso de toma de decisiones que afectan al bien común. El segundo vértice del rectángulo, igualmente subrayado al analizar el conflicto vivido por Ión, lo constituye una condición de hecho (*dynasteia*): es el juego del ascendiente o superioridad que algunos hacen valer y en virtud del cual ejercen el mando sobre los otros. Tercer aspecto, el decir veraz: el discurso que va a ejercer el poder precisa ser un discurso racional con el que, además, quien lo pronuncia, debe identificarse, porque cree firmemente cuanto dice. Y el último vértice designa una condición moral: la enunciación del decir veraz implica cierto coraje ante el riesgo que supone la adopción de una postura sobre cuyo éxito no hay garantías. Para la reconstrucción del cuadrilátero que estructura la *parresía* Foucault recurre, como dijimos, a tres célebres discursos de Pericles tal y como estos son registrados –o reelaborados– por Tucídides. El primero de ellos tiene lugar con ocasión de la oferta de paz que Esparta propone a Atenas a cambio de que esta renuncie al control de ciertas conquistas imperiales. Se plantea, por tanto, una situación que exige respuesta. El primer vértice está relacionado con el modo en que esta se produce. La decisión, que afecta a toda la comunidad, no la toma un individuo, o un grupo elegido, sino el cuerpo ciudadano en su totalidad: “*Entonces los atenienses convocaron una asamblea y entablaron un debate, y decidieron dar una respuesta después de deliberar sobre todas las cuestiones. Muchos se adelantaron para tomar la palabra y se pronunciaron en uno u otro sentido*” (Tucídides, 1982: 255). Así pues, primera condición, la *isegoría*. Sin embargo, en el marco igualitario las opiniones adquieren un peso desigual, no todas gozan del mismo poder persuasivo: “*También tomó la palabra Pericles, hijo de Jantipo, el hombre que en aquel tiempo era el primero de los atenienses, el de mayor capacidad para la palabra y para la acción, y les aconsejó de la forma siguiente*” (Tucídides, 1982: 255). El ascendiente que el discurso de algunos ciudadanos ejerce sobre los demás, en aquellos momentos en los que se produce un adecuado ajuste entre *parresía* y democracia, se fundamenta en la racionalidad del propio discurso, en su profesión de verdad a la que el *parresista* se adhiere sin concesiones. Pericles toma la palabra para hablar a sus conciudadanos sobre algo que conoce, y su opinión está guiada por

ese mismo conocimiento, y no por el cálculo estratégico con vistas a maximizar los beneficios propios: “*Mi opinión atenienses, es la misma de siempre, no ceder ante los peloponenses*” (Tucídides, 1982: 255). Y, último aspecto, la dimensión relativa al coraje a la hora de asumir el riesgo inherente a toda decisión, a toda acción. Siempre cabe contemplar como posibilidad que, de aquella, se sigan efectos no deseados¹⁰⁰. De ahí que el coraje sea necesario para afrontar lo imprevisible en caso de que este finalmente acontezca. Pericles advierte a los reunidos en asamblea que las decisiones que adopta una colectividad no tienen asegurado el éxito de antemano, pero el único modo de remediar los efectos socialmente desestabilizadores que pueden derivarse de una acción desafortunada es mantenerse firmes en el compromiso colectivo asumido cuando se toma una decisión¹⁰¹. La solidaridad en la victoria tiene como contrapartida irrenunciable la solidaridad en el fracaso: “*Pretendo que aquellos de vosotros que se dejen persuadir apoyen las decisiones tomadas en común, incluso en el caso de encontrarnos con algún fracaso, o que en caso contrario, si tenemos éxitos, no los atribuyan a su inteligencia*” (Tucídides, 1982: 256). Pericles da muestras de la íntima relación entre verdad y coraje que anuda el acto *parresiástico* cuando, durante el transcurso de la guerra, una guerra a la que se fue por decisión asamblearia, los éxitos mili-

¹⁰⁰ Merece reseñarse el hecho de que el análisis foucaultiano de la democracia sea acometido, en buena parte, sobre el trasfondo de la tragedia ática. Como afirma Castoriadis, existe una íntima relación entre una y otra, no en el sentido de que la tragedia desempeñe una mera función política, sino en la medida en que reverberan en ella los fundamentos ontológicos de la democracia. La tragedia pone al descubierto lo que en términos arendtianos podríamos llamar la “fragilidad de la acción”. Siendo inherente a la acción la presencia de los otros, libres e iguales, su realización inicia una cadena de reacciones, es decir, de nuevas acciones cuyos efectos son difícilmente gobernables por el agente de la misma. Por ello, sostiene Castoriadis, la tragedia muestra “que no somos dueños de la *significación* de nuestros actos” (Castoriadis, 2012: 167), porque no sabemos qué efectos causaran finalmente, qué resultados acabarán por producirse. La tragedia devuelve al hombre una imagen de la realidad compleja y problemática, irreductible a una única mirada, de ahí la emergencia del conflicto. En el campo de las acciones humanas, tan resbaladizo y ambiguo, resulta difícil identificar los supuestos, las razones o motivos que aseguran la decisión correcta. No hay, a fin de cuentas, una episteme política, idea sobre la que se sustenta la defensa de la democracia. Cualquier acción, individual o colectiva que ignore o niegue el terreno que pisa encierra en sí su propia ruina. Es el riesgo de la *hybris* lo que la tragedia lleva a escena, la arrogancia en la que a menudo incurren los hombres cuando piensan que su acción o su saber resultan suficientes: “Y, sobre todas las cosas, es una locura pretender a toda costa “ser el único sabio”, *monos phronein*” (Castoriadis, 2005: 128). Por esta razón cabe pensar la tragedia como una institución de autolimitación de la democracia (Castoriadis, 2012: 166).

¹⁰¹ Hannah Arendt ya había insistido en la importancia que posee la facultad de realizar promesas mutuas para la constitución de todo cuerpo político. La promesa procura “islas de predicción” e “hitos de confianza” en un espacio transido de incertidumbre, amortigua la imprevisibilidad de las consecuencias que cualquier acto comporta. Bajo el esplendor de la acción siempre acecha su ruina, y por tal motivo habló Castoriadis de la democracia como de un régimen trágico (Castoriadis, 2005: 124). Entender la libertad del ser humano como no-soberanía hace que el riesgo, al decir y al actuar, sea inevitable. La promesa permite anticipar, al menos en parte, ciertas referencias con las que podremos contar en el futuro, y sobre las cuales conformar una empresa común (Arendt, 2005b: 262-265).

tares no acaban de llegar, la población empieza a sufrir los embates de la peste y se alzan voces recriminatorias contra quien apostó por la opción bélica. Ante ello, Pericles no se escuda en el silencio, no elude la responsabilidad, ni modifica su postura respecto a la verdad con la que se comprometió y, pese al riesgo que supone oponerse a la opinión general, vuelve a tomar la palabra e invierte el sentido de los reproches recordando el pacto suscrito por todos en su momento, recordando una verdad que ahora, una vez conocido el desarrollo de los acontecimientos, la asamblea no quiere oír. No hay democracia ni cuerpo político que puedan sobrevivir cuando la palabra es tan volátil¹⁰².

Este cuádruple eje sobre el que se articula la *parresía* democrática conforma las condiciones de posibilidad del decir veraz en el marco democrático. La democracia pericleana, según afirma Foucault, es ejemplar en este sentido:

Si un gobernante mantiene la tensión entre esos cuatro polos, utiliza los derechos constitucionales, sabe mantener su ascendiente respecto al pueblo, habla con verdad y se confronta con valor al riesgo, pasa a formar parte de una élite democrática que habla con franqueza. Cuando ni es mejor que su pueblo, ni conoce aquello de lo que habla o se pliega al favor de las masas, abandona la *parresía*: quedan los derechos constitucionales, pero la democracia se convierte en una mascarada demagógica (Moreno Pestaña, 2014: 107).

¹⁰² En determinado momento, durante el transcurso del tercer discurso al que se refiere Foucault, Pericles dirige a la asamblea las siguientes palabras: “Desde el momento en que era necesario o ceder y someterse inmediatamente a otros, o correr el riesgo para mantener la superioridad, quien merece el reproche es quien evita el peligro y no quien lo afronta. Y yo soy el mismo y no me aparto de mi línea; sois vosotros los que cambiáis, porque el caso es que os dejasteis persuadir cuando no habíais sufrido ningún daño, y os arrepentís ahora que habéis sido alcanzados por la desgracia; y en el estado de debilidad de vuestro ánimo mis razones no os parecen correctas, porque mientras que el dolor ya se ha hecho perceptible a cada uno, la demostración de la utilidad todavía se escapa a todo el mundo; y al haber sobrevivido un gran cambio de fortuna, y además súbitamente, vuestro espíritu no es lo bastante fuerte para perseverar en lo que decidisteis. Porque lo que es repentino e imprevisto y ocurre contrariamente a todo cálculo abate el coraje; y esto es lo que ha ocurrido entre nosotros sobre todo, encima de los otros males, con la epidemia. No obstante, al habitar una gran ciudad y haber sido educados en costumbres dignas de ella, es preciso estar dispuestos a soportar las mayores desgracias para no oscurecer la reputación [...]; hay que dejar, pues, de dolerse por los sufrimientos individuales y ocuparse de la salvación de la comunidad” (Tucidides, 1982: 379-380).

II. 3. LOS PELIGROS DE UNA DEMOCRACIA SIN VERDAD: FOUCAULT ANTE LA DEMOCRACIA POSTPERICLEANA

Con la desaparición de Pericles, sin embargo, se pone fin a la “edad de oro” de la *parresía* democrática. Foucault se mantiene fiel a la tesis defendida por Tucídides, para quien el Alcmeónida sabía controlar como ningún otro los excesos pasionales de la multitud, atemorizándola cuando su euforia podía derivar en arrogancia temeraria o insuflando confianza cuando caía presa del pánico. El elogio del historiador subraya la habilidad retórica del dirigente para crear atmósferas óptimas que limitaban, en la medida de lo posible, las interferencias emocionales en el proceso deliberativo. Sus dotes retóricas además iban acompañadas de la franqueza del discurso, de ahí el elevado prestigio que gozaba su palabra entre sus conciudadanos. Según Tucídides “*Pericles no hablaba para halagar sino para hacer responsables a los ciudadanos de las opciones por las que se decantaban, y para plantearles las consecuencias que acarrearaban las mismas*” (Sancho Rocher, 2015: 52). Sin embargo, el vulnerable y no siempre realizable equilibrio entre discurso verdadero y condiciones democráticas, que la *parresía* pericleana lograba armonizar, empieza a desajustarse. Ya ha sido apuntado con ocasión de *Orestes*. Cuando no se puede trazar distinción alguna entre *parresía* e *isegoría*, cuando la primera queda absorbida y disuelta en la segunda hasta hacerse indistinguibles, la democracia se ve inerme ante las componendas demagógicas. La palabra pronunciada en público se desconecta del polo de la verdad y del coraje, y deviene palabra complaciente para los oídos de quien la escucha. Es la denuncia que Foucault recoge de los textos de Pseudo-Jenofonte, Platón e Isócrates. La *parresía*, por tanto, en la lectura que todos ellos realizan del régimen ateniense, aun con diferencias de matiz, se desvirtúa y es reemplazada por una mala versión de la misma a causa de la modificación de ciertos elementos constitutivos. Fundamentalmente, nos dice Foucault (2011: 162-163), la supresión de todas las restricciones legales, sociales, epistemológicas y morales que condicionaban su ejercicio: cualquiera puede decir cualquier cosa. No obstante, esta ampliación social de la capacidad política debe enmarcarse dentro del proceso iniciado por las

diferentes reformas (Solón, Clístenes, Efiltes y Pericles) que, entre los siglos VI a. n. e. y V a. n. e., allanaron el progresivo asentamiento de la democracia (Sancho Rocher, 2009: 21-28). Podría parecer, por las palabras de Foucault, que los desarrollos constitucionales democráticos solo pudieron sostenerse por el carisma y talento de un gobernante como Pericles¹⁰³ y que, desaparecido este, Atenas fue invadida por dirigentes mediocres en descarnada pugna por el poder. Esa es, sin duda, la imagen que emerge de la democracia cuando atendemos a lo que de ella dicen Platón, “El Viejo Oligarca” o incluso Isócrates, quien “*confiaba en que pudiera establecerse en Atenas, su ciudad natal, un régimen estable y “ancestral”, una oligarquía oculta bajo el nombre de democracia*” (Ober, 2002: 153). Pero lo cierto es que la democracia ateniense pervivió durante una centuria tras la muerte del célebre político. A pesar de todo, tanto Tucídides como Aristóteles (Canfora, 2014: 138-139) coinciden en señalar que el gobierno de Pericles marca un punto de inflexión en el devenir de la vida política ateniense, pues tras él desfila toda una serie de dirigentes, como Cleón o Cleofonte, procedentes de estratos sociales no aristocráticos, incapaces de lograr la ascendencia sobre el demos de la que hacía gala el Alcmeónida y, por tan-

¹⁰³ Canfora sostiene que Tucídides ve en Pericles a un príncipe por “*auctoritas*, por su capacidad para hablar y hacerse escuchar y por el *consilium*, es decir por la *gnome*, por la inteligencia política (Canfora, 2014: 123), de ahí que el historiador diga que “aquello era una democracia de nombre”, queriendo enmascarar una realidad diferente a la expresada de modo literal (era en realidad, el “gobierno del primer ciudadano”). La profesora Sancho Rocher (2015: 50) también se hace eco de ciertas lecturas que ven en el elogio de Tucídides a Pericles una crítica implícita a la democracia al dar a entender que un *princeps* podría ser la solución al dilema oligarquía o democracia. Castoriadis ofrece una postura distinta pues, a su juicio, una concepción tal de Pericles solo sería sostenible marginando la arquitectura institucional que permitía el funcionamiento del sistema democrático. En cierta forma, el pensador grecofrancés invierte el argumento: la clave para explicar el exitoso periodo pericleano no estriba tanto en las sobresalientes virtudes del dirigente, siendo estas innegables, sino en la capacidad de la colectividad –por medio de instituciones concretas, como la rotación y revocabilidad de cargos, la elección anual de estrategos, las magistraturas populares,...– para mantener a sus líderes bajo un estricto control e impedir la expropiación del poder (Castoriadis, 2012: 107-108). Su autoridad no fue admitida sin cuestionamiento, como muestra Tucídides a propósito del discurso referido a la peste, de hecho en algunas ocasiones la asamblea le retiró su confianza, y su permanencia en la élite política no podía lograrse más que por medio de una permanente actuación pública, mediante una constante renovación de la confianza del demos (Finley, 1980: 35). Castoriadis pone en liza un concepto de libertad, la libertad positiva, presente en el mundo clásico, de acuerdo con la cual no toda interferencia en la vida de los individuos, bien por parte de otros bien por medio de instituciones, debe ser asimilada, *per se*, como dominación. En ocasiones, dichas intervenciones, cuando no son arbitrarias, evitan precisamente situaciones de dominio y permiten ampliar las posibilidades de la libertad del sujeto: hay interferencias liberadoras y no interferencias que condenan (Moreno Pestaña, 2011: 79-84). Desde este enfoque Castoriadis cuestiona la versión del Pericles *princeps*: “En efecto, Pericles tenía una inmensa autoridad sobre el *demos* de Atenas, pero no puede decirse que ejerciera un poder. Y creo que en esta distinción está la diferencia entre la alienación política y la realidad de una democracia en la cual no sólo no se puede evitar, sino que no hay razón alguna para evitar a cualquier precio que en ciertos momentos determinadas palabras pesen más que otras” (Castoriadis, 2012: 108).

to, más permeables a los vaivenes de los deseos de la multitud. Del primero llega a decir Aristóteles que fue “*el primer jefe político que corrompió al pueblo con su talante impulsivo, el primero que gritaba e insultaba desde la tribuna y se dirigía al pueblo con aire desaliñado*” (Aristóteles, 2007: 77). El comentario permite hacernos una idea de cómo era descrita la situación política por quienes no simpatizaban con la democracia, incluso por alguien moderado como Aristóteles: la asamblea fue ocupada por una nueva clase política, menos formada, menos íntegra, incapaz de persuadir al auditorio por medio de una palabra auténtica y que no duda en recurrir a la mentira si con ello logra garantizarse el éxito personal. En torno a la figura del demagogo se libra el debate sobre qué régimen, si la democracia o la oligarquía, merece ser reconocido como legítimo. Foucault reconoce no obstante que una parte de la discusión es mejor conocida que la otra “*por la sencilla razón de que la mayoría de los textos de este período que se han conservado proceden de escritores que estaban todos ellos asociados, más o menos directamente, con el partido aristocrático*” (Foucault, 2004: 112), pero, pese a ello, parece asumir el relato como una descripción bastante aproximada de la realidad, sin insistir lo suficiente en que la etiqueta de demagogo era empleada por una parte para descalificar a la otra¹⁰⁴. Siendo cierto que, tras Pericles, la relación entre el pueblo y sus líderes sufre cierta transformación, no está claro que ello se deba exclusivamente a la decadencia moral de los políticos que ocupan la escena tras la muerte del líder demócrata. Las causas de las transformaciones sociopolíticas que afectan a la Atenas finisecular han de tener en consideración el contexto bélico que convulsiona la vida pública de la ciudad durante este período (Sancho Rocher, 2015: 53) –el enfrentamiento externo, la campaña contra Esparta, tuvo sus repercusiones en clave interna, contaminando y recrudeciendo el enfrentamiento entre partidarios de la democracia y de la oligarquía hasta desembocar en los levantamientos oligárquicos de 411 a. n. e. y 403 a. n. e.¹⁰⁵. Cabe pensar, no obstante, que, más allá del uso interesado que los críticos de la democracia pudieran hacer del fenómeno de la demagogia, el problema debió ser reconocido y no ajeno a la sociedad en su conjunto cuando obras satíricas –Aristófanes en *Los caballe-*

¹⁰⁴ Para una crítica de la selección de fuentes empleadas por Foucault y la imagen que se construye de la democracia ateniense a partir de la misma, véase Moreno Pestaña (2014).

¹⁰⁵ Para un análisis de los efectos sociales y políticos que tuvo la guerra del Peloponeso en la vida ateniense véase Rodríguez Adrados (1975: 352-381).

ros— y trágicas —Eurípides en el ya mencionado *Orestes*—, obras destinadas al gran público y no a una minoría selecta e ilustrada, abordaron temas como la incapacidad de la masa para discernir prudentemente o las malas artes empleadas por los oradores para manipular al auditorio (Álvarez Yágüez, 2009: 80).

En todo caso, más allá de la consideración de si el juicio foucaultiano sobre la democracia postpericleana se compadece o no con la realidad histórica, al margen de si la contempla o no con lentes aristocráticas, su lectura permite plantear problemas que fueron centrales entonces y lo siguen siendo en el presente, problemas que cualquier reflexión sobre la democracia, en todo momento, se ve obligada a encarar. Foucault retoma el debate político ateniense para plantear qué sucede cuando la tensión entre democracia y prestigio se dirige orillando las dimensiones de la verdad y del coraje. Es lo que ocurre cuando entra en juego la *mala parresía*, esto es, la demagogia (en su sentido negativo), que se inmiscuye en el campo político de la mano de la retórica. El demagogo es quien no permanece unido a su palabra, quien carece de un criterio estable de acción al convertirla en un medio al servicio del cálculo cortoplacista de beneficios personales, variable en función de la coyuntura presente (Foucault, 2005: 361). La retórica vacía de contenido veraz a la palabra; el discurso retórico deja de revelar el *ethos* de quien lo pronuncia y se convierte en un instrumento al servicio de no importa qué causa¹⁰⁶:

¹⁰⁶ Platón en el *Gorgias* es uno de los más insignes defensores de esta tesis al advertir sobre la deriva tiránica implícita en la democracia; una tiranía que es bidireccional pues puede materializarse bien en la habilidad del orador que, sirviéndose del engaño, logra persuadir a la multitud, o bien cuando esta, superior al resto en número, convierte “en ley su voluntad, contra los designios de los más prudentes” (Sancho Rocher, 2001: 115). En un caso y otro la legalidad queda establecida al margen de la justicia, pues aquella es concebida como una “convención en función de los intereses de los que detentan el poder, unos u otros, y no en función de la voluntad de los dioses (como era el caso de las ideologías aristocráticas) o de un principio moral (como pretenderá Platón)” (Mas, 2003: 130). Platón nos muestra cómo se concibe, desde el siglo IV, la democracia del siglo anterior. Los interlocutores de Sócrates vienen a ser, más o menos disimuladamente, una imagen de aquellos políticos que, con sus discursos, enarbolaban la defensa de la democracia. El papel que Platón otorga al demos, al que desposee de toda capacidad reflexiva, es el de servir como medio para encumbrar a individuos sedientos de poder a costa, las más de las veces, de su propio interés, de su propia libertad, o incluso como un impedimento para el óptimo desarrollo del proceso deliberativo ya que su participación en el mismo se limita al grito, al abucheo, al escándalo (*thorubos*) con el que amedrentar y condicionar al orador de turno. La retórica, instrumento de gobierno propio del régimen democrático, supone, según la posición platónica, la degradación epistémica y moral de la palabra política porque el rétor persuade amparándose en creencias y no en verdades, alumbrando justicia aparente pero no real. La retórica, en cuanto *techné*, se justifica por su eficacia, no por su verdad, y convertirla en el medio de la dirección política presupone una *polis* no regida por la verdad y la justicia sino por el poder y la eficacia (Mas, 2003: 120).

La retórica se define en principio como una técnica cuyos procedimientos no tienen por fin, desde luego, establecer una verdad; la retórica se define como un arte de persuadir a aquellos a quienes nos dirigimos, ya queramos convencerlos de una verdad o de una mentira, una no verdad [...]. La cuestión del contenido y de la verdad del discurso emitido no se plantean (Foucault, 2005: 357).

La *mala* parresia desbarata el juego *parresiástico* en torno al cual la *parresía* se organizaba, desarrollaba y estabilizaba (Foucault, 2014: 25). Quien enunciaba la verdad y aquel a quien iba dirigida, fuera un individuo o una colectividad, sellaban un doble compromiso marcado por el coraje y el riesgo¹⁰⁷. La *parresía*, en su sentido auténtico, es “*el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha*” (Foucault, 2014: 25). Este pacto sobre el que se articulaba el juego *parresiástico* resultaba crucial para el virtuoso ajuste entre democracia y *parresía*: el coraje de la verdad era lo que, a la postre, confería efectividad y autenticidad al juego democrático (Gros, 2014: 311). Sin embargo, cuando el discurso político es colonizado por la retórica y el *demos*, a su vez, declina escuchar ciertas verdades, verdades incómodas, es decir, cuando hablante e interlocutor traicionan el pacto suscrito, entonces el espacio democrático, considerado el único marco político en donde era posible la *parresía*, se transforma en el escenario en donde más difícil resulta su ejercicio. La noción de *parresía* empieza a suscitar desconfianza debido a la disociación señalada y desde la constatación de esta ambivalencia se aborda la crítica a la democracia como tal: por un lado la *parresía* aparece relacionada con un sentido positivo de libertad, en tanto comprometida con la verdad enunciada, pero, junto a este, emerge otro vinculado a una libertad irrestricta, según el cual el “decirlo todo”, el “decir franco” adquiere el cariz negativo de un “decir cualquier cosa”. La democracia, a juicio de sus críticos, con su énfasis igualitario, abona el terreno para la proliferación de esta última modalidad desalojando del campo político a la primera. Dicho de otra forma, la democracia acaba ineluctablemente por eclipsar, por desincentivar el coraje tanto de quien toma la palabra como de quien la escucha. No son dos episodios

¹⁰⁷ Foucault señala como paradigmático a este respecto el pacto suscrito por Sócrates y Laques. El primero se compromete a decir la verdad, a decirlo todo, y el segundo a aceptar de antemano lo dicho, sea lo que sea, sin tomar represalias a pesar de la posible inconveniencia o incomodidad que pueda causar la verdad proferida. El pacto parresiástico apuntala la positividad de la parresía (Foucault, 2014: 134-135).

aislados, sino momentos correlativos de un mismo proceso que trae consigo la degradación de la verdad: “*Los críticos de la democracia atacan a los que practican la Retórica desde dos perspectivas, por esclavizar al dêmos y por comportarse como su esclavo*” (Plácido, 2009: 145). El ascendente de la palabra política se pervierte al dejar de residir “*en la diferencia propia del discurso verdadero*” (Foucault, 2011: 162). La palabra hegemónica en el espacio público, la que desde este se amplifica y promociona, será aquella que refrende las creencias ya establecidas, al margen de su veracidad o de la utilidad que para el bien común pueda comportar¹⁰⁸. Como consecuencia de lo anterior, el auténtico *parresiasta* tiene cada vez más difícil hacer valer su prestigio ante el cuerpo de ciudadanos, un prestigio consistente, como ya hemos afirmado, en la veracidad de un discurso valeroso. Así, Foucault concluye su análisis de la problematización de la *parresía* democrática señalando un doble peligro, para lo cual se remite, hemos de insistir, a argumentos esgrimidos por quienes recelaban del poder popular: por un lado la mala *parresía* pone en riesgo a la colectividad, a la *polis*, pues la nivelación de toda palabra, la escucha indiscriminada de cualquier opinión impide la detección de la palabra útil y veraz con lo que la *stasis*, la desintegración de la unidad política, acabaría por ser un destino ineluctable¹⁰⁹; pero también se expone al peligro quien, pese a la hostilidad del *demos*, decide dar un paso al frente y hablar con franqueza, quien opta por la verdad y no por la adulación. Obrar de ese modo podía conllevar desde la condena simbólica hasta la física. El proceso socrático resultaba al respecto la prueba definitiva (Foucault, 2014: 43-48).

Sin embargo, los dos argumentos pueden ser contestados. En primer lugar, ¿verdaderamente condujo la democracia al enfrentamiento civil definitivo como parecían augurar Platón o el Viejo Oligarca? ¿puso en riesgo la democracia su propia viabilidad? No parece que podamos responder afirmativamente. La democracia estuvo vigente en Atenas durante casi dos siglos, con la salvedad de los dos episodios oligárquicos (411 a. n. e. y 404 a. n. e.), y

¹⁰⁸ Foucault cita las palabras de Isócrates recriminando a la asamblea su hostilidad contra aquellos oradores que se expresan en sentido contrario a los deseos de la mayoría (Foucault, 2014: 46).

¹⁰⁹ Platón suscribiría de inmediato semejante idea: “Todas las imágenes platónicas relativas al contractualismo nos conducen al caos y la injusticia” (Sancho Rocher, 2001: 116). Cuando la ciudad concede libertad sin restricción a todos sus miembros, dirá Platón, en ella acabará por haber tantas *politeiai* como individuos (Foucault, 2014: 44). La democracia genera diferencia irreconciliable, indistinción caótica.

su final, en 322 a. n. e., no se debió a ninguna guerra civil sino al dominio de un poder externo superior. Su dilatada permanencia da cuenta de su estabilidad¹¹⁰, de su capacidad para evolucionar y transformarse a partir de las cambiantes circunstancias sociopolíticas pero manteniéndose fiel a un ideario básico: igualdad de estatus y de derechos cívicos y políticos, libertad de todos los ciudadanos sin menoscabo del respeto a la legalidad, aun cuando se reconociera el origen humano de la misma (Sancho Rocher, 2009: 39). La sociedad ateniense fue, desde siempre, plenamente consciente de los peligros del faccionalismo, de la necesidad de la concordia y cohesión sociales para la construcción de toda comunidad política que se pretendiera estable, de ahí que la evitación de la *stasis* fue considerada como el problema político central (Finley, 1980: 128; Ober, 2002: 134; Orsi, 2007: 77-78). Esta premisa fue compartida por partidarios y contrarios a la democracia, aunque difirieran en los medios para su consecución. La democracia fue en gran medida expresión de una realidad conflictiva; las deliberaciones que antecedían a las decisiones enfrentaban opiniones e intereses contrapuestos pero legítimos, en ocasiones alcanzando un nivel de intensidad muy elevado. Sin embargo, las diferencias, las críticas públicamente expresadas no han de ser consideradas anomalías o deficiencias “*en la vida moral y política de una comunidad sino que son los episodios más elementales e incluso, en un sentido profundo, fundantes de esa vida moral y política*” (Orsi, 2007: 79)¹¹¹. La democracia puso en escena una realidad política compleja valiéndose de un sistema de ideas en frágil e inestable equilibrio: “*libertad e igualdad, libre expresión y consenso, respeto a la iniciativa individual y conformismo social*” (Ober, 2002: 154). Pero estas disputas legales y políticas, lejos de conducir a la descomposición de la ciudad, como predicaba Platón, constituían la dinámica sobre la que se articulaba la polis democrática. La práctica de la democracia asumía que únicamente visibilizando, y no reprimiendo, las controversias podía construirse

¹¹⁰ Josiah Ober también destaca la versatilidad y resistencia de la democracia frente a otros regímenes políticos, en especial frente a la oligarquía propugnada por la corriente crítica: “Fue la democracia la que demostró ser más resistente y eficaz en el progreso hacia una cultura capaz de resolver los conflictos recurriendo no ya a la violencia, sino a la controversia política constructiva” (Ober, 2002: 156).

¹¹¹ En un sentido similar se expresa Finley: “En esas condiciones el conflicto no sólo es inevitable, sino que constituye una virtud de la gestión política en la democracia, puesto que es el conflicto combinado con el acuerdo, y no el acuerdo tan sólo los que evitan que una democracia se transforme en una oligarquía” (Finley, 1980: 159-160).

la prosperidad común¹¹². Ahora bien, que la libertad para hablar constitucionalmente reconocida a todo ciudadano podía ser susceptible de un uso torticero es algo de lo que los demócratas fueron absolutamente conscientes, y la institución de determinados mecanismos legales es buena prueba de ello. El ostracismo, la *graphe paranomon*, la *dokimasía* y las *euthýnai*, vigentes en V a. n. e., o la *nomothesia*, ya en IV a. n. e., pueden considerarse instrumentos de protección, deliberadamente introducidos, frente a un poder individual excesivo, tiránico, potencialmente peligroso para la democracia, o frente a la corrupción, incompetencia o irreflexión de la asamblea¹¹³. La designación por sorteo de la mayor parte de los cargos públicos, incluidos las magistraturas populares y los miembros del Consejo (*Boulé*) que evaluaba y controlaba los asuntos que debían ser considerados en la asamblea, la rotación y revocabilidad de cargos e incluso la remuneración de los mismos, que permitió incorporar a la actividad política a sectores sociales menos favorecidos, pueden ser en-

¹¹² Pericles en su discurso fúnebre, que junto a la exposición de Protágoras en el homónimo diálogo platónico pueden ser considerados los lugares en donde más cerca se estuvo de una teorización de la democracia, señala la íntima conexión entre palabra y acción a la que aspiraba la democracia: “En nuestra opinión, no son las palabras lo que supone un perjuicio para la acción, sino el no informarse por medio de la palabra antes de proceder a lo necesario mediante la acción” (Tucídides, 1982: 348). Arendt (2005b) también destacó la vinculación entre discurso y acción como un elemento central del pensamiento griego.

¹¹³ El ostracismo fue un instrumento que empezó a ser aplicado a comienzos del siglo V a. n. e. (atribuido tradicionalmente al periodo de las reformas clisténicas) por medio del que podía exiliarse durante un periodo de diez años a cualquier dirigente político –quien no perdía ni sus derechos cívicos ni sus bienes– que hubiera acumulado una influencia tal que pudiera dar lugar a una forma de poder despótico. La propuesta, para llevarse a efecto, debía contar con, al menos 6.000 votos favorables y no mediaba debate previo a la votación. Aunque, en principio, puede parecer una propuesta despiadada, hay quienes la ven como un medio menos drástico, como puede ser el enfrentamiento civil abierto, para restablecer la paz social. El ostracismo permitía apartar de la vida pública, y de modo “democrático”, a un elemento que era percibido como una amenaza para su estabilidad. El último caso conocido en el que fue aplicada esta medida fue el de Hipérbolo, entre 417 y 415 a. n. e. (para un análisis detenido del uso del ostracismo por la democracia, véase Canfora, 2014: 69-71; Castoriadis, 2012: 125-126; Sinclair, 1999: 291-293). La *graphe paranomon* era un procedimiento judicial incoado por haber realizado una “propuesta ilegal” en la asamblea, incluso después de haber sido aprobada por esta; fue un modo de exigir responsabilidad personal a los rétores por su discurso público que, en caso de condena podían ser multados y sufrir la pérdida de derechos cívicos. También el acusador estaba obligado asumir riesgos en caso de que su acusación no prosperase (Finley, 1980: 91, 158-159; Sinclair, 1999: 263-276). La *dokimasía* hace referencia al examen previo al que se sometía a quienes habían sido asignados por sorteo para desempeñar el cargo de magistrados: se comprobaba el comportamiento que había tenido con sus padres, si intereses particulares podían interferir en sus decisiones, si estaba al día en el pago de sus impuestos o había cumplido con el servicio militar, aunque también comportaba una dimensión política pues, si se demostraba sus simpatías oligárquicas, podía ser rechazado (Manin, 2015: 24). De igual manera, los cargos públicos estaban obligados a rendir cuentas (*euthýnai*) una vez expirara su mandato, e incluso durante el mismo cualquier ciudadano podía presentar acusaciones y demandar su cese (Manin, 2015: 25). La *nomothesia* se refiere a los procedimientos destinados a la revisión y elaboración de leyes introducidos con el fin de evitar la precipitación en la toma de decisiones por la asamblea, como por ejemplo aquellas que acabaron con las instituciones democráticas en 411 y 404 a. n. e. La *nomothesia* ha de ser entendida como un intento de dotar de mayor estabilidad al marco jurídico al que debía someterse todo ciudadano pues con ello se buscaba ralentizar –forzando con ello una mayor reflexión– el proceso de la toma de decisiones relativas a leyes o instituciones centrales de la polis (Sinclair, 1999: 151-153).

tendidos igualmente como diseños institucionales encaminados a desactivar el monopolio del espacio político por parte de cierta élite, clan o individuo particular (Ober, 1996: 25-26). Respecto al argumento referido a las consecuencias funestas que podían seguirse de hablar contra la opinión general, esto es, respecto a la conversión del espacio democrático como un espacio hostil y peligroso para el *parresiasta*, no puede tampoco afirmarse que la libertad de los intelectuales fuera perseguida durante el tiempo en que se mantuvo vigente la democracia (Sancho Rocher, 2009: 31). De nuevo, la lectura parece condicionada por la parcialidad en la selección de las fuentes:

En lo referente a Atenas parece como si nuestra visión estuviera empañada por el deformante espejo de hombres como Tucídides, Jenofonte o Platón, espejo que agranda los excepcionales incidentes de intolerancia extrema presentes en un sistema democrático –cual el proceso y ejecución de los generales que ganaron la batalla de Arginusa y el juicio y muerte de Sócrates; mientras que minimiza y a menudo borra por completo la conducta frecuentemente más funesta propia del otro bando, como por ejemplo, el asesinato político de Efiltes en el 462 o 461 y el de Androcles en el 411, cada uno de los cuales el más influyente dirigente popular de su tiempo (Finley, 1980: 158).

La interferencia de la mala *parresía* permite a Foucault señalar la irreductible tensión que atraviesa la relación entre *parresía* y democracia. El ajuste entre una y otra no puede darse por sentado, no hay certidumbre de que el ejercicio de la primera tenga los efectos previstos y logre un mejor funcionamiento de la segunda: “*Hay que recordar asimismo que la calidad persuasiva de un argumento no asegura que sea verdadero, y que la sinceridad u honestidad de un orador tampoco garantiza el triunfo de sus argumentos*” (Sancho Rocher, 2015: 49). Cada una es, para la otra, condición de posibilidad de su existencia pero, al tiempo, cada una supone respecto a la otra una amenaza potencial para su misma existencia. Foucault señala una paradoja doble: “*sólo puede haber discurso verdadero por la democracia, pero ese discurso introduce en ésta algo que es irreductible a su estructura igualitaria*” (Foucault, 2011: 163), es decir, la verdad únicamente puede emerger en un marco político que garantice que ninguna voz quede silenciada, que promueva la escucha de todas y cada una de las *doxai*; ahora bien, como consecuencia del diálogo, el debate y la disputa públicos se produce una jerarquización de las opiniones públicamente expresadas y, por tanto, la verdad no puede dejar de introducir la diferencia en el espacio igualitario.

La democracia no puede dejar de cuestionar, de evaluar, qué criterios y mecanismos operan efectivamente en mencionado proceso, no puede dejar de interrogarse sobre su arbitrariedad o su pertinencia. Segunda paradoja: “*no hay democracia sin discurso verdadero, porque sin éste aquélla perecería; pero la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la muerte del discurso verdadero, la posibilidad de la reducción al silencio del discurso verdadero están inscritas en la democracia*” (Foucault, 2011: 164). Es el problema que pone de manifiesto la *mala parresía*. Cuando esta práctica parasita las instituciones políticas la democracia se ve comprometida en la medida en que el decir veraz se encuentra sin posibilidad de distinguirse y afirmarse como tal. La incertidumbre que conforma las relaciones entre *parresía* y *politeia* no puede ser resuelta de una vez y para siempre; lejos de ser una anomalía, es constitutiva y constituyente. La democracia se desarrolla cuestionándose a sí misma. El coraje del que nos habla Foucault –el coraje de decir la verdad, pero también de escucharla– parece ser el único medio del que servimos para mantener el siempre amenazado y laborioso equilibrio entre una y otra. Esta condición paradójica de la democracia que la crisis de la democracia ateniense pone en evidencia ilumina la lectura sobre la actualidad:

En una época, la nuestra, en que tanto nos gusta plantear los problemas de la democracia en términos de distribución del poder, de autonomía de cada cual en el ejercicio del poder, en términos de transparencia y opacidad, de relación entre sociedad civil y Estado, me parece que acaso sea adecuado recordar esta vieja cuestión, que fue contemporánea del funcionamiento mismo de la democracia ateniense y de sus crisis, a saber, la cuestión del discurso verdadero y de la cesura necesaria, indispensable y frágil que éste no puede no introducir en una democracia, una democracia que lo hace posible y a la vez lo amenaza sin cesar (Foucault, 2011: 164).

II. 4. CRÍTICA Y DEMOCRACIA: LA ÉTICA COMO POLÍTICA

La noción de *parresía* va a sufrir, cuando el esplendor de la democracia ática empieza a declinar, esto es, tras la desaparición de Pericles según entiende Foucault, una reformulación, una reelaboración que supondrá cierto desdoblamiento de su sentido tradicional, así como una ampliación del campo de aplicación. Desdoblamiento porque aunque la *parresía* no va a dejar de relacionarse con el problema político del gobierno de la ciudad, va a empezar a ser referida también a la formación y conducción de las almas como aspecto fundamental para la política, deviniendo de este modo un problema de técnica psicagógica (Foucault, 2011: 172-173). Al mismo tiempo, la *parresía* va a dejar de circunscribirse exclusivamente al contexto democrático y su práctica será extendida a todo régimen político, sea este democrático o no. Es el momento en el que emerge la *parresía* filosófica, el momento socrático-platónico de la *parresía*. Ya no es en la escena política, como ocurría con la *parresía* pericleana, sino en el ámbito de la filosofía en donde se desarrollará la práctica *parresiástica*, lo cual no quiere decir que esta se desconecte por completo del campo político (Foucault, 2011: 296). Al contrario, las dimensiones política y ética se engarzan sin confundirse, sin disolverse la una en la otra alrededor de la palabra franca.

Concebir la filosofía antigua bajo el prisma de la *parresía* tiene una triple significación. En primer lugar, la filosofía es, ante todo, una forma de vida que conlleva una serie de renunciaciones, una ascesis, un trabajo de sí sobre sí, pero no como medio para la purificación de la existencia, sino como modo de encarnar, testimoniar, manifestar la verdad acorde a la cual se vive. Es en los gestos cotidianos, en el modo de vida material adoptado, en la manera de desenvolverse ante los otros en coyunturas concretas, y no tanto en sus ideas, en donde ha de medirse la actitud política de un sujeto (Foucault, 2015c: 311). La filosofía consiste en la constitución de un *ethos*¹¹⁴. Por medio de la lectura de la *Apología* y del *Laques* princi-

¹¹⁴ Al hablar sobre el significado del *ethos* en la antigüedad griega afirma Foucault: “El *éthos* era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultaban visibles para los otros. El *éthos* de alguien se reflejaba a través de su vestir, de su aspecto, de su forma de

palmente, Foucault convierte a Sócrates en el *parresiasta* por excelencia. Sócrates es quien rechaza la codificación del lenguaje político, quien rehúsa la tribuna en donde el prestigio se obtiene en virtud de la habilidad retórica sin más propósito que embaucar al auditorio. Sócrates, en cambio, recurre al hablar franco y directo, es quien hace visible –de lo cual se derivan ciertos efectos políticos– la armonía entre *logos* y *bios*, entre su discurso y su estilo de vida, es quien se ocupa de sí, quien elabora su propia constitución como sujeto moral.

La filosofía adopta la función *parresiástica* porque es, siempre, una palabra valerosa y crítica dirigida, bajo formas diversas, al poder, a quienes gobiernan. Foucault ilustra esta imagen recurriendo a la *Carta VII* de Platón. En este caso ya no se trata de pronunciar la verdad ante la multitud reunida en una asamblea, sino de una palabra privada que el filósofo dirige al gobernante¹¹⁵. Foucault propone una redefinición de las relaciones entre filosofía y política que, de algún modo, recusa el lugar del filósofo respecto a la polis tal y como aquel ha sido establecido por la lectura canónica de la obra platónica¹¹⁶, e incluso por el propio Platón en otros lugares como la *República* y las *Leyes*. En la explicación dada por el filósofo ateniense acerca de los motivos que lo impulsaron a viajar a Sicilia para ofrecer sus consejos al tirano Dionisio encontramos una idea central: la filosofía no puede limitarse a ser, con respecto a la política, únicamente *logos*, mera palabra, sino que debe, por el contrario, participar, involucrarse, constituirse en una forma concreta de acción (*ergon*)¹¹⁷. Esta inquietud por no quedar confinada en el ámbito exclusivo del discurso marca el encuentro con *lo real de la filosofía*. Al introducirse en el campo político, la filosofía tiene la oportunidad de mostrar su propia realidad; es en la confrontación con la política donde la filosofía puede probar su verdad (Gros, 2011: 337). La filosofía, por tanto, será algo más que una palabra vacía cuando asuma el coraje de dirigirse a quien ejerce el poder, cuando

andar de la calma con la que respondía a todos los sucesos, etc. Tal es, para ellos, la forma concreta de la libertad [...]. Pero para que esta práctica de la libertad adopte la forma de un *éthos* que sea bueno, hermoso, honorable, estimable, memorable, hace falta un trabajo de uno sobre sí mismo” (Foucault, 2013c: 1032).

¹¹⁵ Esta es una de las modificaciones sufridas por el concepto de *parresía* como consecuencia de la crisis de la democracia ateniense. Tiene lugar un cambio de escena que marca el tránsito de la *parresía* democrática a la *parresía* autocrática.

¹¹⁶ Foucault se refiere expresamente a Popper (Foucault, 2011: 224), pero lo mismo podría decirse respecto a Arendt (Oksala, 2014).

¹¹⁷ “Con su participación directa, mediante la *parrhesía*, en la constitución, el mantenimiento y el ejercicio de un arte de gobernar, el filósofo no será en el orden de la política un mero *logos*, sino *logos* y *ergon*, de acuerdo con el ideal mismo de la racionalidad griega” (Foucault, 2011: 195)

practique la veridicción con respecto al poder. La realidad del discurso se medirá por su capacidad para transformar la realidad misma:

El resultado de todo ello es un discurso cuya verdad debe radicar, debe probarse en el hecho de convertirse en realidad. El discurso filosófico extraerá sin duda de lo real político la garantía de que no es sólo *logos*, no es sólo una palabra transmitida en el sueño, sino que toca efectivamente el *ergon*, el elemento mismo constituyente de lo real (Foucault, 2011: 247).

Pero Foucault no deja de insistir en que ejercer la veridicción con respecto al poder no es ver al filósofo como un *nomoteta*, es decir, el papel del filósofo dista de ser el de quien suministra a la ciudad un conjunto de leyes con objeto de garantizar su buen gobierno. La filosofía no tiene como cometido proporcionar el fundamento, el principio último de la política, no consiste en el establecimiento de un sistema constituido de conocimientos (*mathémata*) puesto al servicio del gobernante para asegurar el buen funcionamiento de la comunidad. Las relaciones entre filosofía y política que Foucault hace derivar de su lectura de la *Carta VII* son de otra índole, lo cual le obliga a resituar la figura del filósofo-rey. No se trata de que la política sea absorbida por la filosofía, de afirmar la coincidencia entre ambas, pues cada una conforma un campo autónomo y no existe un “*isomorfismo de racionalidades*” (Foucault, 2011: 258), sino de determinar entre ellas una relación irreductible y de necesaria exterioridad, de “*intersección y no de coincidencia*” (Foucault, 2011: 259), según la cual la primera es continuamente interpelada, desafiada, cuestionada por la segunda¹¹⁸. En la medida en que la filosofía no es solo *logos*, no puede dejar de interrogar al poder sobre el sentido, sobre la verdad de su acción, sin que pueda ella misma ofrecer una respuesta sustantiva al respecto. La filosofía, nos dice Foucault (2011: 251), “*no dice la verdad de la acción política, no dice la verdad para la acción política, dice la verdad con respecto a la acción política, con respecto al ejercicio de la política*”. No resulta difícil, a la luz de lo expuesto, adivinar la contralectura que Foucault realiza de la figura del

¹¹⁸ “Para cualquier filosofía es esencial poder decir la verdad con referencia a la política, y para cualquier práctica política es esencial mantener una relación permanente con ese decir veraz, pero si se entiende que el decir veraz de la filosofía no coincide con lo que puede y debe ser una racionalidad política. El decir veraz filosófico no es la racionalidad política, pero para una racionalidad política es esencial estar en cierta relación, por determinar, con el decir veraz filosófico, así como es importante para un decir veraz filosófico hacer la prueba de su realidad con respecto a una práctica política” (Foucault, 2011: 252).

filósofo-rey, donde aparecerán implicados el gobierno de sí y el gobierno de los otros¹¹⁹. El filósofo no puede reclamar para sí, en virtud de cierta superioridad epistémica, el ejercicio del poder político, “*no tiene que hacerse reconocer pretensiones políticas debido a sus competencias especulativas*” (Gros, 2011: 334). Su cometido es, en cambio, más modesto: no tanto modelar la voluntad política de los otros por tener acceso privilegiado a una verdad venida de otra parte, como contribuir, por medio de toda una serie de prácticas concretas, de resistencias específicas, en las que él mismo se pone en juego y queda expuesto, a la formación de la misma (Foucault, 2013d). En definitiva, “*proponer elementos de estructuración de una relación consigo apta para suscitar la participación, la adhesión o la acción políticas*” (Gros, 2011: 337).

Por último, la filosofía asume una función *parresiástica* en la medida en que es una interpelación perpetua dirigida, bien de forma individual, bien de forma colectiva, a los otros con objeto de “*encauzarlos en su propia conducta*” (Foucault, 2011: 301) valiéndose del coraje de un decir veraz. De nuevo, la figura de Sócrates sirve como apoyo a la tesis. La historia, narrada en la *Apología*, es bien conocida: una voz divina o demoníaca le ha hablado para disuadirle de la tentación de dedicar su vida a la política. Esta prohibición tiene, asimismo, un reverso positivo. Su misión debe ser otra, no pasa por ahí, pues si decidiera dirigirse políticamente a la ciudad su vida correría peligro y no podría llevar a cabo una tarea mucho más importante y útil. ¿Cuál es entonces su misión? Velar por sus conciudadanos, incitarlos a que se ocupen, no de su reputación o de sus riquezas, sino de sí mismos. Se produce una extensión del espacio *parresiástico* al dejar este de ubicarse exclusivamente en las instituciones políticas para hacer del ágora, del teatro o de las calles los lugares en donde poner en juego la *parresía*, que aparece, desde este momento, ligada a la noción de

¹¹⁹ Así resitúa Foucault el sentido del discurso filosófico en el contexto de la antigua Grecia, así también privilegia una lectura de Platón, a partir de la *Carta VII*, que corrige o desacredita aquella otra que recurre a los diálogos mayores: “Para la cuestión que he querido plantear, la historia o la genealogía del decir veraz en el campo político, vemos entonces la existencia de una doble obligación: quien quiere gobernar necesita filosofar, pero quien filosofa tiene por tarea confrontarse con la realidad. Este doble vínculo así formulado se asocia a cierta redefinición de la filosofía, una redefinición de la filosofía como *pragma*, es decir, como un prolongado que entraña: la relación con un director, un ejercicio permanente de conocimiento, y una forma de conducta en la vida y hasta en la vida común y corriente. Y con ello quedan descartadas dos figuras complementarias: la del filósofo que vuelve la mirada hacia una realidad otra y se aparta de este mundo, y la del filósofo que se presenta llevando en las manos las tablas de la ley ya escritas” (Foucault, 2011: 225).

cuidado (*epimeleia*). El objeto de la *parresía* socrática será la vida, *bíos*, o el *ethos* del sujeto, con respecto al cual el contacto, el diálogo con Sócrates actuará como piedra de toque (*basanos*), como prueba de la verdad sobre la que aquel se constituye. El aval de la palabra socrática reside en la ausencia total de demagogia, en una suerte de autenticidad existencial: “*Sócrates es considerado un parresiasta [...] no porque contemple la verdad eterna de las Ideas y la diga, sino porque establece, entre sus palabras y sus acciones, entre sus logos y su ethos o bios, una perfecta armonía*” (Lorenzini, 2013: 107). La autoconstitución ética del sujeto se articula desde el examen crítico de lo que somos, de lo que hemos llegado a ser, de las certezas que nos conforman, de la dinámica exclusión/inclusión sobre la que gravita nuestra identidad. Las clases consagradas al cinismo antiguo durante el último curso pronunciado en el *Collège de France* (Foucault, 2014) servirán para amplificar y radicalizar la dimensión crítica de la *parresía* a partir de la adopción de un determinado modo de existencia. La aleturgia cínica surge dentro del marco socrático –en un caso y otro se persigue “*la transformación subjetiva de aquel a quien se interpela*” (López, 2008: 58)–, pero implica igualmente ciertas discontinuidades con respecto al mismo: lo que en Sócrates era un *decir-verdadero* se convertirá con los cínicos en un *vivir-verdadero* (Lorenzini, 2013: 108). Es con el cinismo cuando la identificación entre un estilo de vida y una forma de veridicción adquiere su máxima plenitud. El papel del discurso se minimiza y, en su lugar, surge la presentación pública, directa, desnuda, “escandalosa” de una vida reducida a lo elemental cuya finalidad es aguijonear los hábitos, las creencias, en definitiva, las formas de vida de los otros e incitarles a que se ocupen de sí. Nadie podrá desempeñarse como un auténtico *parresiasta*, nadie podrá jamás pronunciar una palabra veraz si es incapaz de escuchar las verdades que los otros le dirigen. Lo ético y lo político están finalmente vinculados¹²⁰, pues la inserción en el espacio público del *ethos* lleva aparejados ciertos efectos políticos: una vida que lucha contra uno mismo y por uno mismo es asimismo una vida que combate contra los otros y por los otros (Foucault, 2014: 259).

¹²⁰ “Del individuo y su trabajo sobre sí a la comunidad y la transformación del medio colectivo no había sino continuidad” (Álvarez Yáguez, 2015: 69).

La filosofía, así vista, no puede ser concebida como un corpus doctrinal, como un sistema de verdades constituidas sobre un campo concreto sino que es asimilada a una práctica que interviene, que afecta a la realidad; la empresa filosófica no sería más que la constante reactivación de “*una palabra viva que anuda interpelación valerosa al poder y provocación ética*” (Gros, 2011: 339). Es en este momento cuando convergen las reflexiones sobre la ética griega y las propias sobre la *Aufklärung* kantiana. No en vano, la noción de *parresía* actúa como hilo conductor, no siempre evidente, entre la filosofía antigua y la modernidad en la medida en que la filosofía moderna pueda ser concebida como “*la reafectación de las funciones principales de la parrhesía dentro de la filosofía*” (Foucault, 2011: 304), como una recuperación de la *parresía* por la filosofía tras varios siglos en los que aquella fue reformulada y puesta al servicio del poder pastoral cristiano. Foucault recurre a Kant para realojar la *parresía* en el centro de la labor filosófica. A la lectura epistemológica del *sapere aude* kantiano se le superponen otras en clave política y también antropológica.

La filosofía, tanto la antigua como la moderna, se equivoca o, en todo caso, se equivocaría al pretender decir qué hay que hacer en el orden de la política y cómo es menester gobernar. Se equivocaría si quisiera decir qué pasa con la verdad o la falsedad en el orden de la ciencia. Cometería asimismo un error si se atribuyera la misión de liberar o desalienar al sujeto. La filosofía no tiene que decir lo que hay que hacer en la política. Tiene que ser una exterioridad permanente y reacia con respecto a la política, y de ese modo será real. Segundo, la filosofía no tiene que dividir lo verdadero de lo falso en el ámbito de la ciencia. Debe ejercer perpetuamente su crítica con referencia a lo que es embuste, engaño o ilusión, y de ese modo practicará el juego dialéctico de su propia verdad. Tercero y último, la filosofía no tiene que desalienar al sujeto. Debe definir las formas en las cuales la relación consigo puede eventualmente transformarse. La filosofía como ascesis, la filosofía como crítica, la filosofía como exterioridad reacia a la política: creo que éste es el modo de ser de la filosofía moderna. Ése era, en todo caso, el modo de ser de la filosofía antigua. (Foucault, 2011: 309).

No se trata, por tanto, de que la filosofía provea al saber, al poder o al sujeto de un fundamento; no cabe esperar, en este sentido, que la filosofía pueda, algún día, presentarse con la palabra última¹²¹. Al contrario, la cuestión es recorrer el camino inverso, mostrar, por

¹²¹ Foucault comienza el último curso retomando la noción *parresía* a partir de su diferenciación con otras tres modalidades de decir veraz presentes en la Antigüedad. La verdad que enuncia el *parresiasta* no es la verdad del profeta, quien traslada a los hombres una verdad procedente de un orden no humano y de la que él es mero intermediario. Tampoco es un sabio, no dispone de un acceso privilegiado a la realidad desde donde elaborar un discurso sobre el ser de la totalidad. Y, por último, no es un técnico o un profesor, que transmiten un saber en ausencia de cualquier riesgo personal (Foucault, 2014: 27-35). Esta cuestión, la del lugar del

medio de un minucioso trabajo analítico, las condiciones de posibilidad de ciertas verdades, de determinados modos de organización política y de unas concretas formas de subjetividad, así como examinar de qué modo unas y otros se han articulado históricamente. Hacer visible no lo que está oculto, sino lo que por pura inmediatez permanece inadvertido (Foucault, 2013e: 788). ¿Con qué fin? Para poder ser “eventualmente” transformado, para poder reconfigurar el juego de relaciones establecidas entre las tres instancias mentadas. La crítica, en este sentido, no sería un punto final sin más, no consistiría únicamente en la operación de desenmascarar la pretendida universalidad de determinados discursos, de determinadas prácticas; la crítica comportaría la correlativa incitación a una búsqueda sin término de nuevas formas de poner en juego la libertad. Crítica y creación son dos momentos directamente vinculados en el planteamiento foucaultiano¹²², lo cual ahuyenta cualquier tentación nihilista¹²³. Quizás en ningún otro lugar resulta tan próxima dicha vinculación como cuando Foucault dirige su mirada hacia el cinismo antiguo: la crítica a las convenciones socialmente establecidas, a las certidumbres ético-políticas, a las verdades que determinan lo visible y lo invisible es ejercida a través de la apelación a una “vida otra” de la que la propia existencia del sujeto cínico es su manifestación. La “escandalosa verdad” que el cuerpo cínico testimonia se incrusta en el espacio público desfigurándolo, perturbándolo en un movimiento que implica, al tiempo, su reformulación.

Afirmar que la filosofía *puede* ejercer la función de contrapoder (Foucault, 2013e: 788) significa resaltar su capacidad para *contribuir* –desde una posición definida como de “exterioridad reacia”– en el trabajo de explorar otras formas de organización de la vida colectiva

discurso filosófico, también puede ser abordada desde la distinción entre el intelectual universal y el intelectual específico (Adorno, 2010; Foucault, 1992: 183-189).

¹²² La actividad reflexiva permite vehicular los dos momentos. Se ha de destacar que la crítica había sido definida como el arte de la “indocilidad reflexiva”. Al hablar sobre el sentido de su propio trabajo y de cómo este era inseparable de su propia constitución como sujeto, Foucault se expresaba en los siguientes términos: “[Los tres elementos de mi moral] son (1) la negación a aceptar como evidente las cosas que se nos proponen; (2) la necesidad de analizar y conocer, dado que no podemos llevar a cabo nada sin la reflexión y el entendimiento –de ahí el principio de curiosidad; y (3) el principio de innovación: buscar en nuestras reflexiones aquellas cosas que nunca han sido pensadas o imaginadas. En resumen: negación, curiosidad, innovación” (Foucault, 2016).

¹²³ En la edición americana de la entrevista mantenida por Foucault con Hubert Dreyfus y Paul Rabinow en 1983, editada con el título “Acerca de la genealogía de la ética. Un panorama del trabajo en curso” puede leerse: “Mi punto de vista no es que todo sea malo, sino que todo es peligroso, que no es exactamente lo mismo. Si todo es peligroso, entonces siempre tenemos algo que hacer. Así que mi posición no conduce a la apatía sino a un hiper y pesimista activismo” (Foucault, 2015a: 347; n. 5).,

(Nosetto, 2014: 165), de alternativos modos de subjetivación. Es este un proceso que finalmente involucra a todos y cada uno, sin que individuo o grupo particular alguno pueda reclamar para sí la exclusividad en el *dictado de la verdad*.

Digamos que los intelectuales ya no tendrán el rol de decir lo que es bueno. Por tanto dependerá de las propias personas, basando su juicio en los múltiples análisis de la realidad que se les ofrezcan, trabajar o comportarse espontáneamente, de manera que puedan definir por sí mismos qué es bueno para ellos.

Lo bueno a veces surge a través de la innovación. Lo bueno no existe como tal en un cielo atemporal con personas que serían como los Astrólogos del Bien, cuyo trabajo es determinar la naturaleza favorable de las estrellas. Lo bueno es definido por nosotros, se practica, se inventa. Y es un trabajo en conjunto (Foucault, 2016).

Cuando Foucault, a lo largo de su obra, acomete el estudio de la locura o la sexualidad no pretende demostrar el error científico en el que incurren los discursos hegemónicos referidos a tales campos, no es tampoco su intención decir *la verdad de la locura o de la sexualidad*, sino señalar los efectos políticos, sociales y antropológicos a los que, históricamente, tales discursos han dado lugar¹²⁴ (Oksala, 2014: 111) para, así, ayudar “*a pensar y a practicar mejor la libertad posible*” (Moreno Pestaña, 2011: 120).

El coraje invocado por Kant sería en cierto modo heredero de aquel que Foucault reconoce en la figura del *parresiasta* –bien de aquel exhibido por Pericles cuando toma la palabra para decir a la asamblea lo que esta no quiere oír, bien por Sócrates, quien en el ágora o en las mismas calles de Atenas, conmina a sus conciudadanos a cuidar de sí, a que sometan constantemente su vida a examen o por Platón que, en el espacio más restringido de la corte, intenta hacer ver al tirano que nadie incapaz de autodomínio puede pretender gobernar a los otros. En semejante coraje se descubre una voluntad de resistencia epistémica, política y ética sostenida por unos principios de acuerdo a los cuales se vive. La “indocilidad reflexiva” que sellaba la salida de la minoría de edad no es un estado plenamente alcanzable, es más bien una disposición que ha de ser permanentemente reactivada incluso –es importante remarcar esta advertencia en la que Foucault insiste– cuando la libertad de palabra esté

¹²⁴ Arnold I. Davidson explica de esta manera el uso metodológico que hace Foucault de la historia: “Escribió historia para liberarnos de la costumbre de identificar lo que ocurre, intelectual y socialmente, con lo que tenía que haber ocurrido y con lo que debe seguir ocurriendo. Sus historias tenían por objeto desempeñar un papel estratégico, tanto epistemológica como políticamente; pretendían revelar posibilidades históricas y epistemológicas cuya existencia ni siquiera habríamos imaginado” (Davidson, 2004: 275).

institucionalmente garantizada. Que los regímenes políticos realmente existentes nunca son tipos puros, y que se constituyen sobre la combinación de elementos democráticos junto a otros que lo son menos es algo que Aristóteles tempranamente nos ayudó a comprender. La democracia no se reduce a una arquitectura institucional; esta, ciertamente, la condiciona, ampliando o estrechando las posibilidades de la misma, pero incluso instituciones formalmente democráticas pueden presentar “puntos ciegos” que acaben por obstaculizar lo que precisamente tenían por objeto promocionar¹²⁵. El ejercicio efectivo de un derecho legalmente reconocido puede toparse con una serie de condicionamientos materiales y/o sociales que lo dificulten o, incluso, impidan: “*Hay libertad de prensa: quien, sin ayuda de los poderes financieros, quiera fundar un diario o un canal de televisión capaces de llegar al conjunto de la población, encontrará serias dificultades pero no terminará en la cárcel*” (Rancière, 2012: 106). El concepto de “injusticia epistémica” acuñado por Miranda Fricker (2017) resulta crucial para entender cómo aspectos sociales, étnicos, raciales, de género o religiosos lastran la credibilidad de los sujetos, individuales o colectivos, segmentando, *de facto*, el espacio democrático. La democracia puede incorporar censos no solo en el nivel estrictamente institucional sino en un ámbito más próximo y cotidiano que filtran el acceso y la participación de ciertos sujetos en las prácticas de producción cognitiva¹²⁶. Pero también puede haber limitaciones de índole ética que contribuyan a consolidar dichas injusticias al dejar que se impongan sin ofrecer resistencia¹²⁷, de ahí que la democracia requiera igualmente de cierto *habitus* de los sujetos, cierto ejercicio de autoexigencia por parte de estos, sin lo cual el ideal de igualdad corre el riesgo de no aterrizar jamás¹²⁸. Cuando afirmamos líneas más arriba que con la noción de *parresía* Foucault se propuso *problematizar*

¹²⁵ Debe evitarse la ingenuidad de pensar las instituciones desconectadas de su contexto, como si no hubiera tras ellas un proceso histórico, social y político de donde surgen: “Las instituciones no son la simple materialización de unas reglas trazadas en una pizarra, no son el ajedrez ni el reglamento de una actividad deportiva, sino el resultado de secuencias históricas, batidas por intereses en conflicto” (Ovejero, 2012: 27).

¹²⁶ Podría decirse que la injusticia epistémica tiene lugar cuando, por razones de clase, raza, género, etnia, cultura o religión, un sujeto no es reconocido como capaz de decir la verdad, como capaz de aportar conocimiento social valioso, lo cual daña o menoscaba, al tiempo, su capacidad como agente político.

¹²⁷ José Medina (2013) considera que la vigilancia y la contestación de las injusticias epistémicas son un compromiso y un deber irrenunciables en toda sociedad democrática.

¹²⁸ En sintonía con esta idea nos dice Castoriadis: “Sin ciudadanos responsables de sí mismos no sólo como individuos particulares, sino, sobre todo, como miembros solidarios de su comunidad política, el espacio público se convierte en un espacio formal, se vacía de sustancia para abandonarse a la publicidad, la mistificación y la pornografía” (Castoriadis, 2012: 147).

la democracia queríamos incidir justamente en la posibilidad de ver la palabra del *parresiasta* como un medio a través del cual los propios límites de la democracia son desafiados y, simultáneamente, redefinidos¹²⁹. La *parresía*, dijimos, se articula como una práctica que interroga a la política sobre su verdad, que pone a prueba la verdad que la singulariza distinguiéndola de otras: ¿hemos de aceptar que los límites de la democracia vienen determinados por los actuales sistemas representativos?, ¿presentan un déficit de inclusión?, ¿qué procedimientos institucionales, qué prácticas sociales se ponen en juego para otorgar legitimidad política y epistémica a la palabra?, ¿cabe otro régimen de escucha que profundice el ideal igualitario?. Un ejercicio interrogativo de tal naturaleza pudiera ser entendido como la intervención –a la que todo ciudadano está obligado– en la política de la verdad, como un acto destinado a perturbar los criterios, no siempre explícitos, que discriminan lo decible de lo indecible políticamente. Semejante tarea incumbe tanto a uno mismo, en la medida en que las respuestas que demos a aquellas, y que nunca serán sin embargo definitivas, sirvan para dar forma a nuestro propio modo de vivir, como también a los otros, pues todos ellos son los necesarios interlocutores en la búsqueda de la verdad (Foucault, 2013f: 991). El trabajo foucaultiano en torno a la *parresía* permite pensar más allá del antagonismo desde el que tradicionalmente se ha presentado la relación entre verdad y democracia. La verdad no solo tiene efectos inhibidores en relación con la democracia, a menudo la posibilita y vivifica:

La idea de Foucault es que no hay que pensar que la verdad no nos deja opciones, hay que decirse que la verdad es siempre una posición estratégica en un campo y a veces tiene una fuerza que puede utilizarse, a veces hay que oponerse a ella. [...]. La verdad no solamente es un instrumento de poder o una herramienta de sujeción, sino también –a veces– una fuerza de subjetivación y resistencia (Lorenzini, 2018: 154).

La aportación de Foucault resulta extremadamente valiosa para entender cómo, a lo largo de la historia, se ensamblan el orden de la verdad, el orden político y el orden de la subjetividad. Si en determinados momentos cierta articulación de los mismos legitimó el dominio

¹²⁹ Rancière insiste en la idea de la democracia como proceso abierto que trata de definir en todo momento los límites mismos de la política: "Si hay una "ilimitación" propia de la democracia, está aquí: no en la multiplicación exponencial de las necesidades o los deseos que emanan de los individuos, sino el movimiento que desplaza sin cesar los límites de lo público y lo privado, de lo político y lo social" (Rancière, 2012a: 90-91).

de una parte de los hombres sobre otra queda el consuelo de saberla contingente, de que su reversibilidad es una posibilidad siempre abierta, lo cual deja una lección no menor para cualquier aspiración democrática. En el marco de esta cuestión, la atención prestada a la *parresía*, como hemos tenido ocasión de comprobar, adquiere una dimensión mayúscula.

III. CONOCIMIENTO Y DEMOCRACIA: EN BUSCA DE LA CONCILIACIÓN

“Aun cuando uno tenga razón, el hecho de no escuchar sino su propia razón es ya estar equivocado”

Castoriadis, *La ciudad y las leyes*

III. 1. *PROTÁGORAS*: LA COMPETENCIA DEL *DEMOS*

Posiblemente uno de los primeros momentos donde de modo más explícito se plantea la relación entre democracia y conocimiento sea el *Protágoras* platónico. Repasemos, siquiera brevemente, la discusión que mantienen Sócrates y el sofista del que el diálogo toma su nombre. Al comienzo de la obra, Hipócrates acude a Sócrates a fin de que interceda por él ante Protágoras para que este lo acoja como discípulo (310e). El encuentro va a suponer, más allá de la elucidación acerca de si la virtud es o no enseñable, un debate sobre la democracia. En relación con esto, Sócrates comienza expresando su extrañeza, no exenta de ironía, ante el diferente comportamiento adoptado por la asamblea de la ciudad cuando aborda cuestiones técnicas y cuando lo hace sobre temas más generales, cuando se dispone a resolver asuntos políticos. En el primer caso, se busca y requiere el juicio de los especialistas hasta el extremo de que “*si intenta dar su consejo sobre el tema algún otro a quien ellos no reconocen como un profesional, aunque sea muy apuesto y rico y de noble familia, no por ello le aceptan en nada*” (319c); incluso “*se burlan y lo abuchean, hasta que se aparta aquel que había intentado hablar*” (319c). Sin embargo, cuando de lo que se trata es de decidir sobre cuestiones que afectan al gobierno de la ciudad, entonces la convocatoria deja de presentar restricciones, “*tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen*” (319d) y, en este caso, “*nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo*” (319d). Sócrates manifiesta su perplejidad ante la doble lógica sobre la que se articula

la práctica democrática ateniense e invita a Protágoras a que intente una explicación sobre la misma. El de Abdera acepta el desafío y recurre para ello a la narración de un mito. Antes de que hubiera ninguna raza mortal, Zeus ordenó a Prometeo y a su hermano Epimeteo repartir, entre todas ellas, las distintas capacidades necesarias para que pudiera haber un equilibrio y evitar la extinción de alguna de las razas creadas. Tras el reparto, que finalmente fue realizado exclusivamente por Epimeteo, Prometeo se percató de que este había dejado sin dotar de capacidad alguna a la especie humana. Ante la urgencia y escasez de recursos disponibles, habiéndose distribuidas ya todas las capacidades, Prometeo decidió robar a Hefesto y Atenea el fuego así como la técnica precisa para su correcto uso y entregarlos, como regalo, a la raza humana para asegurar su supervivencia. Pese a disponer del conocimiento técnico, que permitió al hombre construir viviendas, proveerse de vestimenta y calzado y trabajar la tierra para alimentarse, los hombres se hallaban desprovistos del arte de la política, dependiente de Zeus, y que Prometeo no logró arrebatarse. Por ello, durante los comienzos de la vida en la tierra, los humanos vivían dispersos, sin agruparse, y así desunidos eran, a menudo, víctimas de los ataques de las fieras, hasta el extremo de que Zeus llegó a temer por su existencia. Para evitarlo, Zeus ordenó a Hermes que dotara a los hombres de sentido moral y justicia con objeto de que entretejeran entre ellos lazos de amistad y pudieran compartir espacios donde convivir. Hermes preguntó a Zeus cómo debía proceder “*¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales*” (322c). Zeus respondió que, en lo referente al sentido moral y la justicia, todos debían participar de ellos, su conocimiento no podía quedar en manos de unos pocos (322d).

La idea que subyace al mito es una defensa de la *isegoría* (Manin, 2015: 49), de la libertad de palabra, como derecho, reconocido a todo ciudadano con independencia de su estatus o riqueza. En cuestiones relativas al gobierno de la ciudad, cualquier voz, en principio, merece ser escuchada más allá de su cualificación. Protágoras distingue cualitativamente entre los bienes de Prometeo y los de Zeus, distinción de la que Sócrates discrepa. El desigual reparto de los primeros no tiene necesariamente que comprometer la vida del hombre en

sociedad, es decir, el hecho de que algunas artes o técnicas sean patrimonio de unos pocos no impide al resto beneficiarse de ese conocimiento del que ellos mismos carecen. Así es cuando hablamos de medicina, arquitectura o del oficio de zapatero. Sin embargo, no ocurre lo mismo con el saber de la política, para el que todo hombre se encuentra, aunque puede que en grado diverso, dotado. Todo hombre participa de la virtud política, que en su rango básico significa pudor y justicia. Puesto que todo el mundo participa, no hay razón para excluir de antemano ninguna aportación. Protágoras insiste en afirmar que si la competencia política no estuviera socialmente distribuida no podrían fundarse ni pervivir las ciudades:

Según este mito, el conocimiento experto es necesario para la supervivencia y la satisfacción de necesidades, pero es insuficiente y deficitario para un ordenamiento justo de la sociedad, que solamente puede ser resuelto en una instancia superior como son el ágora y las instituciones deliberativas y ejecutivas de la República (Broncano, 2006: 186).

La peculiaridad de la virtud política de la que habla el sofista de Abdera reside en que, por un lado, se encuentra universal y potencialmente presente en todo hombre y, a su vez, es enseñable y transmisible por medio de la socialización (Sancho Rocher, 2001: 116), de modo similar a como funciona el proceso de adquisición de la lengua, universalmente accesible pero cuyo aprendizaje se activa, desarrolla y perfecciona a través de la socialización del sujeto (Meiksins Wood, 2015: 143). Por tanto, el mito insiste en la asimetría existente entre el conjunto de los saberes técnicos y la *techne politike*. Esta no es equiparable al resto de las *technai*, que son transmitidas metódicamente por una fuente experta. En lo que se refiere al arte del juicio político, sin embargo, no hay posibilidad de identificar esa fuente experta en un segmento o grupo social particular, porque el conocimiento legítimo y valioso se encuentra repartido entre *cualquier* miembro de la colectividad. Por ello, “*el juez en la materia, y por tanto el experto supremo, el experto universal, es la comunidad política*” (Castoriadis, 2012: 112). De ahí que Protágoras, dirigiéndose a Sócrates, afirme: “*es natural, pues, que tus conciudadanos admitan que un herrero y un zapatero den consejos sobre asuntos políticos*” (324c). Esta distinción atañe a uno de los principios motores del funcionamiento de la democracia antigua, a saber, su dimensión pedagógica. Protágo-

ras intenta hacer ver a Sócrates que, en cuestiones políticas, cuando nos valemos exclusivamente de criterios absolutos corremos el riesgo de simplificar la realidad hasta desvirtuarla. El reconocimiento de que la virtud política es universalmente accesible no convierte a todos y cada uno en excelsos, pero los obliga a esmerarse en su formación como ciudadanos juiciosos pues de ello depende, a la postre, que el ordenamiento social instaurado por la colectividad sea más o menos justo. Protágoras recurre a un símil (327a-c): imaginemos que la actividad de tocar la flauta resultara imprescindible para la subsistencia de la ciudad. En ese caso, todos los ciudadanos deberían afanarse en su aprendizaje, y a nadie se le privaría de tal posibilidad pues su mejora redundaría en el beneficio común. Aunque no todos alcanzaran el mismo nivel de virtuosismo, pues algunos quizás tuvieran mejores aptitudes que otros, es obvio que globalmente conformarían un grupo más capaz que otro en el que ninguno de sus miembros hubiera tocado la flauta jamás o solo alguno de ellos se hubiera ejercitado¹³⁰. De igual manera, una sociedad será políticamente más virtuosa, más justa, si todos sus miembros participan en el gobierno de los asuntos comunes que cuando este queda en manos de unos pocos. Ahora bien, ¿cómo se produce el aprendizaje de ese saber peculiar? En la respuesta a la pregunta encontramos uno de los principales puntos de divergencia entre los planteamientos de uno y otro. Si Sócrates tiene en mente un tipo de conocimiento especializado “*susceptible de administrarse análogamente a las técnicas*” y que precisa, por tanto, de una “*educación ultraespecializada*” (Moreno Pestaña, 2016a: 30), como la que puede requerir cualquier otro oficio, Protágoras, recogiendo una creencia ampliamente aceptada por el pensamiento demócrata de su tiempo¹³¹, piensa en un conocimiento que se adquiere sobre el terreno, por medio de un aprendizaje práctico (Moreno Pestaña, 2016a: 30), y donde la división técnica del trabajo no es aplicable: su ejercicio continuado es el modo de mejorar y perfeccionar una capacidad de la que nadie está des-

¹³⁰ “Piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir que fueran unos salvajes” (327c-d).

¹³¹ Es importante recordar las palabras que Tucídides atribuye a Pericles sobre el sentido que para los atenienses cobraba el trabajo político desde el marco democrático: “Las mismas personas pueden dedicar a la vez su atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado, sino un inútil” (Tucídides, 1982: 347-348).

provisto (Ismard, 2016: 98). Practicándose se corrige y actualiza porque en modo alguno es infalible. La democracia, parece querer decirnos Protágoras, permite distinguir entre situaciones mejores y peores aunque no pueda identificar a ninguna concreta como *la óptima*, argumento del que se sirve Platón para desacreditarla como régimen deseable. En este sentido podemos afirmar que la democracia parte de una “*teoría no-ideal*” (Anderson, 2010: 3), pues no trata de establecer un modelo de sociedad perfecta a partir de unos principios e ideales incuestionados, sino de diagnosticar empíricamente los problemas e idear los modos de superarlos. El movimiento es inverso: no se parte de la idea sino de la realidad circundante para intentar solventar las deficiencias detectadas, sin caer cautivos de una *particular* imagen de *la* perfección (Medina, 2013: 12). Cuando hablamos de una *teoría no-ideal* no estamos, sin embargo, afirmando la dispensabilidad de dichos principios o ideales, simplemente les otorgamos una función diferente a la que estos desempeñan en un planteamiento “idealista”. En este caso, actúan como criterios desde los que evaluar los casos concretos, según su proximidad o lejanía respecto a aquellos. Sin embargo, pueden ser concebidos de otro modo, tal y como propone Anderson (2010: 6), para quien tales ideales o principios constituirían una suerte de *hipótesis* cuya validez debe ser probada empíricamente. Aun cuando, en un momento y contexto concretos, se presenten como una posibilidad mejor que la existente, esto no los valida definitivamente, ya que la variabilidad de las circunstancias, de los contextos, de las relaciones pueden acabar descubriendo su insuficiencia. Al concebir la democracia desde un modelo teórico “no-ideal”, la política aparece como un asunto que afecta a seres humanos, cuyas visiones de la realidad son inevitablemente parciales y limitadas y, en consecuencia, el error no puede ser conjurado de una vez y para siempre. Castoriadis expresa, con acierto, una idea muy próxima: “*el régimen democrático [...] no es el paraíso en la tierra. No es el régimen perfecto, no sé qué quiere decir un régimen perfecto. No es un régimen que esté inmunizado, por construcción, contra todo error, aberración, locura o crimen*” (Castoriadis, 2007: 80-81).

La discontinuidad entre la competencia técnica y la competencia política viene determinada por la imposibilidad de definir, contrariamente a lo que ocurre con la primera, en términos rigurosos y precisos, en qué consiste esta última, por su carácter difuso, por la dificul-

tad a la hora de establecer un criterio que permita discriminar al experto del profano. Somos incapaces en definitiva de establecer las cualidades que diferencian a uno de otro, de enumerar las habilidades o conocimientos que deben ser cultivados para hacerse acreedor de aquella condición: “*para los asuntos políticos, por definición, no hay pericia particular*” (Castoriadis, 2006b: 353). La política, como nos recuerda Arendt (2005b: 262) está atravesada por la incertidumbre porque la irreductible opacidad de los asuntos humanos los hace inasibles, nunca completamente predecibles ni dominables por medio del cálculo. Ante objeto tan voluble ninguna *episteme* resulta viable. Cualquiera que pretenda lo contrario incurre en la arrogancia, se convierte en un *hybristés*. Sobre tales premisas se asentaba la democracia antigua. La *isegoría* –esto es, la propia democracia– encuentra su justificación en la inexistencia de especialistas políticos, en el hecho de que la información políticamente relevante se encuentra socialmente distribuida sin posibilidad de prever su ubicación exacta en cada coyuntura, algo que la experiencia evidenciaba a menudo. Isócrates afirma en el *Panatenaico*:

Cuando vuestra ciudad delibera sobre los asuntos más importantes, quienes dan la impresión de reflexionar mejor algunas veces se equivocan en lo que conviene hacer, mientras que entre los considerados peores y desdeñados sucede que uno acertó por casualidad y pareció el mejor orador (XII, 248).

En el marco de la democracia ateniense, la consideración de las relaciones entre conocimiento y democracia no puede obviar el modo como aquella concibe la relación experto-profano en lo que a cuestiones políticas se refiere. Para el pensamiento político contemporáneo no es una cuestión de fácil asimilación. Antes de nada diremos que gran parte de las instituciones, prácticas y dispositivos de las que se sirvió la democracia ateniense, tales como el sorteo o la rotación de cargos, responden, en gran medida, al recelo suscitado por la figura del profesional de la política. Los atenienses creían firmemente que la mayor parte de las funciones políticas podían ser desempeñadas por no especialistas y, en caso contrario, debía justificarse con razones. Limitar el protagonismo de los profesionales tenía por objeto salvaguardar el poder político del ciudadano común. La sospecha generalizada era que la entrada de profesionales generaba inherentemente dinámicas de exclusión en forma de barreras de acceso altamente restrictivas alrededor de cualquier espacio de saber (Ma-

nin, 2015: 47). De ahí que prevenirse “*de la arrogancia de los sobresalientes fue una inquietud central en el imaginario democrático*” (Moreno Pestaña, 2016a: 30). La democracia podía mutar en formas aristocráticas u oligárquicas si no era capaz de contener la inercia dominante de quienes acaparaban mayores recursos culturales, simbólicos o económicos. A este respecto, el singular modo de concebir la relación experto-lego en el seno de la democracia clásica puede ser interpretado como un intento de desactivar la apropiación del poder político por quienes gozaban de superiores recursos cognitivos. De nuevo, se impone recurrir a Castoriadis. Este nos dice que la cuestión de los expertos y su competencia pone en juego un principio que los griegos asumían como evidente¹³²:

Ningún experto podría juzgarse a sí mismo, y el juez apropiado del experto nunca es otro experto. El criterio del buen ejercicio de la *tekhne* es desde luego su producto o su resultado [...], por lo cual el juez de la *tekhne* es el usuario de su producto, y no el experto (Castoriadis, 2012: 113).

Si aceptamos el argumento, cabe preguntarse quién es entonces el *usuario* de todas las medidas y decisiones relativas a los asuntos públicos, quién debe ejercer como juez en materia política sino la propia *polis*, el cuerpo de ciudadanos¹³³. Dando un paso más, admitiremos que la figura del experto político tiene difícil acomodo dentro de la idea de democracia. De hecho, pretender conciliar lo uno y lo otro nos aboca a una contradicción sobre la que cabalgan las democracias representativas contemporáneas. Como comenta Bernard Manin (2015: 11), los gobiernos democráticos contemporáneos son herederos de formas de gobierno que en su origen, es decir en las revoluciones norteamericana y francesa de finales del XVIII, fueron concebidas en oposición a la democracia. Lo que entendemos en la actualidad por democracia representativa nace a partir de un sistema institucional que se dis-

¹³² Pese a las connotaciones democráticas que pueda tener tal principio, tanto Platón como Aristóteles, en algún momento, le conceden crédito. El primero afirma en la *República*: “Es de toda necesidad, por consiguiente, que el que usa una cosa sea el más experimentado en ella, y que pueda informar al fabricante los efectos buenos o malos que se producen en su uso” (X, 601d). Y Aristóteles, en la *Política*, sostiene lo siguiente: “Y porque en algunas cosas el que las hace no es el único juez ni el mejor; es el caso de aquellos de cuyas obras entienden también los que no poseen ese arte. Por ejemplo, apreciar una casa no es sólo propio del que la ha construido, sino que la juzga incluso mejor el que la usa (y la usa el dueño)” (1282a).

¹³³ Nos dice Castoriadis que, teniendo en consideración el veredicto público respecto a construcciones como la Acrópolis o las obras trágicas premiadas, no parece sensato pensar que la capacidad de juicio de ese *usuario* fuera deficiente (Castoriadis, 2005: 119).

tancia expresamente de la idea de democracia o gobierno del pueblo¹³⁴. Rancière llega a escribir que “la “*democracia representativa*” puede parecer hoy un pleonasma. Pero fue, al comienzo, un oxímoron” (Rancière, 2012a: 78). La representación tenía por objeto depurar las opiniones ciudadanas de sus aspectos pasionales y particularistas a fin de que la racionalidad y la justicia de la vida colectiva no se vieran comprometidas. Se asumía pues que el *buen* gobierno no podía ser un *autogobierno*, según el cual los ciudadanos se otorgaban de forma directa las leyes que debían regular su vida en común, sino que aquel precisaba de una instancia que mediara entre el caótico magma de intereses, motivaciones, creencias e ignorancias sociales y el fin último de la república, esto es, su ordenamiento justo y racional. Alrededor de esa instancia de mediación va a configurarse la figura del especialista político, distinto por su mayor virtud y sabiduría del ciudadano medio, en mejor disposición para discriminar los verdaderos problemas de aquellos otros que, tras la fachada del interés general, solo esconden parcialidad y egoísmo. Además, la representación política se imponía por razones de funcionalidad. La mercantilización de la vida característica de las sociedades modernas hace que los individuos ocupen casi todo su tiempo en tareas de producción e intercambio económico impidiendo, con ello, su dedicación a los asuntos públicos. Por ello, un teórico constitucionalista de la revolución francesa como Emmanuel-Joseph Sieyès abogó por la profesionalización del trabajo político (Manin, 2015: 13). Castoriadis explica esta doble versión de la democracia, antigua y moderna, así como la condición paradójica de la última, a partir de dos ideas que el pensamiento político moderno incorpora a la noción de democracia y que resultarían inconcebibles para un demócrata del siglo V a.n.e. En primer lugar, los expertos solo pueden ser juzgados por otros expertos en la medida en que los temas sobre los que tratan requieren unas cualidades y una especialización que no están disponibles para el hombre común. Y por otro lado, algo que complementa y refuerza lo anterior, se afirma la existencia de expertos políticos, supuestos “*especialistas de lo universal, técnicos de la totalidad*” (Castoriadis, 2012: 114) Se introduce, por tanto, un principio de distinción que legitima la división epistémica entre

¹³⁴ “Mientras a finales del XVIII un gobierno organizado siguiendo líneas representativas era considerado radicalmente diferente a la democracia, en la actualidad es aceptado como una forma de ella” (Manin, 2015: 15).

quienes están facultados para desempeñar tareas de gobierno y quienes, por su incapacidad, han de resignarse a ser gobernados por su propio bien. Dadas estas dos premisas, la paradoja está servida: *“se justificará el poder de los políticos por la competencia política que sólo ellos tendrían, y a continuación se convocará a la población –que es “no experta” por definición– a elegir entre esos “expertos””* (Castoriadis, 2012: 114)¹³⁵. De ser así, ¿no resulta inevitable percibir la democracia como un obstáculo en la búsqueda de las mejores soluciones políticas, como un lastre que grava la eficacia del proceso?, ¿no nos quedamos sin argumentos para su defensa frente a opciones políticas de corte tecnocrático donde los cursos de acción sean determinados por una suerte de comités de notables?, ¿cómo justificar que los ciudadanos, no estando capacitados para gobernar, sí lo estén para identificar a los gobernantes capaces (Ovejero, 2012: 33)? La distancia que separa la idea de democracia tal y como fue entendida por el mundo antiguo hasta su concepción contemporánea es explicable, en gran medida, por el rol que cada una asigna a la figura del experto político. Mientras la democracia ateniense lo consideró, como dijimos, un peligro potencial para su pervivencia, las democracias representativas lo convierten en un elemento estructural destinado a garantizar su estabilidad y éxito. Obviamente, la cuestión del especialista político es indisociable de la pregunta acerca de qué entendemos por saber político, de a qué nos referimos cuando hablamos de competencia política. Si tenemos claro qué tipo de conocimiento debe ostentar el buen gobernante, quizás no precisemos procedimientos democráticos para seleccionarlo. No obstante, la noción de sabiduría política

¹³⁵ Castoriadis considera que esta contradicción es crucial para entender uno de los rasgos definitorios de las democracias modernas, las cuales se erigen sobre una confusión que permanece implícita. La idea del especialista político corre pareja al creciente divorcio, propio de la época moderna, entre la habilidad para acceder al poder y la genuina capacidad para gobernar. La burocratización de la vida política que trae consigo el sistema de partidos hace que el ascenso jerárquico en el seno de los mismos se convierta en el cometido casi exclusivo de aquellos que pretenden desempeñar labores de gobierno. Los recursos que han de movilizarse para asegurar una carrera política exitosa suelen tener más que ver con la capacidad para autopromocionarse, para extender redes clientelares en la estructura de la organización a fin de garantizar una posición de fuerza ante cualquier disputa, que con la estricta habilidad para gobernar. La idea del experto político ha acabado por asociarse a lo primero, desconectándose de lo segundo: “En síntesis, hay toda una serie de capacidades –de seducción, de manipulación privada y pública, de influencia– que corresponden a cierto registro de las facultades del individuo; y además está la capacidad de hacer propuestas políticas y gobernar, que por definición no tiene nada que ver con todo eso” (Castoriadis, 2012: 117).

disto mucho de resultar inequívoca¹³⁶ (Ovejero, 2012: 34), y entonces la democracia, desde un punto de vista epistémico, cobra pleno sentido.

Sin embargo, Platón, por boca de Sócrates, “*empieza y “funda” el engaño mortal de una pericia, de un saber o ciencia particular que habilitaría para gobernar a los humanos*” (Castoriadis, 2006b: 353). La propuesta platónica puede interpretarse como el intento de remediar el *escándalo* de la democracia al que se refiere Rancière, esto es, la “*inexistencia de título alguno para gobernar*” (Rancière, 2012a: 63). La condición paradójica de la política –podemos igualmente leer *democracia*– es cuanto el filósofo pretende conjurar:

La política como “poder del pueblo” es algo muy diferente. No es el poder común, es el poder de cualquiera, la afirmación de la ausencia de fundamento del poder. Tal es la “anarquía” que se encuentra en el fundamento de la política y que el discurso antidemocrático quiere reprimir tras la visión piadosa del bien común opuesto a los apetitos individuales: la política significa que no hay una “competencia” que otorgue el derecho a gobernar las comunidades. La política es siempre ese suplemento del poder de todos que se opone a la identificación del poder común con el poder de aquellos que están autorizados para gobernar por su nacimiento, su ciencia... No hay *un* bien común. La política empieza cuando se sustrae ese bien común al monopolio de los que pretenden encarnarlo (Rancière, 2011: 247-248).

Comprendemos mejor ahora la ironía socrática, pues era perfectamente consciente de que asimilar el saber político a cualquier conocimiento de orden técnico significaba la impugnación del régimen democrático. Una parte mayoritaria de la sociedad ha de ser expropiada de su capacidad de agencia epistémica, nos dice Platón, si lo que se pretende es alcanzar una ordenación justa de la misma; es decir, el reconocimiento de la soberanía del saber, en régimen de monopolio por parte de unos pocos, resulta incompatible con el sorteo y el principio de la mayoría, pilares básicos de la democracia atica (Ismard, 2016: 96-97). Por lo cual, “*la excelencia política debe ser una especialidad, y la buena constitución es aquella susceptible de asegurar la preeminencia de los que disponen del saber o de la compe-*

¹³⁶ El profesor Ovejero Lucas, al hablar del carácter escurridizo del concepto de sabiduría política, afirma: “A veces se asocia al conocimiento de asuntos políticos (nombres, cargos, etc.) o de funcionamiento institucional. En otras ocasiones, a la inexistencia de sesgos, –“ideológicos”, prejuicios– que llevan a defender tesis incompatibles con la teoría social, económica sobre todo (proteccionismo, antimercado, etc.)” (Ovejero, 2012: 34-35). Otras veces, el mero sentido común o un talante proclive a la prudencia pueden adquirir un valor inestimable para desempeñarse en tareas de gobierno.

tencia política” (Ismard, 2016: 97). Comienza, desde este momento, la historia de una relación excluyente entre democracia y conocimiento¹³⁷.

¹³⁷ “El encuentro primero de la política y la filosofía es el de una alternativa: o la política de los políticos o la de los filósofos” (Rancière, 2012b: 7).

III. 2. EL DESAFÍO EPISTOCRÁTICO

La defensa epistémica de la democracia supone la inversión del juicio platónico. Allí donde este desconecta la relación entre democracia y conocimiento hasta casi tornarla aporética, aquella cree posible la conciliación entre una y otro. Vaya por delante que argumentar a favor de las potencialidades epistémicas de la democracia implica renunciar a su defensa *sustantiva*, o subordinarla respecto a lo primero. Se trata, antes bien, de concebir su complementariedad (Martí, 2006: 178-180; Landemore, 2017: 289-290). Parece obvio que una democracia no merece tal consideración si las decisiones encaminadas a solventar los problemas públicos no son adoptadas por ciudadanos libres en condiciones de igualdad política. De igual modo, un procedimiento de toma de decisiones tendrá valor epistémico cuando los resultados que produzca *tiendan* a ofrecer soluciones *relativamente* satisfactorias a las cuestiones sobre las que se pronuncia –que sea epistémicamente valioso no implica, no obstante, que sea infalible. La pregunta crucial es si un régimen político puede ser, al mismo tiempo, democrático y epistémicamente estimable, es decir, ¿presenta la práctica democrática rasgos epistémicamente relevantes o, para ello, como pretende Platón, mejor sería acudir a otras formas de organización política?. La deriva epistocrática representa uno de los más formidables desafíos a los que debe enfrentarse cualquier defensa rigurosa de la democracia. Lo fue en el tiempo de su nacimiento y lo sigue siendo en el momento presente. La complejidad y pluralidad de las actuales sociedades es una evidencia que difícilmente puede hoy cuestionarse y ante ello se extiende la creencia de que únicamente recurriendo a un(os) “saber(es) experto(s)” podremos manejarnos decentemente en medio de un panorama tan incierto e ininteligible para el ciudadano común. El “problema de la epistocracia” (Min, 2015: 92) plantea la siguiente antinomia: la adopción de decisiones correctas, dado que dependen de un conocimiento fuera del alcance de la mayoría social, colisiona con los ideales democráticos de auto-gobierno y soberanía popular. En este sentido, David Estlund (2011) ha intentado una justificación epistémica de la democracia que, sin prescindir de toda idea de verdad, sea resistente ante la amenaza de la epistocracia. Estlund trata de dilucidar en qué consiste la autoridad democrática. Para ello parte del debate entre ins-

trumentalistas y procedimentalistas. Según los primeros, las decisiones democráticamente adoptadas se justificarían por su capacidad para producir resultados correctos o justos, mientras que las teorías internalistas o procedimentalistas hacen depender la legitimidad de tales decisiones de la imparcialidad del procedimiento por medio del cual estas se alcanzan. Ambas posturas intentan protegerse de los peligros que detectan en la posición de su oponente. Así, para las teorías instrumentalistas, centrarse exclusivamente en la imparcialidad procedimental puede llevarnos a desatender la calidad de los resultados o incluso a considerar legítimas decisiones manifiestamente injustas. En el lado opuesto, quienes abogan por un enfoque procedimentalista creen que postular criterios de corrección ajenos al procedimiento abre la puerta a posiciones elitistas o directamente antidemocráticas. Estlund considera que para dar cuenta de la autoridad y legitimidad de las decisiones democráticas es preciso trascender el dualismo del que es cautivo el planteamiento del problema en tales términos. Tanto el instrumentalismo puro como el procedimentalismo estrictos nos abocan a problemas de difícil solución. La propuesta de Estlund, a la que denomina *procedimentalismo epistémico*, pasa por ser una conciliación de ambos modelos capaz de evitar las objeciones que uno y otro presentan en su forma pura.

Las leyes aprobadas democráticamente están investidas de autoridad y son legítimas porque son el resultado de un procedimiento que tiende a tomar decisiones correctas. No es un procedimiento infalible, e incluso es probable que existan otros procedimientos más atinados. Pero la democracia es mejor que el azar y, en términos epistémicos, es el mejor procedimiento entre todos aquellos generalmente aceptables para una teoría de la legitimidad política (Estlund, 2011: 33).

Si la legitimidad y autoridad democráticas residieran de manera exclusiva en la justicia e imparcialidad procedimental sería muy difícil justificar nuestra reticencia a adoptar decisiones lanzando una moneda al aire¹³⁸. Dado que no parece que estemos dispuestos a admitir tal concesión, Estlund deduce que debe haber algo más, es decir, que a las decisiones democráticas se les atribuye legitimidad y autoridad porque incorporan, al menos en parte,

¹³⁸ “Arrojar una moneda a la suerte es un procedimiento perfectamente equitativo, al menos si creemos que la equidad implica darle a cada persona igual oportunidad y un mismo peso a la hora de determinar el resultado” (Estlund, 2011: 31).

una dimensión epistémica reconocible, aunque modesta¹³⁹ (Estlund, 2011: 234). La modestia epistémica es lo que distancia al procedimentalismo epistémico de las teorías de la corrección sustantiva, para las que cualquier medida política es legítima cuando y porque es objetivamente correcta. Estlund (2011: 151-153) recurre a Rousseau para esclarecer su propia posición. Según este, la “voluntad general” revela la respuesta correcta a la pregunta sobre qué debemos de hacer como comunidad política. Cuando la “voluntad general” ha sido establecida, a quienes disienten de la misma no parece quedarles más remedio que revisar sus propios juicios y asumir su error. Es el “*problema de la rectificación o retracción*” (Estlund, 2011: 152). Una teoría de la democracia que no deje margen al disenso deja de resultar convincente. Desde la perspectiva del procedimentalismo epistémico no se afirma que la democracia cifre su autoridad y legitimidad en su capacidad para generar siempre decisiones justas y correctas sino por su *tendencia* a hacerlo. El procedimentalismo epistémico rebaja las exigencias epistémicas respecto a las teorías de la corrección sustantiva sin dejar de confiar, sin embargo, “*en el valor epistémico del procedimiento y no en alguna virtud no epistémica de este, como el respeto a la participación en pie de igualdad o la expresión igualitaria de puntos de vista*” (Estlund, 2011: 169). La *falibilidad* es un rasgo constitutivo del procedimentalismo epistémico, y por ello no demanda que el “*votante minoritario abdique de sus creencias y entregue su fe a los resultados del procedimiento, dado que puede seguir pensando que el proceso fue adecuadamente instrumentado y que el resultado es moralmente obligatorio por razones procedimentales, aunque moralmente incorrecto*” (Estlund, 2011: 153). En términos democráticos, el resultado es legítimo aunque sea incorrecto y, precisamente, su legitimidad está basada en el valor epistémico del procedimiento a pesar de su imperfección. Pero, ¿cómo argumentar a favor de los méritos epistémicos de la democracia sin trascender los límites de la misma, sin propiciar explícita o implícitamente la “dictadura de los expertos”? Según Estlund (2011: 59), la postura epistocrática parte de la aceptación de tres dogmas: 1) *el dogma de la verdad*, según el cual existen parámetros externos e independientes del procedimiento desde los que

¹³⁹ “Una hipótesis natural acerca de por qué, de hecho, queremos que el procedimiento tenga en cuenta las opiniones de las personas se fundamenta en la esperanza de que ellas tengan opiniones inteligentes... tal vez no demasiado, pero sí más que una moneda lanzada al azar” (Estlund, 2011: 31).

juzgar las decisiones políticas, 2) *el dogma del conocimiento*, que sostiene que ciertas personas conocen mejor que otras tales parámetros y 3) *el dogma de la autoridad*, por medio del cual se vincula dicho conocimiento con autoridad política. Este es, en esencia, el razonamiento que da pie al gobernante filósofo platónico. De acuerdo con Estlund, es perfectamente posible afirmar los dos primeros y mantenernos dentro de parámetros democráticos, algo que trascendemos cuando asentimos al tercero. Aun cuando aceptemos 1 y 2 no hay razón para concluir 3. De hecho, al inferir 3 de 1 y 2, como hace todo planteamiento epistocrático, se incurre en lo que Estlund llama la “falacia del experto/jefe” –*expert/boss fallacy*:

Aunque reconociéramos que existen decisiones políticas mejores y peores [...] y que hay personas más expertas que otras a la hora de saber qué debe hacerse [...], de ese conocimiento experto no se sigue que tengan autoridad sobre nosotros ni tampoco que deban tenerla” (Estlund, 2011: 27).

Para desactivar la falacia del experto/jefe Estlund apela a un principio al que denomina “requisito de aceptabilidad cualificada”, y al cual considera el límite moral que ningún enfoque epistémico de la política tiene permitido franquear (Estlund, 2011: 70). De acuerdo con dicho principio, que ejercerá como criterio discriminatorio respecto a la legitimidad de toda forma de gobierno, “*todas las justificaciones de la autoridad política deben pasar primero por el escrutinio de todos los puntos de vista cualificados*” (Estlund, 2011: 68). Estlund se apoya en el requisito de aceptabilidad cualificada para dar cuenta de la superioridad de la democracia sobre cualquier arreglo epistocrático, porque, a pesar de que la epistocracia, al menos en alguna concreción de la misma, pueda alcanzar resultados *mejores* a los que se pueda llegar a través de acuerdos democráticos, jamás superará el test de la razón pública. La democracia pasa por ser, en el planteamiento estlundiano, “*la mejor alternativa epistémica entre las opciones que gozan de aceptabilidad general*” (Gil Martín, 2009b: 12). La democracia, en este sentido, lograría sortear las “comparaciones odiosas”. Así como en ciertos ámbitos del saber, como en la medicina, la ingeniería o el cultivo de la tierra, es posible alcanzar un consenso generalizado acerca de dónde situar la frontera que determina la competencia del sujeto respecto a la disciplina en cuestión, no ocurre lo mismo cuando tratamos del saber político, donde “*la pretensión de asignarle a cualquier per-*

sona, o grupo, el estatus de experto siempre será objeto de controversias u objeciones y, en particular, de controversias u objeciones cualificadas” (Estlund, 2011: 66). En definitiva, ningún criterio empleado para designar al experto o a los expertos políticos será capaz de cumplir con el requisito de aceptabilidad cualificada, con lo cual siempre permanecerá un déficit de legitimidad y autoridad insuperables. El argumento de Estlund no pone en duda la existencia de determinados parámetros desde los que enjuiciar las decisiones políticas, ni tampoco el hecho de que ciertos individuos posean un conocimiento más adecuado de los mismos que otros, simplemente constata *“la dificultad de identificar –de un modo aceptable para el amplio espectro de puntos de vista calificados– un grupo de expertos de los que pueda esperarse un desempeño superior al mejor acuerdo democrático”* (Estlund, 2011: 352).

Los trabajos de Philip Tetlock (2016; 2017) insisten en la dificultad que entraña todo intento de objetivar el buen juicio en materia política. Pese a ello, considera que es posible establecer cierto criterio que permita discriminar, aun con limitaciones, el buen juicio del deficiente. Tetlock (2016: 27) menciona dos aspectos determinantes a la hora de calibrar la calidad de un juicio: exactitud empírica y rigor lógico. En efecto, *“deberíamos reconocer como un buen juicio el de aquéllos que vean el mundo como es o será pronto”* (Tetlock, 2016: 33). Es decir, la calificación de un juicio exige contrastar hasta qué punto nuestras representaciones internas se corresponden con las propiedades del mundo públicamente observable. En lo que respecta al rigor lógico, se trata de captar la capacidad, por parte de quien emite el juicio, de revisar sus propias creencias a la luz de datos o evidencias que las contradigan: *“las personas juiciosas son diligentes en la revisión de sus creencias, y siguen hasta el final las implicaciones lógicas que tienen sus apuestas sobre sus teorías preferidas frente a otras alternativas”* (Tetlock, 2016: 43). Y añade, *“si afirmo que x tiene una probabilidad de 0,2 si mi “teoría” es correcta y 0,8 si lo es la tuya, y x termina aconteciendo, yo “debería” revisar mis creencias”* (Tetlock, 2016: 43). En *El juicio político de los expertos*, Tetlock (2016) somete a examen, a partir de este criterio dual, alrededor de 82.000 pronósticos realizados por 284 expertos durante dos décadas (de 1984 a 2004) sobre ámbitos diversos tales como la economía, la Bolsa, elecciones, conflictos armados,

transformaciones políticas y demás cuestiones de actualidad. El propósito es, mediante el ejercicio comparativo, encontrar regularidades con la esperanza de rescatar un conjunto de propiedades invariables que permitan identificar al buen juicio. Tetlock pretende, de este modo, transitar el espacio ubicado entre dos posiciones que, en su opinión, se comprometen con marcos teóricos inadecuados. La primera de ellas se corresponde con lo que el psicólogo canadiense llama “neopositivismo inflexible”, desde el cual se postula una noción fuerte de objetividad y propugna una distinción nítida entre observador y observado, entre hechos y valores. A la segunda, concebida como una reacción a la anterior, la identifica con el “relativismo implacable”, cuyo origen puede ser rastreado en las críticas posmodernas y constructivistas. Si los primeros pecan de ingenuidad al pensar que es posible manejar un lenguaje empírico desprovisto de teoría, los últimos hacen indistinguible ciencia e ideología. Por ello Tetlock (2016: 337) gusta de reconocerse como un “*neopositivista epistemológicamente liberal*” o un “*relativista epistemológicamente conservador*” pues, aun reconociendo la irreductible pluralidad que afectará a los modos de concebir el buen juicio, cree que siempre queda margen para comparar con rigor las diversas perspectivas en disputa y evaluar el éxito relativo de cada una de ellas. Contra los escépticos profundos, para quienes el buen juicio acaba siendo sinónimo a buena suerte, Tetlock pretende acotar semejante extremismo aventurándose en la búsqueda de regularidades que puedan dar cuenta de las diferencias respecto a la pericia con la que se emplean los pretendidos expertos en la materia¹⁴⁰. No obstante, Tetlock reconoce, haciéndose eco de las críticas procedentes de las filas relativistas, la necesidad de flexibilizar, hasta cierto punto, los procedimientos empleados para evaluar el juicio experto¹⁴¹.

¹⁴⁰ El factor de incertidumbre es irreductible, y en este sentido “nuestro deseo de vislumbrar el futuro siempre excederá esa capacidad. Pero los detractores van demasiado lejos cuando descartan todo pronóstico como una empresa imposible. Creo que es posible prever el futuro, al menos en algunas circunstancias y en cierta medida, y también creo que cualquier persona inteligente y empeñosa, sin ideas preconcebidas, puede cultivar sus aptitudes para hacerlo” (Tetlock, 2017: 16).

¹⁴¹ La flexibilización de la que habla Tetlock se traduce en la incorporación de una serie de ajustes destinados a elevar el umbral de tolerancia ante la incertidumbre. Tetlock especifica cuatro clases de ajustes: “*ajustes de valor* que respondieran a las quejas de los analistas que defendían que sus errores eran los “correctos” dados los costes de errar en la dirección opuesta; *ajustes de controversia* que respondieran a las quejas de que en realidad ellos tenían razón y nuestros controles estaban equivocados; *ajustes de dificultad* que respondieran a las quejas de que las tareas que habían tenido que afrontar eran más difíciles que las que les correspondieron

Pero, ¿cuáles son las conclusiones del estudio de Tetlock y qué nos dicen acerca de la posibilidad epistocrática? En primer lugar, demuestra que el alcance del conocimiento experto, en materia política, es más limitado de lo que comúnmente se cree. Cuando Tetlock contrastó los resultados de los pronósticos realizados por los especialistas descubrió que su precisión, en promedio, a duras penas mejoraba la de una persona que hubiera respondido al azar (Tetlock, 2017: 14). Adicionalmente, la investigación confirmaba la hipótesis de los rendimientos marginales decrecientes de la predicción, lo cual constituye un argumento añadido que pone en entredicho la pretendida superioridad del saber experto. Quienes eran reconocidos como una autoridad en un determinado campo, con una larga trayectoria consagrada al estudio del mismo, no fueron capaces de formular juicios más ajustados y discriminantes que otros colegas cuyo conocimiento de la materia era menos exhaustivo. Aunque la inteligencia y el conocimiento son elementos relevantes para mejorar los pronósticos, con relativa rapidez se alcanza un umbral a partir del cual los rendimientos que de ellos obtenemos empiezan a decrecer de modo que, nos dice Tetlock (2016: 79, 94-101; 2017: 59), un lector perspicaz de *The New York Times* puede mostrarse tan competente como el especialista reconocido a la hora de detectar indicios predictivos dentro de un área específica de saber. Pese a todo, Tetlock insiste en subrayar que su investigación no autoriza a concluir la completa irrelevancia del conocimiento experto, más bien insta a un examen crítico del mismo¹⁴². Porque una mirada atenta a los resultados confirma la existencia de diferencias y regularidades que permiten dibujar cierto patrón de fiabilidad. Lo significativo, según la tesis de Tetlock, es que la clave explicativa para diferenciar a quienes ob-

a otros; e incluso *ajustes de conjuntos difusos* que concedieran cierto reconocimiento a quienes afirmaban que las cosas que no habían sucedido estuvieron a punto o podrían hacerlo todavía” (Tetlock, 2016: 31).

¹⁴² Al hacer balance sobre la recepción de su investigación, Tetlock (2017: 14-16) lamenta la lectura reduccionista de la que fue objeto. Desestimando los matices, el titular que se impuso afirmaba con rotundidad: “los expertos no aciertan más que un chimpancé que lanza dardos a un blanco”. Aunque los resultados evidenciaban que, *en promedio*, los expertos no acertaban más que una persona respondiendo al azar, ello no debe conducirnos a excluir como imposible y vano todo intento de predicción, no significa que los escépticos radicales hayan salido victoriosos. De lo que se trata, muy al contrario, es de analizar las diferencias observables entre los intentos más exitosos y los menos afortunados, de intentar formular preguntas que permitan respondernos “¿quién acertó en qué, cuándo y por qué?” (Tetlock, 2016: 109). Por ello, Tetlock defiende un “meliorismo escéptico” o un “escepticismo optimista” que, en esencia, afirma que, pese a que nuestros deseos de prever el futuro siempre excederá tal capacidad, hay margen para perfeccionarla aunque jamás podremos alcanzar la infalibilidad: “Sería poco prudente ignorar las advertencias de los escépticos. Pero también lo sería pasar por alto las señales que indican la validez de ciertas ramas del meliorismo” (Tetlock, 2016: 110).

tienen mejores resultados de aquellos que presentan un rendimiento inferior no reside en su formación académica o en *qué* piensan, si tienen una orientación liberal o conservadora, sino en su estilo de razonamiento, es decir, en *cómo* piensan. Es aquí cuando Tetlock introduce, inspirándose en el trabajo de Isaiah Berlin, la distinción entre “erizos” y “zorros” para identificar dos modelos cognitivos dentro del saber experto¹⁴³. Los primeros se distinguen por su especialización temática, desde la que a menudo explican ámbitos de la realidad ajenos a su dominio específico, por su pensamiento ideológico, dada su confianza en los grandes sistemas de ideas desde los que explicar y predecir deductivamente los fenómenos acontecidos y por acontecer, por la seguridad en su capacidad como analistas y por su escasa tolerancia a la incertidumbre, de ahí su continuado esfuerzo por reducir la complejidad de los problemas a los que se enfrentan, aunque ello vaya, con frecuencia, en detrimento de la calidad de sus juicios. Los zorros, en cambio, se muestran más escépticos ante el poder predictivo y explicativo de los grandes sistemas de pensamiento, son más eclécticos, manejan fuentes de información más diversas y presentan un grado de sensibilidad mayor ante las evidencias contrarias a sus posiciones. No rehúyen el conflicto entre los argumentos esgrimidos en torno a una cuestión controvertida, e intentan entretejer y articular sus razonamientos a partir de la pluralidad de perspectivas, lo cual los lleva a formular juicios menos tajantes (Tetlock, 2016: 137-184). Aunque los resultados de la investigación mostraron unos logros predictivos modestos por parte de los expertos evaluados, un grupo –los zorros– se desempeñó mejor que el otro.

El trabajo de Tetlock evidencia las limitaciones epistémicas del conocimiento experto en el ámbito político, sin afirmar con ello su dispensabilidad. Sin embargo, contribuye a desmitificar la “objetividad” comúnmente atribuida al mismo, a cuestionar el abismo que suele intercalarse entre experto y profano, al desvelar cómo el primero es igualmente incapaz de evitar sesgos¹⁴⁴ y errores que por lo general asociamos a las prácticas cognitivas del últi-

¹⁴³ Tetlock (2016: 138) matiza, no obstante, que tal división entre tipos ideales difícilmente se encuentra delimitada con tal nitidez en la práctica, donde lo más común es encontrar hibridaciones entre ambos.

¹⁴⁴ Min (2015: 103-105) menciona tres tipos de sesgos cognitivos que la psicología social ha localizado incluso entre los reconocidos como expertos. El primero es el “pensamiento de grupo” (o “groupthink”) según el cual las opiniones de los miembros de un grupo tienden a uniformizarse, llegando incluso a autocensurarse, en su intento de conformarla a lo que creen que es el consenso del grupo al que pertenecen. Otro de los

mo. Tetlock (2016: 241-243) ofrece cinco argumentos derivados de su análisis comparativo para sustentar dicha idea. En primer lugar, más allá de un modesto límite, la especialización en un cierto ámbito conlleva un exceso de confianza en la propia capacidad que con frecuencia es desacreditada por evidencias empíricas. No deja de sorprender el hecho de que el conocimiento pueda llegar a suponer un obstáculo para el desempeño del experto (Tetlock, 2016: 130). Los expertos son tan resistentes como el hombre común a la hora de reconocer los errores cometidos, no son “*bayesianos congénitos que de forma rutinaria aprovechan la experiencia para ajustar las probabilidades de hipótesis en competencia*” (Tetlock, 2016: 188). En este sentido acaban siendo prisioneros de sus preconcepciones y la investigación da cuenta de las variadas estrategias desplegadas para defender las propias posiciones y salvaguardar su reputación¹⁴⁵. Tercero, los expertos no son inmunes a los efectos del sesgo retrospectivo, de acuerdo con el cual el conocimiento de cómo han sucedido efectivamente los hechos altera la impresión de lo que pensábamos antes de la ocurrencia de los mismos. Por otro lado, a la hora de contrastar hipótesis discordantes emplean criterios más exigentes que cuando verifican supuestos compatibles con la posición propia. Finalmente, la evaluación de la actividad de los expertos arroja resultados coherentes con los observados en otros grupos humanos, de manera que aquellos individuos que muestran preferencia por el cierre y la simplicidad resultan menos precisos al tratar con realidades que exigen un tratamiento complejo, son más proclives a padecer un exceso de confianza, a ser víctimas del efecto retrospectivo y exhiben mayor resistencia a corregir sus creencias primeras.

fenómenos observados es la ley de la polarización del grupo estudiada por Cass Sunstein, que se refiere a la tendencia experimentada por los miembros de un cuerpo deliberante a variar su posición inicial (momento predeliberativo) hacia posturas más extremas. Sunstein aduce dos posibles razones, que pueden presentarse simultáneamente, como explicación del fenómeno: “(a) el efecto de la influencia social sobre el comportamiento, (b) el deseo de la gente por preservar su reputación” (Navarro, 2015: 126). Por último cabe destacar los efectos del encuadre (“*framing effects*”), esto es, la influencia que el encuadre de la información ejerce sobre las decisiones que las personas han de adoptar en situaciones que conllevan un riesgo.

¹⁴⁵ “Los analistas adoptan una gran variedad de argumentos ingeniosos para dar la vuelta a sus apuestas, que vamos a reducir a siete “líneas de defensa del sistema de creencias”: cuestionar que se satisfagan las condiciones lógicas para el contraste de hipótesis; invocar los *shocks* exógenos, el contrafáctico de “por los pelos” y los argumentos de “fuera de plazo”; declarar que la política es irremediablemente indeterminada; insistir de forma desafiante en que el error cometido es el correcto (y que lo harían de nuevo); y defender el argumento metafísico de que las cosas inverosímiles a veces tienen lugar” (Tetlock, 2016: 196).

Según vemos, el saber especializado presenta una marcada tendencia a la *autorreferencialidad* (Mansbridge et al. 2012: 14) que contiene el riesgo de generar y acentuar insensibilidad(es) hacia aquello que permanece fuera de los límites de su ámbito disciplinario, angostando así su capacidad de respuesta¹⁴⁶. Este movimiento de cierre, no exento de arrogancia¹⁴⁷, en el que incurren los expertos menoscaba su pretendida posición de privilegio epistémico en la medida en que dicha clausura condiciona la jerarquización de información relevante, llevándoles a sobreestimar ciertos aspectos o ideas en perjuicio de otros u otras. Tetlock apunta directamente a este aspecto como uno de los factores que permiten correlacionar buen juicio y estilo cognitivo. Los zorros logran evitar un buen número de los graves errores cometidos por los erizos debido a su mayor disposición a ampliar el enfoque de su mirada, a lidiar con perspectivas alternativas, mientras los últimos están “*en continuo peligro [...] de quedar atrapados en ciclos de autorrefuerzo en los que las disposiciones ideológicas iniciales estimulan ideas que justifican esa posición, lo que, a su vez, estimula otras ideas que también vienen en su apoyo*” (Tetlock, 2016: 181). Por consiguiente, la apertura a la diversidad reportaría beneficios epistémicos¹⁴⁸. Mansbridge et al. (2012: 14) nos reseñan con un ejemplo cómo el conocimiento experto, cuando cae en el hermetismo, puede resultar miope: en 1995, el Cook County Hospital de Chicago debía decidir si ampliar las instalaciones de su complejo central o construir una sucursal en un área geográfica distinta. Para ello abrió un proceso deliberativo entre expertos destinado a valorar desde los costes de aparcamiento hasta los beneficios resultantes de ampliar el equipamiento médico en el lugar donde estaba ya radicado o favorecer la aproximación, gracias a la construcción de un nuevo centro, a segmentos sociales con menos recursos. De acuerdo con el dictamen de los especialistas se optó por la segunda opción. La decisión, sin embargo, en-

¹⁴⁶ Este es uno de los argumentos esgrimidos a favor de la superioridad epistémica de los procedimientos democráticos sobre aquellos donde la decisión queda a cargo de una élite cognitiva: “Democratic decision-procedures, characterized as inclusive deliberation followed by majority rule, are generally more able than oligarchies to tap the distributed collective intelligence of a given people. By contrast, oligarchies tend to lose over time whatever (generally more limited) cognitive diversity they started from and, as a result, are more likely to err in the pursuit of the common good over the long term” (Landemore, 2017: 288).

¹⁴⁷ “To persist in making certain claims, while ignoring counterevidence and counterarguments raised by others with relevant expertise, is to be dogmatic. To advance those claims as things others should believe on one’s say-so, while refusing accountability, is to be arrogant” (Anderson, 2011b: 146).

¹⁴⁸ Landemore (2013: 15-16) asimila el estilo cognitivo de los zorros, dado su eclecticismo, al pensamiento colectivo, siempre y cuando el grupo sea cognitivamente diverso. De aquí parte, justamente, su defensa epistémica de la democracia.

contró una fuerte oposición por parte de la comunidad afroamericana al entender que la medida impediría la integración racial que se propugnaba. El ejemplo muestra que tal cuestión no fue siquiera considerada durante el proceso, que la ignorancia de partida no hizo sino perpetuarse a lo largo del mismo. Otro caso, reseñado por Langdon Winner (1987), nos ayuda a entender cómo una decisión *técnica* está comprometida con ciertos valores y que esta contribuye a la promoción de los mismos dentro de la sociedad en la que se adopta (Broncano, 2006: 75). Winner llama la atención sobre un aspecto curioso de los puentes sobre los paseos de Long Island diseñados por Robert Moses. Los pasos superiores rara vez superan los tres metros de altura. Este detalle, en apariencia insignificante, sin embargo tenía como propósito lograr un determinado efecto social, a saber, obstaculizar el tránsito del transporte público a los paseos y playas de Long Island, pues resultaba imposible que los autobuses, con una altura de unos cuatro metros, pudieran pasar bajo los pasos elevados. De esta manera se privilegiaba el acceso a las clases propietarias de automóviles, por lo general blancos de clases medias y altas, y se limitaba el de quienes solo podían recurrir al medio de transporte público. Por tanto, un prejuicio racial o clasista puede encarnarse en una ordenación técnica concreta. Como afirma Fernando Broncano:

La ciencia interviene en la democracia como juez y parte. Hay ya una sospecha fundada de que no pocas veces se interviene en la sociedad por intereses corporativos o por intereses de parte. El sistema de investigación debe aceptar el control, el examen y la controversia pública para que, a su vez, pueda ser legitimado democráticamente su voz experta” (Broncano, 2016).

En un sentido cercano se manifiesta Elizabeth Anderson (2011: 146) cuando subraya la importancia de los “conocimientos situados” que poseen las personas comunes para la resolución de problemas científicos. Es posible, continúa diciéndonos, que los juicios de valor cumplan un papel crucial en la construcción y evaluación de las teorías científicas, especialmente cuando se trata de ciencias aplicadas. Desde luego, en ese ámbito no hay que presuponer que los expertos ocupen o deban ocupar un lugar de privilegio, y por ello ha de reconocerse el derecho de la ciudadanía a intervenir críticamente cuando ciertas aplicaciones científico-tecnológicas desatiendan valores que aquella considera fundamentales o incorporen otros juzgados perniciosos. La apertura del proceso deliberativo, la ampliación

del cuerpo deliberante, sería por tanto un modo posible de contrarrestar los riesgos de aislamiento y/o arrogancia epistémicos a los que se ve expuesto el conocimiento experto. La diversidad resultante de semejante apertura posee una doble ventaja: contribuir a identificar tanto los problemas como las soluciones (Elster, 2013: 280). En esta línea cabe situar iniciativas como el llamado “Jurado de Ciudadanos” (Blondiaux, 2013: 76-79) que recoge una serie de dispositivos deliberativos (paneles ciudadanos, sondeos deliberativos, conferencias de consenso) cuya finalidad es tratar de *“asociar , durante el tiempo de una consulta formal, a un grupo de ciudadanos supuestamente “profanos” a la formulación de una decisión colectiva, en una situación signada por verdaderas incertidumbres”* (Blondiaux, 2013: 77). La constitución de estos “mini-públicos”, que suelen estar compuestos por unos quince o veinte individuos, no se realiza por medio de la elección sino a través de una selección aleatoria, mediante técnicas estadísticas con objeto de garantizar la representatividad de la población. Una vez seleccionados son sometidos, en diversas sesiones, a un proceso de información –procedente de fuentes diversas– y discusión –tanto con especialistas como entre ellos mismos– a fin de producir, al final de un proceso que puede extenderse durante semanas, una opinión esclarecida referente a la cuestión tratada. Aunque tales iniciativas poseen un carácter experimental y, en cierto modo, también artificial, todas se encuentran animadas por la convicción de que el conocimiento, ante todo el conocimiento políticamente valioso, no es patrimonio exclusivo del experto. Como afirma Rocío Annunziata, *“lo que sobresale como principio es la idea de que los ciudadanos comunes, los “profanos”, pueden aportar una opinión esclarecida y una racionalidad valiosa sobre cuestiones que muchas veces sobrepasan a los políticos o a los expertos”* (Annunziata, 2017: 49).

En la autosuficiencia del conocimiento anida la vieja ensoñación platónica acerca de un escenario pospolítico en donde la ordenación social quede a salvo de la discusión política. Este gobierno sin política, que Rancière entiende como la compulsión oligárquica propia de los actuales regímenes democráticos, consiste en *“despolitizar los asuntos políticos, llevarlos a lugares que sean no-lugares, que no dejen espacio a la invención democrática*

de lugares polémicos. De esta manera, los Estados y sus expertos pueden entenderse tranquilamente entre sí” (Rancière, 2012a: 117).

III. 3. LAS PROPIEDADES EPISTÉMICAS DE LA DEMOCRACIA: ALGUNAS ESCENAS SELECCIONADAS

III. 3. 1. LA DEMOCRACIA EPISTÉMICA ATENIENSE

La defensa epistémica de la democracia procede conectando la noción de inteligencia colectiva con la idea misma de democracia. Josiah Ober (2008a, 2012) ha caracterizado la democracia antigua ateniense como un régimen político que empleó el saber colectivo para la articulación e implementación de medidas políticas, esto es, como un caso histórico de democracia participativa epistémica. A partir del trabajo sobre los fenómenos de sabiduría colectiva desarrollado por Lu Hong y Scott E. Page (2012), para quienes tales procesos son dependientes de dos factores principales, a saber, la sofisticación de los miembros que componen el grupo y el grado de diversidad detectada entre los mismos, Ober sostiene que la arquitectura institucional desarrollada por la democracia clásica promovió ambos aspectos, que sirvieron para alentar a su vez el óptimo equilibrio entre innovación y aprendizaje institucionales. La hegemonía ateniense se explica por su aptitud para ofrecer soluciones satisfactorias a los continuos desafíos derivados de un entorno inestable. Dicha capacidad fue consecuencia de la eficacia lograda a la hora de agregar, coordinar y codificar el amplio depósito de conocimiento técnico y social distribuido a lo largo de una vasta y cada vez más desarrollada población (Ober, 2012: 119). Ober señala tres condiciones indispensables para que puedan producirse procesos de agregación de conocimiento. En primer lugar, deben proveerse incentivos, sociales antes que materiales, para que todo individuo informado opte por compartir aquello que conoce. Segundo, los costes de la comunicación entre los individuos han de ser bajos. Y, por último, debe haber un modo fiable para discriminar no solo la verdad de la falsedad, sino también qué conocimiento y qué información resultan relevantes en según qué contexto. La conjunción de las tres condiciones seña-

ladas es altamente difícil, y la improbabilidad aumenta cuanto más amplio y diverso es el grupo en cuestión. No obstante, el régimen democrático ateniense constituye un ejemplo de cómo un sistema político puede conciliar y promover cada uno de los tres requisitos. Ober se fija en dos aspectos institucionales de las reformas democráticas impulsadas por Clístenes a finales del siglo VI a.n.e.: la reorganización administrativa de los atenienses y la creación del Consejo de los Quinientos.

La reestructuración territorial establecida por Clístenes tenía por objeto la “desnaturalización” de los lazos sociales tradicionales para, desde ahí, poder articular propiamente una comunidad política, es decir, “evitar que las relaciones familiares y las dependencias cotidianas marcaran completamente la identidad de los individuos” (Moreno Pestaña, 2013: 521). La artificiosa creación de una nueva organización política (Rancière, 2012a: 68) permitió neutralizar la posición de dominio de las grandes familias, impidió que el espacio político quedara cautivo del elemento prepolítico (Castoriadis, 2012:124). Clístenes suprimió las cuatro tribus primitivas y las sustituyó por diez nuevas, compuestas por tres *tritias* (tercios), a razón de una por cada una de las tres regiones en las que se había dividido el territorio del Ática (marítima, urbana y rural). Las *tritias*, a su vez, estaban integradas por un número variable de *demos*, pequeñas unidades de población. Las tribus clistélicas significaron una reconfiguración del tejido sociopolítico en la medida en que pasaron a representar intereses socioeconómicos muy heterogéneos, aglutinando en su seno a ciudadanos de procedencia geográfica diversa y variada ocupación laboral. Según nos dice Aristóteles (2007: 21.3) “con ello buscaba, [...], una mayor mezcla entre los ciudadanos” y que estos empezaran a reconocerse antes como miembros de la polis que como pertenecientes a una parte específica de la misma. La importancia que Ober otorga a este reordenamiento administrativo reside en los efectos erosivos ejercidos sobre el hermetismo comunicativo característico de la arcaica estructura tribal. Ober (2012: 126-127) recurre al trabajo del sociólogo Mark Granovetter acerca de la importancia de los vínculos débiles en redes sociales para desarrollar su tesis. Cuando en una colectividad sus miembros están relacionados entre sí por medio de vínculos fuertes y estables, la interacción intragrupal es intensa pero difícilmente se establecen relaciones con redes sociales externas a la red de pertenencia.

Sin embargo, la particular conformación de las tribus clisténicas, compuestas por demos costeros, urbanos y campesinos, obligó a los ciudadanos a extender sus relaciones, aunque débiles y episódicas, más allá de su círculo íntimo: “*A key to the new system (although probably an unintended consequence of institutional design) was the emergence of many bridging weak ties between members of local strong-tie networks*” (Ober, 2012: 128-129). Las medidas impulsadas por el alcmeónida resultaron determinantes para promover y facilitar la transferencia de información y conocimiento entre la población ateniense, la coordinación de acciones colectivas a gran escala y la consecución de mayor cohesión social.

Acompañando a la reorganización administrativa también se acometieron reformas políticas institucionales, la principal de las cuales fue la que dio lugar al nuevo Consejo de los Quinientos¹⁴⁹. El Consejo (*Boulé*) era el órgano encargado de preparar y filtrar aquellas cuestiones que debían ser sometidas a discusión y votación en la Asamblea (*Ekklesia*). Cumplía igualmente una función ejecutiva al ocuparse de supervisar que las medidas adoptadas por la Asamblea fueran aplicadas convenientemente. Lo relevante, no obstante, es atender a su configuración. El nuevo Consejo estaba formado por quinientos miembros, a razón de cincuenta por cada una de las diez tribus. Todos los años eran seleccionados por sorteo cincuenta varones mayores de treinta años entre los distintos *demos* que integraban la tribu, repartiendo el número de delegados enviados por cada *demo* en función del volumen poblacional del mismo. Ober aplica el análisis de redes a la estructura impuesta por el renovado Consejo para ilustrar su papel como generador de nuevas interacciones sociales. Cada delegado tenía la responsabilidad compartida durante un año de trabajar por la prosperidad de la comunidad en su conjunto, por lo cual se veía obligado a tener que tratar con sus compañeros en un triple nivel: con aquellos con quienes compartía la delegación del *demo*, con los de su misma tribu, y con los de las restantes nueve tribus. Es razonable pensar que con los representantes de su *demo* tuviera un trato previo, pero no así con el resto. La necesidad de trazar puentes entre distintas sub-redes densamente conectadas es vista por Ober (2012: 134) como una oportunidad susceptible de ser aprovechada por los actores para incrementar su capital social y cultural. Corregir tal deficiencia reporta beneficios

¹⁴⁹ Para una explicación detallada sobre el funcionamiento del mismo, véase Hansen (2001: 246-265).

tanto a quien es capaz de identificar y remediar el “agujero estructural” que aqueja al sistema como al sistema en su conjunto (Ober, 2012: 134). Aquel obtiene reconocimiento social y preponderancia dentro del aparato institucional al convertirse en depositario de información y conocimiento valiosos fruto de su red de contactos, mientras el sistema se ve globalmente favorecido por una circulación más fluida de información y conocimiento. Esta dinámica, cuando se trata de redes de vínculos débiles, es extensible, de manera que la función catalizadora de ciertos actores no solo actúa en el nivel *intratribal* sino que puede igualmente producirse en el ámbito *intertribal*. En consecuencia, se desencadena un proceso, debido fundamentalmente a la composición social del Consejo y a las responsabilidades gubernamentales asignadas al mismo, por medio del cual se incrementa progresivamente la interconexión entre los distintos nodos que forman la red. Con el paso del tiempo, tanto el conocimiento especializado como ese otro tipo de conocimiento tácito indispensable para decidir correctamente fruto de la experiencia y de cierto “sentido común”, que permanecían dispersos, bien en individuos aislados bien en segmentos sociales cerrados, son incorporados a las deliberaciones del grupo en su totalidad (Ober, 2012: 137-138). Paralelamente, a medida que los delegados van acumulando conocimiento y experiencia aumenta su capacidad para discriminar las fuentes fiables de las dudosas, su habilidad para identificar la fuente relevante según el contexto, lo cual redundaba en un mejor desempeño de la institución en su conjunto. Ober (2012: 138) añade una cuestión importante. El hecho de que los miembros del Consejo se renovaran anualmente era un medio de prevenir la proliferación de redes clientelares, de ahí la confianza que, presumimos, inspiraba entre la mayor parte del cuerpo ciudadano (Sinclair, 1999: 182). Así pues, el análisis del Consejo evidencia que funcionaba según las tres condiciones que han de cumplirse para que los procesos de agregación de conocimiento lleguen a buen término: incentivos para que los individuos compartieran la información o el conocimiento que atesoraban, bajos costes comunicativos y medios fiables para reconocer la relevancia y oportunidad de la información y el conocimiento.

Durante el transcurso de los años fue desarrollándose una suerte de memoria institucional que registraba, formal e informalmente, aciertos y errores pasados hasta formar un depósi-

to de experiencia y conocimiento del que podían servirse quienes se incorporaban al servicio público, lo cual contribuyó a optimizar el funcionamiento la *Boulé*. Por este motivo afirma Ober (2012: 138-141) que el aprendizaje institucional y el individual forman parte de un único proceso. Sin embargo, la renovación anual de los consejeros y la diversidad habida entre los reclutados (distinta edad, clase social, condición económica, procedencia geográfica, ocupación laboral) sirvieron para que el flujo de información, conocimiento, experiencia, sensibilidades e ideas fuera permanente, impidiendo así que la actividad del Consejo se automatizara hasta el extremo de inhibir los procesos de innovación.

III. 3. 2. ARISTÓTELES Y LA SABIDURÍA DE LA MULTITUD

Uno de los primeros lugares desde los que puede partir una defensa epistémica de la democracia resulta ser un célebre pasaje de la *Política* de Aristóteles:

Pero el que la masa debe ser soberana más que los mejores, pero pocos, puede parecer una solución y, aunque tiene cierta dificultad, ofrece también algo de verdad. En efecto, los más, cada uno de los cuales es un hombre mediocre, pueden, sin embargo, reunidos, ser mejores que aquéllos, no individualmente, sino en conjunto. Lo mismo que los banquetes en que han contribuido muchos son mejores que los sufragados por uno solo. Al ser muchos, cada uno tiene una parte de virtud y de prudencia, y, reunidos, la multitud se hace como un solo hombre con muchos pies y muchas manos y muchos sentidos; así también ocurre con los caracteres y la inteligencia. Por eso también las masas juzgan mejor las obras musicales y las de los poetas: unos valoran una parte, otros otra y entre todos todas (1281b).

Aristóteles adelanta la idea de una cierta inteligencia colectiva¹⁵⁰ que implícitamente supone una crítica a la pretensión platónica de que la ciudad sea gobernada exclusivamente por quienes poseen la *episteme*¹⁵¹. En determinadas circunstancias, nos dice, el juicio de la

¹⁵⁰ Jeremy Waldron (1995), en un artículo pionero, catalogó el argumento aristotélico como la doctrina de la sabiduría de la multitud (the “doctrine of the wisdom of the multitude”). Para una lectura que intenta rebatir la tesis de Aristóteles como un comedido defensor de la justificación epistémica de la democracia véase Cammack (2013), quien reinterpreta el pasaje citado de Aristóteles en términos éticos antes que epistémicos. La legitimidad de la acción democrática residiría no tanto en el hecho de ser la depositaria del conocimiento socialmente disperso sino en su capacidad de agregar y amplificar las cualidades morales de los miembros que componen la colectividad.

¹⁵¹ Aristóteles se resistió también a la idea de la ciudad-una propugnada por Platón y pensó la polis más como un *plêthos* diverso y heterogéneo (Sancho Rocher, 2014: 614).

colectividad, integrada por sujetos con capacidades y aptitudes desiguales, puede ser superior al emitido por una minoría de excelentes¹⁵². La razón de ello nos viene señalada en la segunda frase: individualmente, los primeros nunca podrán superar a los segundos, pero cuando el juicio es atribuido *al grupo como tal*, esto es, en la medida en que sus experiencias y conocimientos puedan ensamblarse —queda pendiente aclarar cómo es eso posible y cuándo podemos afirmar que se ha producido—, entonces aquel puede manifestarse como mejor que este. Aristóteles acude al ejemplo del banquete para apoyar su argumento: la *variedad y diversidad* del mismo alcanzará mayores cotas de excelencia cuando sea producto de una amplia amalgama de gustos y no resultado del criterio de un único individuo. Aristóteles introduce en este momento la cuestión de la diversidad como factor relevante para determinar el valor del conjunto. Adicionalmente cabe precisar que la metáfora del banquete no ha de ser entendida exclusivamente desde el punto de vista de un gastrónomo, pues para Aristóteles aquel constituye un evento destinado a procurar el bienestar de los participantes y en el que la excelencia culinaria de los platos es un componente entre otros igualmente relevantes. Ese bienestar procede fundamentalmente, de acuerdo con Aristóteles, de la práctica colectiva de compartir una comida, en la medida en que un acontecimiento así supone una oportunidad para la socialización, para el aprendizaje y promoción de ciertos hábitos de cooperación y urbanidad. La participación en una empresa colectiva reporta unos beneficios que exceden la mera provisión de un determinado recurso, como es el alimento en el caso que nos ocupa (Wilson, 2011: 263-264).

El segundo ejemplo propuesto para ilustrar la superioridad del juicio popular sobre el experto es el de la valoración de las obras musicales y poéticas. Para entender la razón por la que Aristóteles aduce tal ejemplo es preciso conocer algunas particularidades de la vida cultural de la Atenas clásica. Josiah Ober (2013: 111) sugiere que Aristóteles, entre las distintas producciones musicales o poéticas, tiene en mente el caso de las obras trágicas.

¹⁵² Waldron sostiene que hay dos posibles maneras de interpretar la sentencia aristotélica. Una versión “modesta” vendría a afirmar la superioridad del colectivo sobre el sujeto individual, por muy excelente que este sea. Pero cabe la posibilidad también de optar por una versión “fuerte” que extendería la superioridad del colectivo no solo sobre el individuo excelso sino igualmente sobre la élite de los mejores. En clave política significa defender la superioridad epistémica de la democracia sobre la monarquía tanto como sobre la aristocracia (Waldron, 1995: 564-565).

Recordemos cómo eran estas juzgadas: tras la representación de las mismas, un jurado sorteado entre los ciudadanos se pronunciaba otorgando a sus autores los correspondientes premios. Ober sostiene que es plausible pensar el comportamiento del público durante la representación de las obras como un elemento que los jueces *tomaban en consideración* antes de emitir su veredicto al percibirlo como un indicio fiable acerca de la valía de la pieza en cuestión. Hay dos cuestiones importantes que merecen subrayarse de cuanto nos dice Ober. En primer lugar, la introducción del sorteo para la conformación del jurado indicaría que la tarea de juzgar un objeto estético, tal como una pieza teatral, se consideraba algo que no debía restringirse a una élite de especialistas en la materia, sino que estaba al alcance de un sector social más amplio capaz de acreditar unas competencias básicas. Por otro lado, el hecho de que el criterio del jurado se acompasara, por lo general, con la respuesta que la masa del público dispensaba a la obra, puede hacernos pensar que Aristóteles creyó que el ejemplo evidenciaba, en determinadas circunstancias y en según qué ámbitos, la fiabilidad del juicio colectivo.

De acuerdo con Wilson (2011: 265-266), la referencia a la cuestión musical permite a Aristóteles establecer un paralelismo entre los ámbitos estético y político para resaltar la importancia que en ambos desempeña el juicio del hombre ordinario. Aristóteles reconoce la necesidad de cierta experiencia para poder juzgar correctamente una determinada obra¹⁵³, sin embargo no cree imprescindible, ni siquiera conveniente, que todos los ciudadanos deban ser especialistas en el ámbito estético en cuestión para que el juicio colectivo resultante sea adecuado. La reflexión acerca de la formación musical del ciudadano puede ayudar a entenderlo mejor. Aristóteles sostiene que la ciudad debe proveer a sus miembros de unas competencias básicas en materia musical que los capacite para “*juzgar con rectitud y gozarse en las buenas disposiciones morales y en las acciones honrosas*” (Aristóteles, 1982a: 1340a). No obstante, los saludables efectos de la instrucción dejan de serlo cuando esta tiene como fin último la formación de profesionales: “*Sería conveniente [...] que los discípulos no se esforzaran en certámenes propios de profesionales, ni en obras sensacio-*

¹⁵³ “No cabe duda de que hay gran diferencia, para adquirir ciertas cualidades, si uno mismo participa personalmente en la ejecución, pues es cosa muy difícil o imposible llegar a ser buenos jueces sin participar en estas acciones” (Aristóteles, 1982a: 1340b).

nales y extraordinarias [...] sino que se aplicaran a ella en la medida precisa para poder gozar de las buenas melodías y ritmos” (Aristóteles, 1982a: 1341a), pues “el aprendizaje de la música no debe ser un obstáculo para las actividades futuras, ni debe degradar el cuerpo, ni hacerlo inútil para las prácticas militares y cívicas” (Aristóteles, 1982a: 1341a). Aristóteles entiende que la dedicación profesional transforma las relaciones que el individuo mantiene con la actividad que le ocupa, viendo en ello un abandono del cultivo de la prudencia en favor del esfuerzo por dominar el arte (*techne*). La tesis subyacente al planteamiento aristotélico afirma que quien carece de un sofisticado conocimiento musical, aunque no de cierto entrenamiento, se encuentra en mejor disposición, goza de una mayor libertad, para juzgar correctamente los ritmos y las melodías. En cambio, el músico profesional ve mediada la relación con aquello que hace por la presencia de un público cuyo reconocimiento persigue. En este último caso, “el ejecutante no actúa con vistas a su propia excelencia, sino por el placer de los oyentes [...]. Por eso no consideramos esta actividad propia de hombres libres, sino de asalariados” (Aristóteles, 1982a: 1341a). El especialista acaba siendo, según Aristóteles, un artesano cuyo virtuosismo técnico le faculta para la producción de obras refulgentes. Sin embargo, el resultado de su actividad, en tanto destinado al público, corre el riesgo de quedar *supeditado* a la respuesta que este le brinde. Algo similar ocurre con la profesionalización política. La búsqueda de reconocimiento puede repercutir en una pérdida de autonomía del juicio, al abrigo de lo cual asoma el arribismo demagógico¹⁵⁴. Paralelamente, Aristóteles insiste en diferenciar, y es aquí donde reside una de las claves políticas de la metáfora musical aludida, la prudencia que acompaña a la acción excelente de la habilidad requerida por el trabajo técnico (Wilson, 2011: 265). El gobierno político, contrariamente a lo pretendido por Platón, no es asimilable al modelo científico ni al productivo¹⁵⁵, apto para la administración de los asuntos domésticos, donde rige una lógica jerárquica, pero inadecuado cuando se trata de una comunidad política integrada por ciudadanos libres e iguales: “*El Estagirita sustituye la ciencia del*

¹⁵⁴ “Aristóteles temía los efectos de la demagogia sobre las ineducadas masas urbanas” (Sancho Rocher, 2014: 617).

¹⁵⁵ “Aristóteles –y de forma militantemente antiplatónica– entiende la dimensión práctica del hombre como una forma de racionalidad que ni puede reducirse al saber técnico ni al saber científico o, en terminología más contemporánea, que la racionalidad práctica no es ni racionalidad instrumental ni racionalidad teórica” (Thiebaut, 1988: 72).

filósofo por la prudencia del político y presupone en el ciudadano cabal la opinión recta” (Sancho Rocher, 2014: 613). Este doble desplazamiento rebaja epistémicamente las barreras de acceso a la esfera política, redefiniendo con ello el rol atribuido al ciudadano¹⁵⁶: “*el buen ciudadano debe saber y ser capaz de obedecer y mandar; y ésa es la virtud del ciudadano: conocer el gobierno de los hombres libres bajo sus dos aspectos a la vez”* (Aristóteles, 1982a: 1277b).

La fórmula *gobernar y ser gobernado alternativamente* es la esencia del gobierno político que distingue a una *koinonía* de libres e iguales. La práctica halla su justificación en la idea de que para gobernar es necesario aprender a través de haber sido gobernado. Y solo bajo esa condición podría acaecer que, inesperadamente, se diera a conocer un *phrónimos* y hombre virtuoso procedente de alguna parte de la polis no distinguida, ya que, si bien las condiciones económicas contribuyen mucho a la virtud del ciudadano, para Aristóteles la *areté* y la riqueza son dos cosas bien diferentes, y a veces muy alejadas. La riqueza se da por origen, mientras la virtud depende de la naturaleza, los hábitos y la educación (Sancho Rocher, 2014: 615).

Si en el ámbito musical Aristóteles había abogado por una educación elemental con objeto de optimizar socialmente la capacidad de juicio, como un medio para la promoción de la virtud ciudadana, el mismo criterio es aplicado al terreno político. En este caso tal propósito se concreta en la alternancia entre mando y obediencia¹⁵⁷. La experiencia requerida para juzgar adecuadamente una determinada decisión política se adquiere participando políticamente “*porque la práctica política es un mecanismo enorme de distribución de saber”* (Moreno Pestaña, 2017: iv). La participación comprende una doble faceta, gobernar y ser gobernado, pues “*la libertad democrática no consiste sólo en obedecerse a sí mismo sino en obedecer a alguien cuyo puesto se llegará a ocupar algún día”* (Manin, 2015: 43). La democracia contiene una cierta pedagogía caracterizada, en primer lugar, por su modesta exigencia epistémica pues no requiere de los sujetos un saber excepcional (Sancho Rocher,

¹⁵⁶ Es oportuno precisar, no obstante, que el concepto de ciudadano que integra la comunidad anhelada por Aristóteles es altamente restrictivo. Quedan excluidos del mismo las mujeres, los niños, los esclavos, los artesanos (*bánausoi*) y los jornaleros (*thêtes*).

¹⁵⁷ Es preciso recordar que, en la democracia ateniense, los cargos destinados a ejercer el gobierno, en el que no permanecían durante un tiempo muy prolongado, se seleccionaban, en la mayoría de los casos, recurriendo al mecanismo del sorteo. Razones políticas y epistemológicas sustentaban la institución del mismo: “el ideal de la ciudad-estado era, a la vez, político y epistemológico: defendía la libertad de sus miembros en igualdad y sostenía que todos tenían legítimo derecho a participar en la reflexión y acción política, dado que estas no se concebían como actividades especializadas” (Sintomer, 2017: 29).

2014: 613). Esta socialización de las competencias políticas puede en algún sentido recordar a la idea protagórica-democrática de la virtud política (Sancho Rocher, 2002: 427), aunque es cierto que Aristóteles nunca pensó la polis ideal sin jerarquías¹⁵⁸. En cuanto al aprendizaje como tal, ¿cómo instruye la democracia? La rotación de funciones promueve la mirada amplia, la moderación del propio juicio, la sensibilidad hacia las demandas de los otros (Wilson, 2011: 266):

Alternar mando y obediencia era también un mecanismo para conseguir un buen gobierno. [...] Dado que aquellos que dan órdenes algún día habrían tenido que obedecerlas, era posible que tuvieran en consideración en sus decisiones las opiniones de los afectados por las mismas. También les capacitaba para visualizar cómo sus órdenes afectarían a los gobernados y tener que obedecer. Además, los que estaban en los cargos tenían un incentivo para tener en cuenta las opiniones de los gobernados: el hombre que daba órdenes un día desistía de tratar de forma despotica a sus subordinados al saber que al día siguiente él sería el subordinado. Hay que reconocer que la rotación no era más que un procedimiento; no dictaba el contenido de las decisiones ni determinaba lo que eran órdenes justas. Pero el procedimiento mismo conducía a resultados sustancialmente justos, ya que creaba situaciones en las que era posible y prudente para los gobernantes ver, al tomar las decisiones, la situación desde la perspectiva de los gobernados” (Manin, 2015: 44-45).

Cuando la actividad política es monopolizada por una élite es difícil que esta no acabe por desarrollar una miopía progresiva hacia todo aquello que no sea el propio interés¹⁵⁹. Ampliar la participación, entendida como mecanismo de distribución de saber, supone un medio de protección frente a la arrogancia del experto o al oportunismo del demagogo. Al mismo tiempo, cabe percibirla como un modo de identificación del conocimiento relevante al potenciar la capacidad de discernimiento del ciudadano¹⁶⁰, actuando como dispositivo corrector de la degradación política, pero también epistémica, cuando solo una parte de las

¹⁵⁸ Aunque no es descabellado atribuir a Aristóteles cierta sensibilidad democrática (Solana Dueso, 2017), sus palabras más favorables siempre estuvieron dirigidas hacia una versión moderada de la democracia. Según el estagirita, el ciudadano común debe poder participar en las funciones deliberativa y judicial, pero el acceso a las magistraturas más importantes debe quedar reservado a los más distinguidos. La exclusión es consecuencia de aplicar el argumento de la sumatoria, según el cual la aportación del individuo corriente únicamente es estimable cuando actúa en grupo pero no cuando lo hace individualmente o en el seno de un órgano colegiado reducido. A este respecto, véase Sancho Rocher (2002) y López Barja de Quiroga (2009).

¹⁵⁹ “Mientras que los que viven en la abundancia, si el régimen les da la supremacía, tienden a enorgullecerse y ser insaciables” (Aristóteles, 1982a: 1307a).

¹⁶⁰ En este sentido, la participación facilitaría la capacidad de los individuos para identificar las fuentes de conocimiento pertinentes en función de la cuestión sobre la que han de pronunciarse. No es que aquella logre convertir al profano en experto o haga a este último prescindible, más bien provee al ciudadano de un modesto bagaje que lo habilita para detectar con cierta precisión quién es experto en qué (Ober, 2008a:112).

voces e intereses sociales es reconocida. Esta idea es plenamente coherente con la afirmación aristotélica de la ciudad como una multitud plural y heterogénea en perpetua búsqueda por hallar un ordenamiento satisfactorio de los objetivos perseguidos por los miembros que la componen. En último extremo, Aristóteles parece decirnos que, cuando se trata de abordar una cuestión compleja, la mirada individual, no importa cuán sabia, sensible y perspicaz sea, será siempre más limitada que aquella surgida a partir de los fragmentos de *virtud* e *inteligencia* distribuidos entre los miembros que conforman un cuerpo colectivo¹⁶¹.

III. 3. 3. EL PRAGMATISMO COMO BÚSQUEDA DEMOCRÁTICA DE LA VERDAD

De un tiempo a esta parte se ha observado la propensión, en ciertos ámbitos de la reflexión política, a recurrir al pragmatismo clásico para repensar la relación entre conocimiento y democracia. William James (Medina, 2011 y 2013), John Dewey (Anderson, 2006) y Charles Sanders Peirce (Misak, 2000; Talisse, 2005) se han convertido en fuente de inspiración para planteamientos comprometidos con las propiedades epistémicas de la democracia. Más allá de los matices particulares, todos ellos coinciden en señalar que la solución al desafío epistocrático no pasa por desvincular la epistemología de la política, como apuntó el liberalismo temprano, decantándose por lo que Rawls denominó *abstinencia epistémica*. Para el pragmatismo cabe mantener asociados legitimidad política y conocimiento sin deslizarnos por ello forzosamente hacia posiciones elitistas, pues el conocimiento “*consiste en un proceso social y colectivo de investigación que requiere de una comunidad de investigadores. No es capturado por el individuo en su singularidad sino practicado de consuno por una comunidad que coopera*” (Gil Martín, 2012: 218).

¹⁶¹ En un pasaje posterior, cuando examina la urgencia de juzgar un caso no previsto por la ley cuya singularidad desafía las categorizaciones previstas por esta, ante la pregunta de si debe ser esa una tarea encomendada a un solo hombre o a muchos, se decanta por lo último cuando afirma que “parecería tal vez absurdo que cualquiera con dos ojos, dos oídos, dos pies y dos manos viera, juzgara y actuara mejor que muchos con muchos” (Aristóteles, 1982a: 1287b).

La tesis cognitivista, comúnmente compartida por los planteamientos pragmatistas, ha suscitado recelos por sus implicaciones tanto teóricas como prácticas (Misak. 2009: 30). Desde un punto de vista teórico, hablar de verdad en el ámbito político o moral parece comprometernos con un realismo ontológico que quizás sea aceptable en el terreno científico pero no tanto en el político o moral. A qué realidad –se objeta– están referidos los juicios políticos o morales, para poder predicar de ellos su verdad o falsedad en función de su correspondencia o no con la misma. Por otro lado, en términos prácticos, debemos prevenirnos contra los efectos tiránicos de la verdad (Arendt, 1996: 239-277). El liberalismo rawlsiano se desentiende de la verdad ante el riesgo que ella supone para el pluralismo, esto es, para la coexistencia en el mundo de doctrinas que, aunque razonables todas, mantienen concepciones del bien incompatibles entre sí. Por tanto, desalojar la verdad del campo político sería la salvaguarda ante el presumible efecto opresor que se seguiría en el supuesto de que alguna de ellas se impusiera al resto por reclamar, en exclusividad, *la verdad para sí*¹⁶². Sin embargo, Hélène Landemore, para quien el cognitivismo político resulta de la combinación de, por un lado, la afirmación de un criterio capaz de determinar la corrección de los juicios políticos y, por otro, la creencia de que es posible aproximarse a tal corrección por medio de un mecanismo de decisión política (Landemore, 2013: 208), defiende que dentro de lo que genéricamente denominamos cognitivismo político pueden distinguirse matices y versiones, algunas de las cuales son compatibles con la presencia de distintas perspectivas metaéticas. Así, deberíamos distinguir modalidades débiles y fuertes. Por las primeras entiende aquellas que intentan reducir el contenido sustantivo del criterio de corrección hasta definirlo, negativamente, como evitación del daño¹⁶³. La apelación a tan

¹⁶² Carlo Invernizzi-Accetti (2017: 18-20) cree difícilmente compatible la justificación epistémica de la democracia con la idea misma de pluralismo. Según Invernizzi, las teorías epistémicas aceptan el pluralismo como *hecho*, sin embargo rechazan el compromiso normativo con el mismo en tanto *valor*, es decir, lo consideran hasta cierto punto necesario e insuperable como estadio previo a y desencadenante del procedimiento de toma de decisión, pero que debe ser superado, y en cierto modo disuelto, una vez este haya sido culminado.

¹⁶³ Estlund (2011: 227-233) recurre a una estrategia similar cuando argumenta a favor de los rasgos epistémicos de la democracia. Para evitar compromisos que impidan la satisfacción del requisito de aceptabilidad cualificada, Estlund aligera sustancialmente el criterio de evaluación, de modo que la superioridad de la democracia sobre otros procedimientos no democráticos no residiría tanto en la tendencia que aquella exhibe a producir decisiones buenas o correctas cuanto en su mejor desempeño a la hora de evitar “males primarios”, dentro de los cuales quedan englobados las guerras, las hambrunas, los colapsos económicos y políticos, las epidemias y los genocidios.

magro criterio permite afirmar, hasta cierto punto, la existencia de decisiones mejores y peores sin atarse a un conjunto de verdades positivas, como en cambio sí hace el cognitivista en su interpretación fuerte (Landemore, 2013: 212). Paralelamente, también cabe diferenciar la versión *culturalista* de la *absolutista*, bien entendamos el criterio de corrección como determinado contextual, histórica o culturalmente, bien como universalmente válido, en todo tiempo y lugar. El objeto de tales distinciones es contestar la idea de que el cognitivismo político nos lleva forzosamente a asumir posiciones controvertidas como el realismo moral o el autoritarismo político. Únicamente la interpretación *absolutista* puede dar pie a una lectura excluyente (Landemore, 2013: 230-231).

Cheryl Misak (2009: 30-31) tampoco cree que el cognitivismo implique, de suyo, una amenaza para la democracia. Reconociendo que la noción de verdad ha servido ocasionalmente de coartada para cercenar la libertad individual o colectiva, lo cual justificaría las cautelas que sobre la misma mantienen autores como Arendt o Rawls, Misak nos insta a reflexionar sobre los efectos de su abandono. Si desalojáramos la verdad de la esfera política no habría modo de discriminar entre acciones mejores y peores, y en consecuencia quedaríamos a merced del decisionismo. La verdad sería, en última instancia, la única protección del ciudadano frente a la arbitrariedad. Por esta razón, no solo no hay incompatibilidad entre verdad y política, sino que sin la primera la última carece de sentido (Misak, 2009: 31). Contra la tesis autoritaria, Misak sostiene que afirmar la pertinencia de la verdad no pone en riesgo la coexistencia de perspectivas plurales, pues con ello no se pretende sostener que a cada problema le corresponda una *única* solución; de hecho, ante una misma cuestión pueden articularse distintas respuestas de igual validez. Como afirma Landemore, recordando una cita de Cohen,

The concept of ‘truth’ itself, regardless of how we understand it, is not what causes our disagreements in the first place and, short of better objections than its past co-optation by intolerant political movements, should be welcomed back, in a fallible, tolerant, and pluralized understanding, in our theorizing about politics (Landemore, 2017: 285).

Para determinar cómo es posible sortear la amenaza epistocrática sin renunciar a la verdad es preciso adentrarnos en el concepto que de la misma maneja el pragmatismo. Misak ha-

bla en este sentido de una verdad de “perfil bajo”, queriendo con ello subrayar la distancia que los autores pragmatistas adoptan respecto a toda idea trascendente de verdad. La verdad de una idea o de una creencia no puede determinarse de antemano sino que resulta de un proceso abierto a razones y evidencias. En la medida en que dicha idea o creencia se muestren resistentes a las críticas podrá seguir afirmándose la verdad de la mismas.

The pragmatist view of truth is not a view that tell us *when* beliefs are true. Nor does it give us a blueprint for how to arrive at a system of certainly true beliefs. It provides us, rather with a method for coming to a justified, but fallible, belief about some issue that is pressing in upon us. That method is to expose our beliefs to the rigorous of reasons, arguments, and evidence (Misak, 2009: 32).

Verdad y experiencia, tal y como afirma William James, se encuentran estrechamente conectadas bajo la perspectiva pragmatista. Las ideas y creencias (verdaderas), más que copias exactas de la realidad, vienen a ser “*instrumentos que nos ayudan a establecer una relación satisfactoria y previsible con la experiencia*” (Del Castillo, 2015: 102). La verdad ha de ser entendida como una guía que nos permite conducirnos apropiadamente por el mundo, y es en este sentido en el que cabe entender el carácter *instrumental* que el concepto de verdad adquiere en el pensamiento jamesiano. Las verdades, insiste James, tienen en común la capacidad para *funcionar*, para llevar a buen término nuestras acciones, tanto en el plano individual como colectivo¹⁶⁴. Sin embargo, hay leer con cautela y no malinterpretar las palabras de James, pues de estas no cabe deducir que la verdad de una creencia puede ser predicada arbitrariamente siempre que salga *rentable*, siempre que nos resulte *satisfactorio* hacerlo así. Contrariamente, las ideas resultan satisfactorias en la medida en que responden a razones, concretas y definibles, son satisfactorias porque son verificables¹⁶⁵, en tanto su relevancia o validez respecto a los problemas que las suscitaron, a los objetivos que pretendían ser alcanzados, están acreditadas por buenas razones. Las ideas encuentran resistencias en la realidad material y social, razón por la cual no todo vale, y catalogamos

¹⁶⁴ Medina (2011: 66-67) insiste en la relación constitutiva existente entre la afirmación de una creencia y la responsabilidad por las consecuencias prácticas que de la misma se deriven, de modo que sostener la verdad de una creencia implica la obligación de responder por la misma en las distintas interacciones epistémicas en las que nos veamos involucrados.

¹⁶⁵ “La posición de James no implica, como querían entender sus peores críticos, que la creencia no necesite ser verificada con tal de que resulte satisfactoria. Simplemente es satisfactoria porque –y sólo cuando– se verifica; y a la inversa, se verifica en la medida en que configura la experiencia de un modo que satisface al sujeto” (Faerna, 1996: 142).

como verdaderas a aquellas que nos permiten una relación fructífera con una tanto como con la otra¹⁶⁶. Pero no pueden ser concebidas como el punto final de nuestra actividad epistémica ya que nunca es descartable el surgimiento de nuevos enfoques, respuestas, ideas o teorías *más satisfactorios*¹⁶⁷ que aquellos que tomamos por tal en el momento actual.

Toda idea que nos ayude a *tratar*, de manera práctica o intelectual, con la realidad o con lo que ella acarrea, toda idea que no complique nuestro progreso con fracasos, cualquier idea que de hecho *cuadre*, que adapte nuestra vida al contexto global de la realidad, estará lo suficientemente de acuerdo como para cumplir las exigencias. Valdrá como verdadera de esa realidad (James, 2016: 213).

Siendo la realidad cambiante como es, la verdad no puede ser tratada como un propiedad estática. James matiza y amplía el sentido de “correspondencia” entre ideas y realidad para caracterizar la verdad. “Correspondencia” deja de significar únicamente adecuación pasiva entre dos órdenes diferenciados, para designar el movimiento circular de ajuste entre ambos, una relación dinámica de mutua influencia:

Las verdades emergen a partir de los hechos, pero vuelven a sumergirse en ellos y a ellos se añaden y esos hechos, nuevamente, crean o revelan (da igual la palabra) una nueva verdad, y así indefinidamente. Por su parte, los “hechos” mismos no son *verdaderos*; simplemente *son*. La verdad es la función de las creencias que parten y terminan entre ellos (James, 2016: 223).

En congruencia con el experimentalismo metodológico y el enfoque procesual del conocimiento a los que se adscribe James, la verdad es algo vivo, plástico, dinámico que florece al calor de las prácticas e intereses humanos y no se encuentra referida a un mundo externo independiente de la vida de los hombres:

La verdad independiente, la verdad que ya nos encontramos ahí, sin más; la verdad que ya no es maleable por las necesidades humanas, en una palabra, la verdad incorregible, sin duda que existe con muchísima frecuencia, o así lo suponen los pensadores de espíritu racionalista, pero sólo consiste en el corazón muerto del árbol vivo, y su existencia sólo implica que la verdad también tiene su paleontología y su “prescripción”, que puede anquilosarse con los años de servicio veterano y petrificarse por pura antigüedad para la consideración de los hombres” (James, 2016: 110).

¹⁶⁶ “Las ideas verdaderas nos conducen a dominios verbales y conceptuales útiles, igual que nos llevan directamente hasta términos sensibles útiles. Nos llevan a la consistencia, a la estabilidad y a un fluido intercambio humano. Nos apartan de la excentricidad y del aislamiento, del pensamiento frustrado y estéril” (James, 2016: 215).

¹⁶⁷ “La satisfacción, como decía James, nunca es global ni definitiva, ya que la experiencia siempre puede sorprendernos con hechos nuevos que modifiquen nuestros sistemas de creencias” (Del Castillo, 2002: 117).

La verdad no puede escindirse de las experiencias vitales de los seres humanos concretos porque en ellas reside su nutriente. Cuando las verdades pierden contacto con la realidad, cuando se deja de exigirles que *rindan cuentas* ante la aparición de nuevas evidencias, su vigor palidece y su *funcionalidad*, arruinada. Que se mantengan con vida depende de no darlas nunca por sentado, de que sean escrutadas críticamente, de que no deje de evaluarse la incidencia específica que su afirmación tiene en la vida personal y colectiva. Hasta las verdades más antiguas, esas cuya solidez y firmeza parecen ponerlas a salvo de cualquier sospecha, “*también fueron una vez plásticas; también se las consideró verdaderas por razones humanas*”, nos dice James (2016: 110). Desde este punto de vista, las verdades no son exactamente *descubiertas*, más bien son *producidas, creadas y recreadas* a partir de la materia suministrada por las experiencias y necesidades humanas: “*En la medida en que la realidad significa realidad experimentable, tanto ella como las verdades que el hombre obtiene sobre ella están en un proceso de incesante mutación*” (James, 2016: 222). En tal dinamismo reside lo que Medina (2013: 285) ha convenido en llamar la *performatividad* de la verdad. Judith Butler lo expresado de forma concisa: “*la actuación performativa de la verdad es el modo de hacer evidente esa misma verdad, porque esta no es algo prefigurado o estático, sino que se pone en práctica o ejercita a través de una clase particular de acción colectiva*” (Butler, 2017: 179). Como afirma Stuhr (2010: 196), la concepción de la verdad jamesiana es resultado de insuflar *vida* en la verdad de las creencias. A la luz de lo anterior parece menos extravagante la siguiente afirmación: “*La verdad de una idea no es una propiedad estancada e inherente a sí misma; la verdad acontece a una idea, se hace verdadera; los hechos la hacen verdadera. Su veracidad es realmente algo que sucede, un proceso*” (James, 2016: 204); un proceso, cabe insistir, continuo y sin fin. Frente al absolutismo, a la intemporalidad de la verdad, propios del idealismo racionalista, James habla de una *paleontología de la verdad*. Aunque más que la verdad en singular, para James existen verdades en plural, de las que es posible trazar *su* historia, *su* contexto de emergencia y *su* trayectoria vital, y cuya evolución corre pareja a la vida epistémica de seres humanos igualmente históricos. James se sirve de ideas procedentes de F. C. S. Schiller y John Dewey para ilustrar el proceso de progresiva y paulatina reactualización experimentado por

las verdades, para subrayar la apertura radical de las mismas respecto a una realidad en transformación que desafía una y otra vez su validez. Alguna de las creencias que conforman la reserva de opiniones sobre la que el individuo vertebra su actividad epistémica puede, en un momento determinado, verse cuestionada ante el surgimiento de una nueva experiencia. Bien por una reflexión propia o ajena, bien porque llega a tener conocimiento de nuevos hechos, *“el resultado es un trastorno en su interior, hasta entonces ajeno a su entendimiento, y del que trata de escapar modificando su masa previa de opiniones”* (James, 2016: 106). La disonancia experimentada impone una reordenación de las creencias anteriores aunque siempre intentando alterarlas lo menos posible, pues en materia de creencias, nos advierte James, todos somos altamente conservadores. El alumbramiento de nuevas verdades parte de estos episodios críticos, donde lo previo no es abandonado pero precisa ser trastocado, siquiera levemente, a fin de salvar la consistencia lo novedoso: *“Una nueva verdad siempre es algo que sirve de mediación, una acomodación de las transiciones; casa la vieja opinión con el nuevo hecho de modo que siempre se muestre un mínimo de conmoción y un máximo de continuidad”* (James, 2016: 107). Las verdades heredadas suministran el sustento desde el que parten las vidas epistémicas de los sujetos. Sin embargo, la apropiación de ese legado ha de ser crítica, es decir, ha de ponderarse su validez a la luz de los fines, objetivos y deseos actuales, valorar en qué medida siguen siendo *útiles* en las condiciones presentes, ante las necesidades que hoy priorizamos. La verdad, en el pensamiento de James, adopta una forma de existencia inconclusa y transitoria. La fijación de la verdad definitiva, de una vez y para siempre, de la verdad incondicional, de aquella que ninguna experiencia posterior podrá desacreditar, queda fuera del alcance de las capacidades de los seres humanos. Pero ello no significa que a los hombres les esté vedado cualquier logro epistémico o que sus habilidades cognitivas mejorar en fiabilidad.

Si para James la verdad es un valor que regula nuestros encuentros normativos con la realidad y con los otros¹⁶⁸ (Medina, 2011: 66), entonces dicha verdad solo podrá ser afir-

¹⁶⁸ Al intentar precisar el significado pragmatista de verdad, James, a partir de las lecciones de F. C. S. Schiller y J. Dewey, sostiene que la verdad de nuestras ideas y creencias cotidianas no es en nada diferente a lo que por verdad entiende la ciencia: “las ideas (que en sí mismas no son sino partes de nuestra experiencia) se hacen verdaderas justamente en la medida en que nos ayudan a establecer una relación satisfactoria con otras

mada, y reafirmada, en su encuentro con distintas y sobrevenidas situaciones, en diálogos concretos con nuevas voces: “*Su validez es el proceso de su validación*” (James, 2016: 204). Las verdades, nos dice James (2016: 209), viven de un sistema de crédito y su circulación es libre a menos que alguien las refute. Pero así y todo, durante este proceso las verdades no permanecen inmutables, sufren modificaciones para corregirse, para adaptarse a nuevas realidades y necesidades, para aumentar, en último término, su objetividad. Antes que en una definición o teoría de la verdad, James está interesado en el modo como predicamos la verdad de las creencias y los juicios en contextos ordinarios, en el uso que damos al adjetivo “verdadero”:

“Verdadero” es un término flexible de recomendación utilizado para *aval* afirmaciones, creencias o teorías, y no un término referido a algo (un ajuste, una correspondencia o encaje) cuya existencia *explique* la conveniencia, adecuación o corrección de esas afirmaciones o creencias. “Verdadero”, pues, es si se quiere decir así, una etiqueta de calidad que le pegamos a todo aquello que de momento resulta bueno o beneficioso creer por razones concretas, no porque nos dé la gana (Del Castillo, 2002: 125).

Afirmar que el cuerpo de verdades en el que se ampara un sujeto o una colectividad es revisable, es decir, sostener que puede ser objeto de renegociación y reinterpretación, no tiene por qué comprometernos con un relativismo radical y, desde luego, no sucede así en el caso de James. Ni los hechos ni las experiencias, propias o ajenas, pueden ser silenciados ni conformados a voluntad. No anida en la propuesta del filósofo neoyorkino este constructivismo frívolo. El pluralismo jamesiano rechaza la existencia de un acceso privilegiado a la realidad en favor de una multiplicidad de perspectivas heterogéneas. Si consideramos esta idea junto a la tesis de la perfectibilidad de la(s) verdad(es), el resultado no es la disolución de esta(s) última(s) un todo indistinto sino más bien su robustecimiento. Tal y como indica Medina (2011: 65), el enfoque pluralista que defiende James pretende conceder valor normativo a todos los sujetos y a sus respectivas experiencias no tanto porque todo valga cuanto porque en la medida en que el conocimiento es una actividad emprendi-

partes de nuestra experiencia, a integrarlas y a transitar entre ellas mediante atajos conceptuales, en vez de seguir la interminable sucesión de fenómenos particulares. Toda idea sobre la que, por así decir, podamos cabalgar; toda idea que nos lleve prósperamente de una parte de nuestra experiencia a otra distinta, que concatene satisfactoriamente las cosas, que funcione de forma segura, que simplifique las cosas y ahorre trabajo, una idea así –digo– es verdadera justamente por todo eso, verdadera a esos efectos, verdadera instrumentalmente” (James, 2016: 105).

da por seres humanos y como tal falible, cualquier aportación *puede* contribuir a la mejora, a la corrección de las creencias que, hasta ese momento, teníamos como verdaderas. La búsqueda de la verdad nos exige poner a prueba nuestras creencias allá donde surgen focos de resistencia, pues es de tales controversias desde donde, en todo caso, pueden salir enriquecidas.

Si la idea de verdad, desde la perspectiva pragmatista, está asociada a la búsqueda incesante de la mejor respuesta, para lograrlo resulta necesario que todas las posturas puedan ser introducidas en el debate (Misak, 2009: 34). La vinculación entre epistemología y democracia, en su forma deliberativa concretamente, defendida tanto por Misak como por otro autor preocupado por la recuperación del legado pragmatista como es Robert Talisse, deriva de la reconstrucción que ambos esbozan del planteamiento de Charles Sanders Peirce, especialmente de la conexión interna que este establece entre creencia, verdad e investigación. Cuando un sujeto, sea individual o colectivo, afirma o cree algo está comprometiéndose, desde ese mismo momento, a defender y argumentar que está justificado afirmar o creer aquello que afirma o cree. Misak sostiene que esta es una norma constitutiva de toda creencia auténtica, distinta de cualquier otro estado mental como la opinión dogmática o la insincera afirmación de una creencia (Misak, 2004: 12-13). Siguiendo a Misak, Talisse ofrece un argumento epistémico en favor de la democracia (deliberativa) que hunde sus raíces en la epistemología peirceana y en lo que el fundador del pragmatismo concibe como investigación (*inquiry*). La argumentación procede del siguiente modo: creer que *p* implica mantener que *p* es verdadero, lo cual conlleva sostener que *p* es una creencia que no puede ser mejorada, una creencia que superaría todas las objeciones que se le plantearan cuestionando su validez. Creer que *p* supone, por tanto, comprometerse con la justificación de dicha creencia, embarcarse en un proceso continuo de investigación con objeto de evaluarla a la luz de nuevos argumentos y evidencias, iniciar un proceso de intercambio de razones. La defensa de las propias creencias con las mejores razones y evidencias es, en última instancia, un empresa social que requiere lo que Peirce llamó una “comunidad de investigadores” (Talisse, 2005: 103-104). Al afirmar una creencia, se presupone la existencia de razones a favor y en contra de la misma, y su afirmación implica ser sensible y re-

ceptivo a unas tanto como a las otras (Misak, 2009: 31). No resulta difícil deducir, de lo anterior, una íntima conexión entre las responsabilidades epistémica y socio-política. Nuestra responsabilidad como agentes epistémicos nos impone el compromiso con unas prácticas democráticas, es decir, son nuestras obligaciones epistémicas, por el hecho de ser seres de creencias –más allá de su contenido concreto– evidencias y razones, y no tanto morales, las que nos conducen a un espacio democrático:

La justificación epistémica de la democracia, [...], descansa en la idea de que solo podemos vivir y hacer valer nuestra condición de agentes epistémicos en un orden democrático que sea deliberativo, pues solo en él podemos vivir acorde con y estar a la altura de nuestros compromisos epistémicos en tanto que investigadores responsables (Gil Martín, 2012: 225-226).

Cuando un sujeto o un grupo es marginado y se impide su intervención, no solo se está cometiendo una injusticia, también hay una actuación irresponsable desde un punto de vista epistémico por impedir que las verdades propias sean evaluadas desde perspectivas alternativas, menoscabando con ello el alcance objetivo de las mismas. La marginación social interrumpe el proceso de aprendizaje mutuo, perpetúa las limitaciones cognitivas y obstaculiza la búsqueda colectiva de la verdad. El interés por la verdad nos exige el cuidado de la democracia: *“Those engaged in moral o political deliberation who denigrate or ignore the experiences of those with a certain skin color, gender, or religion are also adopting a method unlikely to reach the truth”* (Misak, 2004: 15).

Junto al concepto de verdad, dos cuestiones adicionales, dependientes una de otra, resultan cruciales para vislumbrar la posible vinculación que entre epistemología y democracia puede trabarse desde las propuestas pragmatistas. Por un lado, la manera de entender la actividad cognitiva y, en segundo lugar, la revisión de la que ha sido objeto el concepto de sujeto epistémico según ha sido este conceptualizado tradicionalmente por la filosofía. Tal y como sostiene Shannon Sullivan (2017: 207-210) refiriéndose al pragmatismo deweyano, la concepción del conocimiento, y también de la verdad, que mantiene no solo Dewey sino el pragmatismo en general, tal y como hemos tenido ocasión de indicar a propósito de William James, se posiciona frontalmente contra la idea del conocimiento como espejo de la naturaleza, contra la asimilación de la epistemología como visión incorpórea. De acuerdo

con el punto de vista pragmatista, los sujetos epistémicos son sujetos situados, es decir, sujetos insertos en un contexto social, político, cultural, histórico, económico, dentro del cual operan diversos marcadores de clase, raza y género¹⁶⁹. La pluralidad de posiciones sociales y emplazamientos epistémicos hace que, en función del lugar que ocupen, los sujetos presenten ventajas epistémicas para percibir ciertos dominios de la realidad y, al mismo tiempo, desventajas para captar otros distintos¹⁷⁰. Sin embargo, el hecho de que todo conocimiento de la realidad se acometa desde una posición concreta y, por ende, inherentemente limitada respecto a según que ámbitos, no debe entenderse como una defensa del relativismo pues, pese a ello, nada impide sin embargo la confrontación de las distintas perspectivas, la posibilidad de discriminar, entre todas ellas, las más apropiadas de las menos. La objetividad del conocimiento no es algo que se alcance tras depurar los aspectos subjetivos que distorsionan la mirada que el sujeto dirige a la realidad, antes bien resulta del diálogo crítico establecido entre las distintas localizaciones desde la que puede ser observada una misma realidad. La irreductible parcialidad de todo sujeto epistémico no invalida no obstante la noción de objetividad. Desde la perspectiva pragmatista, la idea de objetividad sigue vigente, pero no como mera negación de lo subjetivo, sino como fenómeno que emerge de la interacción entre subjetividades plurales: “*Objectivity requires taking subjectivity into account*” (Code, 1993: 32). Por tanto, el ideal mismo de objetividad nos insta a testar nuestras creencias, a ponderar la solidez de su justificación, en diálogo libre y abierto con quienes disienten a fin de que unas y otras salgan fortalecidas o corregidas tras el proceso de evaluación colectivo.

¹⁶⁹ Situar al sujeto es trasladarlo a un escenario de equilibrio irreductiblemente inestable: “Situarse es *ubicar* la trayectoria propia, sabiendo que, sin embargo, esta trayectoria se encuentra siempre en una tensión insoluble entre la *autonomía* y la *dependencia* del resto de los componentes del espacio social. Autonomía que no puede eliminar la dependencia sin convertir al sujeto en un átomo autista; y dependencia que no puede ahogar la trayectoria del sujeto en un cúmulo de chantajes afectivos” (Broncano, 2013: 104).

¹⁷⁰ Dentro del ámbito disciplinar conocido como *epistemologías de la ignorancia* (Sullivan y Tuana, 2007), el trabajo de Lorraine Code es habitualmente citado para explicitar la idea de sujeto epistémico situado. Según Code, los sujetos no son epistémicamente equivalentes. La dependencia del contexto impone no solo el análisis del lugar y el tiempo del sujeto, sino también el examen de aspectos relativos a la historia y experiencia del mismo. La situación de ignorancia de un sujeto concreto no puede ser determinada a priori, pues una misma ubicación puede ser ventajosa o no dependiendo del conocimiento requerido o del objetivo epistémico en cuestión. La ignorancia se determina a partir de la relación entre la situación epistémica del sujeto (localización, experiencias, habilidades perceptivas,...) y lo establecido como relevante para un determinado campo de investigación (Alcoff, 2007: 40-43).

El pragmatismo deweyano, como también ocurre con James, rechaza la dicotomía objetividad/subjetividad sobre la que se asienta toda epistemología representacional. Para esta, el conocimiento consiste, fundamentalmente, en la representación de la realidad exterior. La imagen que de la misma compone el sujeto de conocimiento será más exacta cuanto más neutral sea aquel, cuanto menos interfieran las particularidades que lo individualizan¹⁷¹. Según el enfoque transaccional defendido por Dewey¹⁷², la actividad cognitiva del ser humano más que un medio de representación del mundo es una modo de intervenir en él. El conocimiento implica un proceso de transformación mutua, de modo que las verdades sobre las que se asientan nuestras prácticas epistémicas son establecidas a través de transacciones con la realidad. Inspirado por determinadas ideas procedentes de Darwin¹⁷³, para Dewey el hombre interactúa con su entorno de modo dinámico, transformándolo al tiempo que es transformado también por aquel. Frente a la idea del conocimiento como reflejo de la realidad, Dewey desarrolla “*una concepción práctica, colectiva, constructiva y correctiva del conocimiento. El conocimiento es una actividad que se orienta a y por la resolución de problemas y que nos confronta con una realidad que suele llevarnos la contraria*” (Gil Martín, 2012: 218). El objeto no precede ni permanece inalterado durante el proceso cognitivo, más bien resulta, hasta cierto punto, construido, modulado, forzado a través de las prácticas cognitivas emprendidas por el sujeto¹⁷⁴. El conocimiento, por tanto, no es independiente del contexto en el cual se produce ni de la subjetividad del agente, de sus necesidades, intereses y experiencias¹⁷⁵. La defensa de la democracia realizada por Dewey no es

¹⁷¹ “The paradigmatic knower in Western epistemology is an individual –an individual who, in several classic instances, has struggled to free himself from the distortions in understanding and perception result from attachment” (Longino, 1993: 104). Este sujeto que accede, tras un proceso de purga de todo elemento sensible y afectivo, a la autonomía epistémica hunde sus raíces en la epistemología cartesiana.

¹⁷² “Knowing is not a process of mirroring reality, but instead an activity undertaken by a bodily organism-in-the-world who helps shape what is known” (Sullivan, 2017: 205). Para un análisis detallado del conocimiento como proceso transaccional, véase Sullivan (2001: 141-156).

¹⁷³ Desde luego no en la célebre tesis de la supervivencia de los más aptos.

¹⁷⁴ Es interesante resaltar, en este punto, la deuda que el pragmatismo mantiene con el criticismo kantiano y la corrección que este lleva a cabo del ingenuo análisis procedente de la teoría del conocimiento empirista, para la cual la experiencia sería una suma de datos capaz de revelar, una vez depurados de toda “contaminación” subjetiva, la realidad tal como es. La concepción sintética de la experiencia propuesta por Kant puso de manifiesto el papel legítimamente activo del sujeto en el proceso cognitivo. Para una exposición más detallada, véase Faerna (1996: 84-91).

¹⁷⁵ En este sentido cabe hablar de verdades plurales, de la “diversificación de la verdad conforme a contextos plurales, prácticas plurales e intereses plurales. Desde esta perspectiva, las verdades son *relativas* a la realidad siempre cambiante con la que nos enfrentamos en nuestras experiencias y prácticas” (Medina, 2011: 64).

ajena a este supuesto epistemológico. La democracia, para Dewey, más que un régimen político, “*es la condición previa para la aplicación plena de la inteligencia a la solución de los problemas sociales*” (Putnam, 1994: 247), es decir, la democracia vendría a ser la aplicación del método científico al ámbito político. Al igual que Peirce, Dewey considera que aquel es, aunque falible, el modo disponible más fiable para fijar nuestras creencias. Si la investigación así conducida ha demostrado ser solvente, Dewey no ve razones para dudar de que pueda seguir siéndolo en el ámbito de la ética o la política¹⁷⁶.

Si la democracia podía inspirarse en la ciencia no era porque ésta encarnara un ideal abstracto de conocimiento, sino porque su progreso dependía de un esfuerzo común para adquirir más y mejor experiencia, un intento de diseñar medios colectivos para adquirir ideas, corregirlas y mejorarlas, cosas que, por imperfectas que fueran, al menos a ojos de Dewey caracterizaban a la empresa científica mucho más que la búsqueda de “la Verdad”, la captación de “la Realidad” o la correspondencia con los “hechos” (Del Castillo, 2004: 27-28).

De modo análogo a la investigación científica, también la investigación social debe conducirse experimentalmente mediante la formulación de hipótesis que después son contrastadas empíricamente. La democracia es, como ninguna otra organización política alternativa, la encarnación de esta actividad experimental. La participación popular permite vehicular tanto la enunciación de hipótesis como su posterior contrastación, pues participando políticamente, que en su sentido más profundamente democrático significa deliberación entre libres e iguales, las comunidades sociales y políticas determinan reflexiva y colectivamente los objetivos socialmente estimables así como los medios más adecuados para su consecución¹⁷⁷. En este sentido, merece destacarse que para Dewey la democracia no supone únicamente “*una eliminación de trabas que deje expresar a los individuos y grupos ideas y valores de los que, se supone, ya están en posesión, sino la construcción de un proceso deliberado de descubrimiento mutuo de ideas y valores*” (Del Castillo, 2004: 23). Por tan-

¹⁷⁶ “Dewey cree que, aun cuando no podamos reducir el método científico a un algoritmo, hemos aprendido algo de cómo dirigir la investigación en general, y lo que se aplica a la investigación en general conducida con inteligencia se aplica a la investigación ética en particular” (Putnam, 1994: 255).

¹⁷⁷ “Deliberation is a kind of thought experiment, in which we rehearse proposed solutions to problems in imagination, trying to foresee the consequences of implementing them, including our favorable or unfavorable reactions to them. We then put the policies we decide upon to an actual test by acting in accordance with them and evaluating the results. Unfavorable results –failures to solve the problem for which the policy was adopted, or solving the problem but at the cost of generating worse problems– should be treated in a scientific spirit as disconfirmations of our policies” (Anderson, 2006: 13).

to, la conveniencia de la democracia no obedece exclusivamente a la necesidad de proteger los derechos e intereses individuales de todos y cada uno de los ciudadanos, su provecho responde también a razones cognitivas en la medida en que las instituciones democráticas garantizan las condiciones para que la inteligencia social pueda ser plenamente aplicada. Gracias a ellas queda protegida la circulación no constreñida de argumentos, razones y evidencias, es decir, las instituciones democráticas hacen posible el proceso experimental que favorece la conducción exitosa de nuestras prácticas investigadoras¹⁷⁸. El enfoque transaccional del conocimiento con el que Dewey pretende superar el dualismo epistemológico clásico posee una lectura democrática que puede haberse intuido ya en las líneas precedentes. Sujeto y objeto de conocimiento no son dos entidades independientes, son más bien instancias que se afectan, que se condicionan mutuamente en cada acto epistémica concreto.

Knowledge should not be conceived as the result of perfectly mirroring a static world that stands beyond organic life. Rather, it should be conceived as transactional method of experimental inquiry in which one investigated the problematic situations with which is confronted in order to develop possible solutions to the, solutions which are then tested in lived experience to see if the desired results occur. Defending knowledge in this way transforms knowing from being a passive recording of the features of the world to being a dynamic activity by which organisms guide and are guided by their transactions with the world (Sullivan, 2001: 141-142).

Trasladado al terreno específico de la política, este esquema lleva a Dewey a negar la existencia de un sujeto particular, el experto, con un acceso privilegiado al objeto, el bien público o el interés común. Si la mirada del sujeto limita el mundo, tanto como este limita aquella (Sullivan, 2001: 145), tanto la complejidad del objeto como la manera de tratar con ella son algo que el sujeto va conformando a medida que se constituye a sí mismo en su intento por superar el desafío que aquella le supone¹⁷⁹. No hay un modo previo ni exterior,

¹⁷⁸ Putnam insistió en la conexión entre el proceder científico y la democracia como forma de investigación social: “La base de instituciones democráticas tan fundamentales como la libertad de pensamiento y expresión se deriva, para Dewey, de los requisitos del procedimiento científico en general: el flujo sin impedimentos de información y la libertad de presentar y criticar hipótesis” (Putnam, 1994: 257).

¹⁷⁹ Ramón del Castillo explica del modo siguiente el carácter emancipador subyacente a la propuesta epistemológica deweyana: “Evidentemente, el conocimiento que un individuo grupo *busca*, el conocimiento que le permite entender dónde aprietan las cosas y cómo podrían arreglarse es una forma de auto-conocimiento. Percibirse como parte de una situación es una forma de transformarse, o si se quiere, el conocimiento sociales un tipo de conocimiento que necesariamente altera su objeto; es un conocimiento que forma parte de la situa-

podríamos decir teórico, de determinar qué objetivos sociales son acreedores de mayor estima ni cómo alcanzarlos con independencia de la discusión pública entre quienes están concernidos por tal asunto. A este respecto, Dewey afirma, en referencia al gobierno popular: “*Existen unos intereses comunes, aunque el reconocimiento de cuáles sea confuso; y la necesidad de debate y publicidad que conlleva aporta cierta clarificación de cuáles son*” (Dewey, 2004: 168). Por medio de dicho proceso se elucida, se transforma y articula lo que colectivamente valoramos mientras se constituye y articula igualmente el sujeto (colectivo) que lo juzga como tal. Cualquier investigación social que rehuya esta apertura, por más neutral e imparcial que afirme ser, acabará por producir un conocimiento sesgado, cuando no distorsionado: “*La clase de expertos se encuentra tan inevitablemente alejada de los intereses comunes que se convierte en una clase con unos intereses privados y un conocimiento privado que en cuestiones sociales no es conocimiento en modo alguno*” (Dewey, 2004: 168).

III. 3. 4. LAS CRÍTICAS FEMINISTAS A LA EPISTEMOLOGÍA

Tanto el pluralismo alético enarbolado por James (Medina, 2011: 69) como la propuesta transaccional deweyana han sido recogidas, aunque sin reconocimiento explícito en muchas ocasiones, por las epistemologías feministas contemporáneas, particularmente por las llamadas epistemologías del punto de vista (*Standpoint epistemologies*), en la revisión que, desde las mismas, se ha llevado a cabo en relación con el concepto de objetividad. Según estas, el concepto tradicional de objetividad se articula sobre el privilegio epistémico de una fracción social en virtud del cual esta se convierte en el referente cognitivo de la totalidad (Broncano, 2013: 231). Esta *parcialidad* o *debilidad* de la objetividad comúnmente entendida ha sido puesta de manifiesto, entre otras, por Sandra Harding (1993; 2015) por medio del concepto de “objetividad robusta” (*Strong Objectivity*), en estrecha vinculación

ción y no una representación de ella. Desde un punto de vista práctico, *emancipador*, la disyuntiva entre opinión y objetividad, entre interés y conocimiento, entre parcialidad e imparcialidad, es falsa y sirve a una ideología” (Del Castillo, 2004: 20).

con las teorías del punto de vista. Partiendo de la premisa de que todo conocimiento se encuentra espacial, temporal y socialmente situado, Harding sostiene que la concepción de la objetividad como investigación libre de intereses y valores responde a un déficit crítico respecto a los criterios que se emplean para determinar la objetividad misma o, dicho de otra forma, que el ideal de la neutralidad del conocimiento sería resultado de la ceguera que impide percibir la particularidad de la propia posición: “*The problem with the conventional conception of objectivity is not that it is too rigorous or too “objectifying”, [...], but that it is not rigorous or objectifying enough: it is too weak to accomplish even the goals for which it has been designed*” (Harding, 1993: 50-51). El concepto de objetividad robusta es dependiente, en este sentido, del análisis reflexivo acerca de cómo nuestro emplazamiento configura o modela implícitamente aquello que conocemos. Por tal motivo, Harding enfatiza la necesidad de que todo proyecto de investigación trascienda los límites de los marcos conceptuales hegemónicos, pues en ellos se encuentran sedimentados intereses, valores y creencias que por su misma inmediatez resultan imperceptibles para quien ha sido socializado en el seno de una determinada disciplina. El mejor modo de lograr ese distanciamiento crítico, ese auto-extrañamiento, que permita hacer visible no lo oculto sino lo visible mismo, lo que por ser tan próximo, tan familiar permanece inadvertido, por decirlo con Foucault (2013e: 788), es ampliar nuestro campo perceptivo, esforzarnos por cultivar una sensibilidad susceptible de verse interpelada por las vidas y experiencias de quienes se encuentran en las zonas menos favorecidas del orden social.

En cierto sentido, la reflexividad que Harding reclama trae aparejada una demanda democrática de inclusión, pues las perspectivas menos privilegiadas devienen necesarias en la producción de conocimiento objetivo. Estos procesos de fricción epistémica, tal y como los denomina Medina (2103), constituyen un mecanismo de aprendizaje ético, político y epistémico por cuanto propician el desvelamiento de las limitaciones de las verdades sobre las que construimos nuestras vidas, de los criterios que sustentan nuestros juicios, poniendo de manifiesto, en último término, la interdependencia epistémica de los sujetos. Gaile Pohlhaus, Jr. (2012) ha explicado la dimensión social del conocimiento relacionando el carácter socialmente situado del sujeto y la interdependencia existente entre los sujetos

dado que los recursos epistémicos de los que aquellos se valen para dotar de sentido a sus experiencias de la realidad son de naturaleza colectiva¹⁸⁰. En una sociedad socialmente estratificada, el lugar que en ella ocupa un determinado sujeto puede proporcionarle un lugar de privilegio o, al contrario, relegarle a un rol subalterno respecto a la producción y circulación de los recursos epistémicos disponibles para comunicar su experiencia del mundo, lo cual provoca la existencia de experiencias socialmente *más transparentes* que otras. Cuanto más democrática sea una comunidad, cuanto mayor sensibilidad sea capaz de desarrollar hacia las luchas por dar sentido a realidades socialmente opacas, más altas serán las posibilidades epistémicas a su alcance:

Using epistemic resources to make good sense of the experienced world and using the experienced world to develop better epistemic resources are both things we do in order to know well. Where there is no tension between our epistemic resources and the experienced world, we simply use the language, concepts, and methods of evaluation that we have in the past. However, when there is a tension between the world of experience and the resources that we use to make sense of our experiences, for example when the proper language for describing an experience appears to be missing, or when our current concepts fail to track recurring patterns, we recalibrate our epistemic resources and/or create new ones until the tension between our resources and the experienced world is alleviated. The process can result in new possibilities for knowing, providing new tools for organizing and making sense of experience (Pohlhaus, 2012: 719).

La objetividad robusta que Harding elabora se asienta sobre una doble premisa: por un lado, el reconocimiento de la naturaleza *perspectivista* del conocimiento y, junto a ello, la necesidad de priorizar los puntos de vista de los socialmente desaventajados frente a los de quienes ocupan una posición de privilegio. De este modo, el conocimiento resultante será menos sesgado, menos parcial y, por ende, más objetivo (Grasswick, 2016). La prioridad otorgada a los puntos de vista subalternos, sin embargo, no obedece a que se los considere, en sí mismos, más valiosos o precisos que los hegemónicos, sencillamente resulta necesaria su inclusión a fin de *robustecer* la objetividad del conocimiento resultante. Las concepciones pluralistas de la objetividad, como la expuesta por Harding, son congruentes con el concepto de verdad articulado desde el pragmatismo. Afirmar el carácter dinámico de la misma significa afirmar que la(s) verdad(es) se nutre(n) de su interacción con el entorno.

¹⁸⁰ “Epistemic resources such as language, concepts, and criteria are the kinds of things that stand outside or beyond any one individual” (Pohlhaus, 2012: 718).

Cuando la(s) inmunizamos frente a la crítica, cuando la(s) privamos de ser desafiada(s) ante circunstancias novedosas, en contextos diversos, cuando, en último término, la(s) desconectamos de la realidad concreta acaba(n) languideciendo y, con ella(s) las vidas epistémicas de quienes a la(s) misma(s) se aferran. Dentro del marco relacional propuesto por el pragmatismo, cualquier exclusión, sea producto de una acción deliberada o efecto de una sensibilidad colectiva deficiente, no daña exclusivamente a quien la padece sino que la comunidad en su conjunto acaba viéndose afectada. De esta manera queda lastrado el crecimiento epistémico de la colectividad en la medida en que se inhiben los episodios de *fricción* que dinamizan la transformación y enriquecimiento de creencias, ideas y juicios, bloqueando de este modo los procesos autocorrectivos. Por tanto, la inclusión es un imperativo, sin demérito de razones de otra índole, epistémico:

A pragmatist rejection of the view from nowhere is radical because it is complete. Pragmatist reasons for valuing the perspectives of marginalized do not concern whether they can generate accurate representations of the world, but this is not to say that their perspectives aren't immensely epistemologically valuable. They are valuable because increased human flourishing depends upon their epistemic inclusion (Sullivan , 2017: 210).

Uno de los puntos de encuentro entre los enfoques del punto de vista y los planteamientos pragmatistas es la crítica al sujeto de conocimiento clásico, al que se suponía universal, neutral e incorpóreo. La localización espacio-temporal de todo sujeto epistémico, la relevancia de su trayectoria biográfica, de su posicionamiento social, de su herencia cultural, de sus hábitos e intereses epistémicos, impugna la idea del sujeto descontextualizado postulada por la epistemología clásica, un sujeto del que se desconocían sus condiciones materiales de existencia, sus circunstancias socio-políticas, por considerarlas epistemológicamente irrelevantes o, peor, contaminantes (Tuana, 2017: 126). Todo acto de conocimiento, para las epistemologías de corte positivista-empirista hegemónicas en la tradición filosófica angloestadounidense, es realizado por un sujeto aislado, anónimo y autosuficiente¹⁸¹

¹⁸¹ Sandra Harding (1993: 63) señala cuatro rasgos distintivos que las epistemologías empiristas atribuyen al sujeto de conocimiento. Dicho sujeto es cultural e históricamente indeterminado porque el conocimiento es, por definición, universal. En este sentido, el sujeto del conocimiento científico es cualitativamente distinto a los objetos sobre los que versa dicho conocimiento pues estos sí se encuentran determinados espacio-temporalmente. Aunque el sujeto es una entidad transhistórica, el conocimiento es inicialmente producido por individuos o grupos pero no por sociedades o comunidades pertenecientes a cierta clase, género o raza.

coherente con un atomismo epistemológico para el que todo conocimiento empieza y acaba en dicho sujeto. Por este motivo, el análisis epistemológico tradicional se centra en aquellos tipos de conocimiento alcanzables aisladamente, como los enunciados observacionales, pero deja de lado formas más complejas que requieren un minucioso examen de las interacciones sociales que las hacen posible (Grasswick, 2016): “*Exemplary knowledge claims were commonly uttered ‘outwards’, into an empty or universally presupposed space: thus neither deliberatively nor interactively*” (Code, 2017: 92). Sin embargo, este intento por desacoplar la epistemología de cualquier dimensión política o ética en nombre de la objetividad, a menudo no es sino un modo de eclipsar las relaciones entre el saber y el poder que veladamente operan en los entornos sociales. La despolitización de nuestras prácticas epistémicas esconde, paradójicamente, una profunda politización de las mismas en la medida en que el sujeto universal, el observador neutral, sobre el que pivota la epistemología moderna es una construcción resultante de reducir, subordinar y homogeneizar la pluralidad de perspectivas epistémicas. Aunque el sujeto permanece sin nombrar, indeterminado, pues su lugar puede, en principio, ocuparlo *cualquiera*, en realidad responde a unas coordenadas sociales, culturales, económicas, étnicas y de género concretas: “*Adult (but not old), male, white, educated, and sufficiently affluent to have cups, tables, and other ‘standards’ material accoutrements of ‘every life’ in the social-economic circumstances that formed the presumed backdrop of his being, knowing, and doing*” (Code, 2017: 92). Gran parte del pensamiento feminista, la(s) filosofía(s) de la raza o las reflexiones en torno a la colonialidad del saber¹⁸² han contribuido de modo crucial a poner de manifiesto las relaciones de poder que a menudo subyacen bajo los ideales de objetividad, universalidad y neutralidad.

El cuestionamiento del sujeto epistémico y, con él, el reconocimiento de la compleja vinculación que entre epistemología y política se despliega en todo acto cognitivo impone una

Por último, el sujeto es homogéneo y unitario por lo que el conocimiento debe ser consistente y coherente. Si se admitiera la posibilidad de que aquel fuera múltiple y heterogéneo, cabría pensar que el conocimiento producido por sujetos de tal índole podría ser múltiple y contradictorio y, en consecuencia, incoherente e inconsistente.

¹⁸² Respecto a las dos primeras, José Medina (2013) traza un mapa preciso de la cuestión; en cuanto a la última, resulta interesante la aproximación ofrecida por Alcoff (2017).

aproximación no reduccionista. La salida que nos ofrece Rorty, quien en cierto modo adoptaría una suerte de platonismo invertido, sin cuestionar en el fondo el marco dicotómico de la cuestión propuesto por el ateniense¹⁸³, está lejos de ser la única opción posible. No hay razón para prescindir de la epistemología si pretendemos salvaguardar la democracia. Se trataría, al contrario, de pensar sus relaciones de modo simultáneo, sin subordinar una a la otra. Del mismo modo que la objetividad debe tener en cuenta la(s) subjetividad(es), en palabras de Lorraine Code, la reflexión epistemológica no puede transcurrir eludiendo los aspectos éticos y políticos implicados en cualquier práctica o proceso cognitivos. El modo de relacionarnos epistémicamente con los otros no es independiente de nuestras ideas acerca de cómo debe organizarse políticamente la sociedad de la que formamos parte ni de las exigencias éticas que nos demandamos como miembros de la misma: “*When it comes to communicative interactions and complex practices that require mutual understanding, the epistemic, the ethical, and the political are inextricably intertwined dimensions of normativity*” (Medina, 2013: 85). De acuerdo con lo expuesto, objetividad y justicia se encuentran inextricablemente entrelazadas (Medina, 2011: 64) y, bajo este prisma, verdad y democracia no solo dejan de ser antagónicas sino que se reclaman mutuamente¹⁸⁴. El enfoque pluralista de la objetividad devenido tras la crítica al sujeto epistémico descarnado, esto es, tras el cuestionamiento de la concepción del conocimiento como *visión desde ninguna parte*, impone un espacio democrático. La objetividad es un logro, si bien frágil, tentativo y revisable, de la interacción crítica entre puntos de vista heterogéneos que no se encuentran previamente jerarquizados e intervienen en el seno de un régimen igualitario.

Helen Longino (Grasswick, 2016), desde parámetros feministas, ha desarrollado una perspectiva pluralista de la objetividad dentro de la filosofía de la ciencia en la que la diversidad, lejos de suponer un obstáculo para el conocimiento objetivo, constituye un principio galvanizador:

¹⁸³ Para un análisis del posicionamiento epistemológico de Rorty y de las dificultades que el mismo entraña, véase Moya (2002).

¹⁸⁴ Esta íntima conexión entre una y otra, no exenta empero de tensión, fue señalada también por Foucault en su análisis de la *parresía* política.

Scientific knowledge, [...], is an outcome of the critical dialogue in which individuals and groups holding different points of view engage with each other. It is constructed not by individuals but by an interactive dialogic community. A community's practice of inquiry is productive of knowledge to the extent that it facilitates transformative criticism. The constitution of the scientific community is crucial to this end as are the interrelations among its members. Community level criteria can, therefore, be invoked to discriminate among the products of scientific communities, even though context-independent standards of justification are not attainable (Longino, 1993: 112).

El carácter colectivo del conocimiento hace que cuestiones relacionadas con el tipo de relaciones que los integrantes de la comunidad mantienen entre sí o con los censos formales e informales que sancionan el acceso a la misma cobren capital importancia no solo desde un punto de vista socio-político sino también epistémico. Si la verdad, desde el pragmatismo, es concebida como aquella creencia que se muestra resistente a la crítica, en congruencia con el compromiso pragmatista con el falibilismo y el antifundacionalismo, toda exclusión en el proceso de producción cognitiva, toda inmunización frente a la crítica resulta objetable por motivos epistémicos a la par que políticos.

III. 4. AGREGACIÓN Y DELIBERACIÓN EN LA DEMOCRACIA EPISTÉMICA

En relación directa con lo expuesto hasta el momento, el trabajo de Hélène Landemore (2012a, 2013) merece consideración por cuanto intenta una justificación de la democracia que, sin demérito de aquellas otras articuladas sobre aspectos exclusivamente procedimentales o sobre principios fundamentales tales como la libertad, la igualdad y la justicia, incide en la dimensión epistémica de la misma (Landemore, 2017: 289-290). Elizabeth Anderson ha afirmado, en sintonía con la postura defendida por Estlund a la que nos referimos con anterioridad, que el éxito de todo proceso de toma de decisiones democrático responde a un criterio que en parte es interno y en parte externo al proceso en sí. Interno porque la legitimidad de la decisión depende de la ecuanimidad procedimental. Sin embargo, no toda decisión legítima asegura *per se* su éxito, que es siempre *ex post facto* (Anderson, 2006: 10). Sebastián Linares (2017a; 2017b) también insiste en el carácter híbrido que debe adoptar la justificación de la democracia:

Las concepciones democráticas puramente procedimentalistas (ancladas en la igualdad de trato y la libertad de elección) y las puramente epistémicas, proveen una justificación insuficiente. No es posible justificar la democracia sin una dimensión epistémica, pero tampoco es posible fundar la democracia sólo en la dimensión epistémica. Una concepción plausible de democracia necesariamente tiene que ser mixta o plural (Linares, 2017b: 46).

De acuerdo con Landemore, quien retoma el planteamiento aristotélico relativo a la sabiduría de la multitud, las instituciones democráticas –entre las que destaca la deliberación incluyente, la regla de la mayoría y el sufragio universal– desarrollan, aprovechando los recursos cognitivos de cada uno de los miembros que forman el cuerpo político, una suerte de “razón democrática” que constituiría el fundamento político y epistémico de las decisiones colectivas. Justamente en el principio de inclusión inherente al ideal democrático reside la ventaja epistémica de la democracia respecto a cualquier otra modalidad más restrictiva respecto a la participación en el proceso de toma de decisiones (Landemore, 2012a: 1). Por “razón democrática” entiende Landemore “*a certain kind of emergent phenomenon by which a people turns out to be smarter or wiser than individuals within it*” (Landemore,

2012a: 2). La noción de “razón democrática” alude a la idea de una inteligencia colectiva que no sería reductible a la mera función de inteligencias individuales, sino que se referiría más bien a algo dependiente de propiedades que no pueden ser atribuidas a los individuos autónomos sino únicamente al grupo en tanto agente.

Si repasamos la literatura disponible sobre democracia epistémica podemos constatar que su defensa tradicionalmente ha sido acometida desde dos posiciones, por lo general, diferenciadas. Ambas coinciden en atribuir a los regímenes democráticos unas determinadas propiedades epistémicas que los hace superiores a aquellos no-democráticos pero, sin embargo, difieren cuando se disponen a explicar cómo las aportaciones individuales se concretan en o son capaces de producir una decisión colectiva. Landemore (2013: 53) distingue entre *the talkers* y *the counters*¹⁸⁵. Los primeros sostienen que es a través de la deliberación –entendida como un proceso de intercambio de información y razones entre los sujetos individuales del colectivo encargado de decidir, proceso que materializaría los valores de igualdad y reciprocidad que asociamos a toda idea de democracia– como los diferentes sujetos logran alumbrar la mejor solución disponible al problema planteado. Dentro de esta línea quedan encuadrados autores como Jürgen Habermas, Josuah Cohen o, más recientemente, David Estlund. Los segundos, en cambio, no creen necesaria la comunicación entre los sujetos, cada uno de los cuales se mantiene informativamente independiente, antes de que la decisión sea adoptada, pues esta se obtiene mediante la agregación de los votos o preferencias de cada uno de ellos. Hay quienes ven en el aislamiento comunicativo una garantía para prevenir procesos de “cascada informativa” –cuando la decisión individual se realiza en base a decisiones previas de otros agentes aunque ello suponga la marginación de información propia por ser contradictoria respecto a la acción de sus predecesores– o de “polarización” –cuando las opiniones previas tienden a reafirmarse, a extremarse incluso, cuando son compartidas por sujetos con una manera de pensar afín. La delibera-

¹⁸⁵ Esta diferencia a la que nos referimos se ha puesto de manifiesto en la distinta manera de interpretar el símil del banquete expuesto por Aristóteles. Si algunos, como el propio Waldron (1995: 569-570), piensan que el proceso deliberativo es central para explicar el fenómeno de la inteligencia colectiva, y que esta es la interpretación más próxima a al planteamiento aristotélico, otros, en cambio, defienden que nada hace pensar que el estagirita correlacione “sabiduría de la multitud” y deliberación. Manin (2005: 17) afirma que Aristóteles no llega a emplear, en el pasaje citado, el término “deliberación” (*sumbouleuein*) y, por tanto, tras la “sabiduría de la multitud” operaría un mecanismo agregativo antes que deliberativo.

ción, en este caso, comportaría un rasgo inherentemente anti-epistémico (Ober, 2013: 108). Urfalino insiste en la doble deriva que ha seguido la investigación acerca de la decisión colectiva:

Se ha temido que la necesidad de decidir con miras a la acción constriñera el despliegue de la deliberación y obligara a recurrir precipitadamente al voto mayoritario. Por ello, se permitió que se instalara una división del trabajo entre los economistas que se consagran a la decisión –desde el solo ángulo de la agregación de preferencias–, por un lado, y los filósofos y los politólogos que dirigen su atención solamente hacia la deliberación, por otro (Urfalino, 2013: 34).

Habría, por tanto, dos formas de abordar la justificación epistémica del régimen democrático, dos maneras de entender el modo como las instituciones democráticas articulan –o habrían de hacerlo– el conocimiento socialmente disperso para formular soluciones a problemas sociales. Ambas, veremos, en su forma pura, presentan inconvenientes.

III. 4. 1. LA DEMOCRACIA COMO AGREGACIÓN DE PREFERENCIAS

Una parte importante de los modelos agregativos de la democracia funcionan como aplicaciones al ámbito político del conocido Teorema del Jurado de Condorcet (CJT). En su formulación básica el CJT afirma que la probabilidad de alcanzar la respuesta correcta a un determinado problema se incrementa cuanto más numeroso es el grupo encargado de tomar la decisión. Es más probable que una decisión sea acertada cuando es adoptada por diez individuos que cuando decide uno solo, más cuando la toman cien antes que diez. La democracia, por tanto, sería epistémicamente superior a cualquier otro procedimiento alternativo *“porque es el sistema que permite la mayor participación posible en la toma de decisiones y porque la probabilidad de acierto de la mayoría es mucho mayor que la de la minoría”* (Martí, 2006: 188). Para que el CJT funcione es preciso cumplir ciertos requisitos: a) la decisión ha de consistir entre dos opciones fijadas previamente, es decir, debe tratarse de una elección binaria; b) cada uno de los individuos se pronuncia de manera independiente respecto a los otros; c) su voto debe ser sincero, no estratégico, esto es, se debe optar por él por creer que es la mejor solución, y no por las expectativas suscitadas en

términos de beneficios exclusivamente personales; y d) la probabilidad de dar con la respuesta correcta, a nivel individual, tiene que ser superior, aunque ligeramente, al 0,5, es decir, los votantes deben estar mínimamente informados y la probabilidad de que su voto corresponda a la respuesta correcta ha de situarse ligeramente por encima del mero azar (Anderson, 2006: 10-11; Landemore, 2013: 147-148; Martí, 2006: 186). Cuando proyectamos tales requisitos sobre contextos concretos nos vemos obligados a reconocer su alta exigencia¹⁸⁶. Respecto al primer condicionante, puede objetarse que las decisiones políticas no siempre consisten en una elección entre dos posibilidades. En no pocas ocasiones, son tres o más las opciones a las que se enfrenta el cuerpo electoral¹⁸⁷. Limitar toda elección política a una elección binaria simplifica una realidad cuya complejidad a menudo desborda la rigidez impuesta por un marco dicotómico. Además, el CJT da por sentado que los votantes deben pronunciarse sobre opciones determinadas exógenamente, pues su participación es *posterior* al establecimiento de la agenda política, a la articulación y jerarquización de los asuntos públicos relevantes. Los votantes se encuentran privados de la posibilidad de influir en la confección de las soluciones *posibles* a los problemas *dados*. Visto así, pensar la democracia desde las coordenadas teóricas impuestas por el CJT nos conduce a una concepción *minimalista* de la misma (Farrelly, 2012: 14). Tampoco el requisito de independencia parece fácil de cumplir, siendo quizás el punto más difícil de defender por aquellos modelos que emplean el CJT como credencial teórica para defender la dimensión epistémica de la democracia. Es poco plausible pensar que los votantes no accedan a algún tipo de información –a una y no a otra, desde luego no a toda–, que no intercambien pareceres y opiniones en contextos más o menos formales antes de depositar su voto. Es más, la existencia de una prensa libre, de un debate público y la consiguiente influencia mutua que los ciudadanos ejercen entre sí antes de decidir la orientación de su voto son rasgos

¹⁸⁶ Para una crítica de aquellas posiciones que parten del CJT en su defensa del valor epistémico de las leyes y políticas producidas democráticamente, Estlund (2011: 305-320).

¹⁸⁷ Landemore considera, no obstante, que dicha objeción no resulta insalvable en la medida en que cualquier votación sobre una opción múltiple es susceptible de ser redescrita en una secuencia de elecciones binarias. La elección entre tres candidatos A, B y C, puede reformularse enfrentando a A con B, y al vencedor resultante, en una elección posterior, con C; o bien oponiendo a A y C en primer término, y después, a B con el vencedor; o a B y C primero, de donde saldría el futuro rival de A. La reconducción de elecciones múltiples a una secuencia de elecciones binarias no está, sin embargo, exenta de problemas (Landemore, 2013: 149-150; Martí, 2006: 189-190).

constitutivos, y no accidentales, de las democracias existentes (Anderson, 2006: 11). En sentido estricto, el CJT hace incompatibles entre sí dos aspectos sin los que resulta difícil imaginar un sistema político democrático: voto y debate. Elizabeth Anderson (2006: 11-12) nos sugiere dos argumentos adicionales que ponen de manifiesto las limitaciones que acarrea cualquier defensa del potencial epistémico de la democracia que adopte como marco de referencia el CJT. En primer lugar, el teorema no hace mención alguna a la diversidad de los votantes, su validez no se ve comprometida por la homogeneidad epistémica de los mismos. Sin embargo, la democracia, de acuerdo con la idea de inclusión que le es consustancial, aspira a capitalizar epistémicamente la diversidad del cuerpo ciudadano. La mayor parte de los problemas a los que se enfrentan los regímenes democráticos suelen caracterizarse por su complejidad. Quiere decirse que tales problemas afectan de manera asimétrica al conjunto de la población por razones geográficas, sociales, educativas, de género, raza, edad, etc. De igual modo, la información relativa al modo como cada uno se ve afectado se encuentra asimétricamente distribuida. La acción democrática consiste, a fin de cuentas, en la articulación, a partir de esa información social y desigualmente dispersa, de respuestas a problemas que pueden adoptar matices distintos en función del contexto: *“we therefore need a model of democracy in which its epistemic success is a product of its ability to take advantage of the epistemic diversity of individuals”* (Anderson, 2006: 11). Junto a la cuestión de la diversidad, puede señalarse otro elemento que, desde este enfoque, permanece velado. Se trata del *dinamismo* democrático, de su carácter diacrónico, esto es, del hecho de que la democracia procede autocorrigiéndose, aprendiendo de sus desatinos o falta de precisión. La democracia asume su falibilidad e instituye mecanismos por medio de los cuales activar respuestas ante la detección de indicios que apuntan el error. Las elecciones periódicas pueden ser consideradas uno de estos mecanismos, pues permiten al electorado retirar su confianza a un gobernante o partido político cuando considera mayoritariamente que estos no han ofrecido respuestas satisfactorias a los problemas que les afectan. Sin embargo, los modelos basados en el CJT no parecen tener necesidad de dispositivos de este tipo, dando por supuesta, implícitamente, la infalibilidad de las decisiones mayoritarias. El mérito epistémico de la democracia no reside en la imposibilidad de elegir un

curso de acción erróneo, sino en, sabiéndose falible, capitalizar pedagógicamente los errores que puedan cometerse:

Whether the laws succeed in solving the public problems they were designed to solve is a function of their consequences, not of their *ex ante* popularity. Often, majorities converge on an inefficient solution because they fail to anticipate certain consequences of the policies they adopt (Anderson, 2006: 12).

Tampoco parece que el requisito de la competencia epistémica individual, según el cual, para que el CJT sea plausible, la probabilidad de que cada individuo dé con la respuesta correcta debe superar el 50 por 100, sea fácil de justificar, contrariamente “*constituye más un acto de fe que otra cosa*” (Pérez Zafrilla, 2017: 50).

Encuadrados dentro de lo que genéricamente denominamos enfoques agregativos cabe destacar otros modelos que, en su intento por resaltar la impronta epistémica de la democracia, intentan corregir algunas de las carencias detectadas en aquellos basados en el CJT. Amparados en el trabajo del científico social y profesor de la Universidad de Michigan, Scott E. Page, se han desarrollado modelos basados en la diversidad cognitiva. De acuerdo con estos, el fenómeno de la inteligencia colectiva no depende tanto de la amplitud del colectivo, como ocurre con el CJT o con el “milagro de la agregación”¹⁸⁸, cuanto de la diversidad cognitiva de los miembros que lo componen, con independencia de su tamaño. ¿A qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de diversidad cognitiva? Básicamente, a la existencia de diferentes modos de ver e interpretar el mundo, así como a la pluralidad en

¹⁸⁸ El “milagro de la agregación” es otro modelo propuesto para demostrar las propiedades epistémicas de la democracia como mecanismo para la toma de decisiones. En esencia, se refiere al fenómeno estadístico por el cual un reducido grupo de individuos informados sería suficiente para guiar al resto, desinformado, hacia la decisión correcta. Los errores, en un grupo lo suficientemente amplio, al estar aleatoriamente distribuidos, tienden a compensarse, mientras que la información acertada, al apuntar toda ella hacia una misma dirección, acaba por sobresalir. En el origen de este principio se suele situar un conocido experimento llevado a cabo por el científico Francis Galton en 1906. Durante su visita a una feria rural se topó con un concurso consistente en el cálculo a ojo del peso de un buey una vez sacrificado y troceado. Cada participante debía especificar su estimación acerca del peso de la res, de modo que quienes más se aproximaran serían premiados. Galton nos dice que el concurso concitó a un público heterogéneo, desde granjeros, carniceros o agricultores hasta otros individuos sin relación alguna con el trabajo de ganadero. Galton pidió los boletos (un total de 787) y entre otros cálculos sacó la media aritmética para descubrir, con sorpresa, que el dato (1.197 libras) se aproximaba extraordinariamente al peso real (1.198 libras). La sabiduría colectiva, que incluía al público experto tanto como al profano, era capaz de alcanzar inesperadas dosis de precisión (Surowiecki, 2005: 11-13). Para un análisis más detallado, véase Landemore (2013: 156-160), quien distingue entre una versión elitista, democrática y distribuida del modelo.

los modos de aplicar modelos predictivos dentro de él¹⁸⁹ (Landemore, 2012: 3). No obstante, la diversidad cognitiva, en el sentido propuesto por Page, no consiste específicamente en la diversidad de opiniones o valores que puedan tener o defender los miembros de una colectividad como tampoco en el diferente perfil socioeconómico que puedan presentar, es decir, no se refiere tanto al resultado final cuanto al proceso, a los mecanismos internos o psicológicos por medio de los cuales se generan aquellos. La tesis de la diversidad cognitiva como factor determinante para la emergencia de fenómenos de inteligencia colectiva se sustenta teóricamente sobre dos teoremas que resaltan el valor epistémico de la pluralidad. El primero de ellos –*The Diversity Prediction Theorem*– afirma que cuando un grupo realiza predicciones, las diferencias cognitivas entre sus miembros resultan ser un factor tan importante como la habilidad para predecir que cada uno de ellos posea individualmente – cuando entre los miembros del grupo cabe la deliberación, como veremos más adelante, la diversidad llega a cobrar incluso más importancia que la habilidad individual, diferencia que recoge el *Diversity Trumps Ability Theorem*. Así, aunque parezca contraintuitivo, un grupo compuesto por individuos moderadamente competentes pero diverso puede predecir tan correctamente o incluso mejor que otro formado por individuos más cualificados pero epistémicamente homogéneo. El segundo –*The Crowd Beats the Average Law*– establece que la precisión con la que el grupo predice no puede ser peor que el promedio de la precisión de sus miembros¹⁹⁰. Adicionalmente, aquella aumenta a medida que se incrementa la diversidad grupal. Page lo resume de un modo más accesible: “*We might replace the Diversity Prediction Theorem with “the wisdom of a crowd is equal parts ability and diversity” and the Crowd Beats the Average Law with “the crowd predicts better than the people in it”*” (Page, 2007: 209). Landemore (2012b: 271) señala dos motivos por los que los modelos que toman en consideración la diversidad cognitiva superan a aquellos que no la tienen en cuenta a la hora de explicar el fenómeno de la inteligencia colectiva. En primer lugar, ya lo hemos mencionado, los rasgos epistémicos de la regla de la mayoría –

¹⁸⁹ “More technically, cognitive diversity denotes a diversity of perspectives (the way of representing situations and problems), diversity of interpretations (the way of categorizing or partitioning perspectives), diversity of heuristics (the way of generating solutions to problems), and diversity of predictive models (the way of inferring cause and effect)” (Landemore, 2012a: 3).

¹⁹⁰ Para acceder a un catálogo de ejemplos diverso e ilustrativo, así como para profundizar en las implicaciones de tales modelos véase Page (2007: 197-235).

recordemos que tratamos con enfoques agregativos— no precisan de grupos multitudinarios para manifestarse, incluso aplicada en ámbitos más reducidos resulta epistémicamente fiable. No es necesario una infinidad de votantes, como ocurría con el CJT, para garantizar un grado de precisión próximo al cien por cien pues la diversidad cognitiva, factor clave para determinar la precisión predictiva del grupo, entra en juego cuando hay más de una persona. En segundo lugar, logran superar la restricción de la independencia que alejaba al modelo, tal como fue destacado al tratar el CJT, de la realidad cotidiana de la democracia. Según Landemore, la exigencia de independencia, en la propuesta de Page, es internalizada, de modo que aquella no se aplica a los juicios actuales de la gente sino al proceso cognitivo que ha dado lugar a los mismos. Por tanto, los votantes serían libres de compartir información, opiniones e incluso conclusiones, mientras permanezcan independientes en lo que se refiere a los procesos cognitivos por los que tratan la información y generan las conclusiones que comparten¹⁹¹.

III. 4. 2. LA DELIBERACIÓN DEMOCRÁTICA

Pensar, en todo caso, que la regla de la mayoría es el único mecanismo democrático disponible para la toma colectiva de decisiones, donde la participación del ciudadano se limita única y exclusivamente a ejercer su derecho a voto de forma periódica, parece constreñir sustancialmente la idea misma de democracia¹⁹², más allá de los costes epistémicos que

¹⁹¹ Para una crítica de la concepción epistémica de la democracia desarrollada por Landemore véase Brennan (2014), para quien, tanto los modelos basados en el CJT, en el “Milagro de la Agregación” o en los teoremas de Page, pese a su consistencia teórica, no resisten la crítica empírica. Los requisitos exigidos para garantizar la validez de cada uno de ellos son difícilmente satisfechos en los regímenes democráticos realmente existentes, con lo que, según Brennan, Landemore no consigue probar la superioridad epistémica de la democracia sobre formas de gobierno alternativas, en especial sobre aquellas de corte epistocrático.

¹⁹² Pese a reconocer el mérito y la pertinencia de los enfoques surgidos al abrigo de esta teoría de la decisión colectiva, Urfalino matiza su alcance: “Por un lado, ésta [teoría de la decisión colectiva] privilegia la exigencia de formalización, de modo que la cima de la performance académica es el descubrimiento de un teorema. Por otro lado, el uso de las matemáticas tiene por base la utilización exclusiva del modelo del voto, y toda situación de decisión colectiva puede comprenderse a partir de tres ingredientes: opciones en competencia, participantes caracterizados por sus preferencias —es decir, por sus maneras de jerarquizar estas opciones—, y una regla de agregación que permite determinar la opción a adoptar a partir del conjunto de estas preferencias. En mi opinión, el poder generalizante de la formalización matemática que ha privilegiado estrictamente

ello acarrea¹⁹³. Si reducimos la democracia a la agregación de las preferencias de los ciudadanos, el debate desaparece —o al menos su relevancia queda enormemente disminuida— del espacio democrático, lo cual significa despojar a la democracia de un elemento constitutivo desde su origen histórico¹⁹⁴.

Dentro de la teoría sobre la democracia, el desarrollo de los enfoques deliberativos surge con el propósito de reivindicar el papel desempeñado por el intercambio de la palabra en la toma colectiva de decisiones. Independientemente de las diferencias que puedan trazarse, todos convienen en resaltar la importancia que, para la democracia, adquiere el discurso. Las primeras propuestas deliberativas aparecieron a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa del siglo pasado como reacción al paradigma agregativo que en ese momento era hegemónico en el campo del pensamiento político, y para el que la legitimidad emanaba de la adecuada agregación de los votos emitidos por el cuerpo electoral en elecciones libres y periódicas. La distancia entre unos y otros reside en que los modelos deliberativos asumen que la idea de que “*la democracia gira en torno de la transformación y no en torno de la mera acumulación de ideas*” (Elster, 2001b: 13). Frente a una concepción centrada en la noción de preferencia individual como algo dado, cuya operatividad es independiente de la consideración de las razones, motivos, deseos o mecanismos psicológicos que la han originado (Urfalino, 2013: 127), la vertiente deliberativa de la democracia

esta teoría se paga caro: su precio es la relación del vínculo con la realidad social de las decisiones colectivas” (Urfalino, 2013: 33).

¹⁹³ La ventaja epistémica de incorporar la deliberación al proceso colectivo de toma de decisiones viene determinada por la presencia de un mecanismo ausente en los modelos agregativos puros: la crítica que los decisores se ejercen mutuamente (Manin, 2005: 18). Los episodios de fricción epistémica incrementan las posibilidades de alcanzar soluciones conjuntas a problemas comunes (Medina, 2013: 7). Adicionalmente, puede objetarse que resaltar los méritos epistémicos de la deliberación nada nos dice acerca de esos mismos méritos respecto a la democracia. Landemore (2012a: 3; 2013: 97-104), amparándose de nuevo en el trabajo de Scott Page, vehicula ambas cuestiones: de acuerdo con el *Diversity Trumps Ability Theorem*, en entornos deliberativos, la diversidad cognitiva del grupo es un factor más determinante para la resolución de los problemas a los que se enfrenta que la inteligencia individual de los miembros que componen el colectivo. La democracia, por una parte, insistiría en la diversidad mientras la deliberación garantizaría la interacción. Desde un punto de vista epistémico, la convergencia de las dos dimensiones (democrática y deliberativa) aventajaría a cualquier otro procedimiento que prescindiera o restringiera el alcance de alguna de ellas: desde las concepciones que limitan la participación política, de modo exclusivo, a la práctica del voto hasta aquellas que propugnan un elitismo deliberativo como garantía de corrección (epistocracia).

¹⁹⁴ Como afirma Ober (2008b: 3), el sentido original de la idea de democracia estaba asociado antes al poder como “capacidad de hacer” que a un mecanismo de decisión por mayoría. Este último sentido, que a la postre ha devenido hegemónico en nuestra tradición política, pues así se conciben las democracias modernas, fue introducido interesadamente por los enemigos de la democracia para denunciar su carácter tiránico.

insiste en el proceso por medio del cual las opiniones de los participantes se forman, se modifican, se alteran, en un ejercicio de mutua influencia: “*Lo que emerge como más innovador en la definición de la democracia deliberativa es la importancia concedida a la transformación de las preferencias en el transcurso de un proceso discursivo orientado a la definición del bien público*” (Della Porta, 2017: 75). A pesar del fuerte arraigo que el modelo de la agregación ha alcanzado en lo que cotidianamente entendemos por decisión colectiva, causado fundamentalmente por nuestra familiaridad con los procedimientos de voto (Urfalino, 2013: 125), la práctica deliberativa es tan antigua como la propia democracia¹⁹⁵ (Elster, 2001b: 13).

Aristóteles, en la *Retórica*, nos dice: “*deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente*” (1357a). La deliberación, bien individual bien colectiva, implica la consideración de las razones a favor y en contra de un *posible* curso de acción. En la medida en que pensemos que, ante un determinado problema, cabe más de un modo de resolverlo, es preciso ponderar los argumentos disponibles, tanto favorables como contrarios, antes de decidir qué hacer. Según Manin (2005: 16), dos son los rasgos distintivos del particular modo de razonar que denominamos deliberación. En primer lugar, el hecho de que esta tiene lugar cuando el camino se bifurca, cuando nos encontramos ante la tesitura de elegir entre, al menos, dos cursos de acción alternativos. El segundo rasgo se refiere a su dimensión ponderativa, esto es, a que la deliberación implica sopesar las razones que pueden inducirnos a actuar de un cierto modo o, al contrario, desistir de hacerlo de esa manera. Para la democracia ateniense, aunque siempre tuvo presente que, sin la oportuna movilización, el espacio político podía acabar monopolizado por el demagogo, fue algo obvio que la deliberación constituía un ingrediente irrenunciable para su funcionamiento: cuando debía tomarse una decisión, la discusión entre al menos una parte de los miembros de la asamblea era algo que, se pensaba, facilitaba su esclarecimiento. Aunque la decisión no fuera determinada directamente por la deliberación, pues esto

¹⁹⁵ El discurso fúnebre pronunciado por Pericles recogido por Tucídides deja patente que la democracia ateniense era inimaginable sin el intercambio de palabras previo al emprendimiento de una acción colectiva.

bien podría realizarse a través de un procedimiento de votación, las opciones entre las que cabía elegir eran, parcialmente, ideadas, matizadas, comparadas y escrutadas por medio de la toma de palabra concedida a distintos oradores, quienes presentaban objeciones a ciertas propuestas y razones a favor de otras. En cualquier caso, la decisión debía pasar previamente por el filtro del debate con objeto de examinar la idoneidad de las alternativas en liza (Urfalino, 2013: 39-40). El ejercicio de confrontación entre distintas opciones –creadas y recreadas en el mismo proceso– desplegado en la deliberación revela, asimismo, su valor epistémico. El análisis razonado acerca de las ventajas e inconvenientes, del lado luminoso tanto como del sombrío, de cada una de ellas, no aisladamente, sino calibrando comparativamente sus méritos y deméritos, nos induce a pensar que la decisión, cuando es permeada por tal proceso, resulta robustecida epistémicamente¹⁹⁶. Desde la perspectiva de muchos deliberativistas, la inteligencia colectiva solo puede emerger a través de un proceso deliberativo: *“True collective intelligence is much more than a mere aggregation of opinions or even judgments, as the proponents of aggregative or economic views of democracy may presuppose. It requires a collective process of mutual enlightenment and argumentation”* (Alsina y Martí, 2018: 339). A este respecto, se ha visto en la deliberación un remedio a problemas relacionados con la racionalidad limitada (Blondiaux y Sintomer, 2004: 104): el intercambio de posiciones no solo hace aflorar información nueva sino, lo que es igualmente importante, puede a su vez activar dinámicas de imaginación creativa capaces de alumbrar nuevas posibilidades sociales, tal y como subrayó Castoriadis (Baiocchi y Ganuza, 2017: 138-139). Por otro lado, la deliberación, nos dice Jon Elster, puede ser concebida como una suerte de “publicidad negativa”. Aunque los distintos interlocutores pueden no estar interesados en descubrir las consecuencias menos favorables de las posiciones que

¹⁹⁶ José Luis Martí señala cuatro razones por las que la deliberación aventaja epistémicamente a otros procedimientos de decisión alternativos como la negociación o el voto. En primer lugar, el proceso deliberativo favorece el incremento de información disponible (circunstancias e intereses que no habían sido considerados, nuevas alternativas sobre las que no nos habíamos apercibido, consecuencias, negativas o positivas, de las alternativas escrutadas) y proporciona, de este modo, nuevos recursos epistémicos a quienes han de decidir. Igualmente, permite la detección de errores fácticos y lógicos. La exposición pública hace que los razonamientos y argumentos sean sometidos a un escrutinio plural y exhaustivo. En tercer lugar destaca el control que el proceso deliberativo ejerce sobre las distorsiones emocionales o irracionales que pueden llegar a desvirtuar el debate. Y, por último, la deliberación democrática dificulta la manipulación de la información, de la agenda y de las preferencias políticas. Ante los innegables intentos de difundir información estratégica o interesada, el escrutinio público, libre y plural de la misma deviene el mecanismo más eficaz para su detección y denuncia (Martí, 2006: 194-199).

defienden, sí se encuentran, en cambio, altamente motivados para señalarlas cuando se trata de sus oponentes, de modo que “*en la disputa subsiguiente, la verdad surgirá como el conjunto de proposiciones que no han sido objetadas con éxito*” (Elster, 2001b: 27). Además, la deliberación permite contener –aunque no completamente pero sí de modo más eficaz que otros procesos alternativos como el voto o la negociación– el comportamiento estratégico de los individuos. Es lo que Elster ha llamado “la fuerza civilizadora de la hipocresía” (Elster, 2001b: 26). Quienes toman parte en un proceso deliberativo han de esforzarse por pulir sus argumentos evitando sesgos parciales o egoístas que pudieran desacreditarlos ante sus interlocutores o ante la audiencia. La necesidad de modificar las preferencias, de adecuarlas para su pública exposición según el principio de imparcialidad, aunque motivada por un afán estratégico (es más probable persuadir arguyendo en función del interés general que del autointerés), redundará en beneficio de la calidad del debate (Martí, 2006: 53-57; 196-197). Siguiendo a Pérez Zafrilla, podemos señalar cinco argumentos principales que cabe esgrimir para enfatizar el valor epistémico de la deliberación:

- a) La deliberación incrementa el conocimiento disponible: potencia el intercambio de información sobre los intereses y necesidades de los afectados por las decisiones, por lo que aumenta el conocimiento disponible para la toma de decisiones.
- b) La deliberación permite la expresión de los intereses y preferencias de los individuos. Esto puede ayudar a transformar esas preferencias en otras más receptivas al bien común al conocer los intereses y preferencias de los otros.
- c) Permite la detección de errores de información que tienen los individuos sobre el mundo y sobre sus propias preferencias.
- d) Será el proceso deliberativo, mediante la criba de las razones aceptables, el que permita a los ciudadanos vencer los prejuicios que les llevan a favorecer sus propias concepciones e infravalorar la visión de los otros. Ayuda a eliminar las facciones y grupos de interés, generando una base de decisión más imparcial.
- e) Finalmente, la deliberación dificulta la manipulación de la información. Cuanto mayor intercambio de información exista, mayor será el conocimiento disponible de la realidad por parte de los participantes, por lo que será más difícil manipular a las partes (Pérez Zafrilla, 2017: 43).

Landemore, por su parte, conecta estos argumentos con la influencia ejercida por la *diversidad cognitiva*¹⁹⁷ en la generación de procesos de inteligencia colectiva, según las investigaciones de Scott Page y Lu Hong mencionadas con anterioridad, para justificar el valor epistémico de la deliberación democrática. Teniendo en cuenta que la diversidad cognitiva, desde un punto de vista epistémico, es un factor más determinante que la capacidad individual de quienes componen el grupo, cuanto más inclusivo sea el proceso deliberativo más probable será el desempeño inteligente del colectivo a la hora de solucionar los problemas a los que este se enfrente (Landemore, 2012a; 2013).

Los trabajos pioneros dentro de la corriente deliberativa de la democracia, entre los que destaca el nombre de Jürgen Habermas, tuvieron una orientación eminentemente normativa, muy preocupados por dibujar las condiciones ideales que habrían de cumplirse para poder hablar, en sentido estricto, de deliberación. Era importante su especificación porque la legitimidad de las decisiones colectivamente adoptadas dependía de la existencia de un proceso justo de deliberación colectiva, pues dicha legitimidad “*no se apoya ya solo en la naturaleza de la autoridad que toma la decisión, sino también en la manera en que la misma es producida*” (Blondiaux, 2013: 62-63). Ahora bien, ¿cómo fue concebida la deliberación por los primeros teóricos de la democracia deliberativa? Según la diferenciación señalada por Philippe Urfalino, amparándose en el trabajo de Gary Remer (2000) quien, a su vez, recoge la distinción establecida por Cicerón entre la palabra de la elocuencia y la palabra de la conversación, aquellos pensaron la deliberación según el modelo conversacional. De acuerdo con este modelo, la deliberación exige:

- 1) sea cual fuere el lugar o la materia, la discusión libre (ninguna idea o ningún argumento son excluidos) y abierta (a todos los miembros del cuerpo social afectado);
- 2) igualdad de los participantes, todos son sucesivamente oradores y oyentes;
- 3) respeto de la fuerza del mejor argumento, es decir: a) uso exclusivo de argumentos sin recurso a las emociones, b) sinceridad de los interlocutores, c) la deliberación es cooperativa (búsqueda del bien común) y no agonística (búsqueda de la victoria del propio punto de vista) (Urfalino, 2013: 42).

¹⁹⁷ La diversidad cognitiva se refiere a la diversidad de perspectivas (el modo de representar situaciones o problemas), interpretaciones (el modo de categorizar u ordenar tales perspectivas), heurísticas (el modo de idear soluciones a los problemas planteados) y modelos predictivos (el modo de relacionar causas y efectos) existente entre los individuos que componen un determinado grupo (Landemore, 2013: 102).

Una de las principales preocupaciones de los modelos clásicos de la democracia deliberativa era discernir claramente la deliberación, como proceso de argumentación racional, de la negociación o de la agregación de preferencias. El contraste que Habermas establece entre racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica obedece a tal propósito (Annunziata, 2013a: 123). Por ello el proceso debe respetar escrupulosamente ciertas condiciones que impidan la confusión entre una y otra: la discusión ha de ser libre y abierta, todos los participantes alternan la toma de palabra y la escucha y, por ello también, todos se comprometen a ser sinceros en sus intervenciones y a renunciar explícitamente a incluir en ellas afectos o pasiones que puedan desfigurar su imparcialidad. No obstante, privilegiar la cooperación hace aparecer el problema de cómo encajar el disenso en la lógica deliberativa¹⁹⁸.

Enmarcándola desde tales parámetros corremos el riesgo de obstaculizar la proyección práctica de la deliberación y, por tanto, neutralizar su dimensión política. Si supeditamos la existencia de cualquier proceso deliberativo al cumplimiento de las exigencias mentadas nos condenaríamos “*a asambleas muy poco pobladas o muy silenciosas*” (Moreno Pestaña, 2016b: 476). Por lo general, los teóricos de la democracia deliberativa han conectado deliberación y decisión a través de la idea de consenso. La deliberación tiene como fin alcanzar un acuerdo racional o consenso, explícitamente aprobado por todos los participantes, generado alrededor del mejor argumento. El acuerdo, para serlo, habría de ser unánime. Este planteamiento se encuentra presidido por un anhelo de inclusión destinado a evitar que una decisión colectiva pueda ser adoptada a expensas de una minoría disconforme con la misma: únicamente serán válidas aquellas normas susceptibles de ser aceptadas por todos y cada uno de los participantes en un discurso práctico. Pero impone, como atestigua la “situación ideal de habla” habermasiana, unas restricciones tan altas que pueden producir

¹⁹⁸ La preponderancia concedida al consenso ha sido criticada desde la concepción agonista de la democracia desarrollada por Chantal Mouffe, así como desde la democracia radical que reivindica Jacques Rancière al entenderlo como una estrategia destinada a sofocar el pluralismo, como un ideal al servicio de la homogeneización. Así, este último llega a afirmar: “La esencia del consenso no es la discusión pacífica y el acuerdo razonables opuestos al conflicto y a la violencia. La esencia del consenso es la anulación del disenso como distancia de lo sensible consigo mismo, la anulación de los sujetos excedentarios, la reducción del pueblo a la suma de las partes del cuerpo social y de la comunidad política a relaciones de intereses y de aspiraciones de esas diferentes partes. El consenso es la reducción de la política a la policía” (Rancière, 2006: 78). También la propuesta democrática asociada a la *epistemología de la resistencia* trabajada por José Medina (2013) subraya el poder transformador y dinamizador del disenso como un elemento necesario para profundizar el alcance de las democracias existentes.

consecuencias indeseadas: ¿Qué proceso de decisión colectiva puede asumir la inexistencia de cualquier limitación temporal o informativa? ¿No corremos el riesgo de introducir criterios de exclusión interna que marginen del proceso de decisión a aquellos individuos que, aunque formalmente autorizados, carecen de las competencias y recursos epistémicos que habilitan *de facto* la participación en el mismo? (Annunziata, 2013a: 124). Lynn Sanders (1997) insiste en el potencial efecto discriminatorio de la deliberación en su versión más puramente teórica:

Although deliberators will always choose to disregard some arguments, when this disregard is systematically associated with the arguments made by those who know already to be systematically disadvantaged, we should at least reevaluate not only equality in resources and the guarantee of equal opportunity to articulate persuasive arguments but also equality in “epistemological authority” in the capacity to evoke acknowledgement of one’s arguments (Sanders, 1997: 349).

Urfalino nos propone *extender* la concepción clásica de la deliberación¹⁹⁹, sin restringirla a un intercambio puro de razones²⁰⁰, como se desprende de los modelos que la conciben en términos conversacionales, sino observándola, más modestamente, como un proceso argumentativo con vistas a tomar una decisión. Urfalino comparte la convicción de Archon Fung acerca de las posibilidades de la deliberación en contextos alejados del ideal habermasiano: “*that deliberation can produce good results not only under circumstances of perfect equality and deep mutual deliberative commitment but also under more realistic conditions*” (Fung, 2005: 401). Este aspecto resulta crucial para cualquier propuesta que pretenda tomarse en serio la democracia deliberativa no solo como ideal teórico sino como una alternativa viable empíricamente. Para ello Urfalino recupera, de nuevo gracias a las aportaciones de Remer, el modelo oratorio o retórico, por cuanto permite rebajar las exigencias normativas. De acuerdo con este, la deliberación implica:

1) la inscripción institucional que rige la selección de los participantes y de lo que puede ser dicho; 2) la asimetría entre oradores y oyentes (pocos hablan, muchos

¹⁹⁹ Bächtiger, Niemeyer, Neblo, Steenberger y Steiner (2010) también distinguen dos modelos deliberativos que recogen, en lo fundamental, las diferencias trazadas por Urfalino. Lo que estos autores denominan *Type I Deliberation* o *neo-habermasiano* se correspondería con el modelo conversacional de Urfalino, mientras que el *Type II Deliberation* o *extra-habermasiano* haría lo propio con el modelo retórico.

²⁰⁰ La demarcación entre argumentación y negociación, aunque no presente dificultades desde un punto de vista analítico, es difícil de trazar empíricamente. Los procesos comunicativos en contextos ordinarios suelen estar constituidos por formas híbridas (Bächtiger et al. 2010: 47).

escuchan) y la desigualdad (las competencias en el arte oratorio son desigualmente distribuidas); 3) el afán de persuadir, que a) autoriza la apelación a las emociones, b) no supone la sinceridad de los oradores, c) es claramente agonística (Urfalino, 2013: 42).

Con todo, Urfalino no afirma que la deliberación no se ajuste (o no pueda hacerlo) a las pautas establecidas por el modelo de la conversación²⁰¹, únicamente constata que los casos en los que eso ocurre son altamente infrecuentes (Urfalino, 2013: 45). Gracias a la recuperación del modelo retórico es posible incorporar al proceso deliberativo distintos elementos sin que por ello debamos renunciar a su identificación como tal. La deliberación puede tener lugar aunque los participantes no sean necesariamente iguales, ni alternen todos sucesivamente su rol de hablantes y oyentes, ni sean sinceros, ni repriman sus pasiones o afectos, o incluso cuando prevalezca el antagonismo antes que la cooperación²⁰².

La única exigencia normativa que debe ser respetada para que pueda decirse que existe sin lugar a dudas deliberación es que todos los participantes no tengan ya su voluntad completamente determinada y fijada y que, por consiguiente, los discursos intercambiados sean capaces de contribuir a la formación de la determinación de algunas de esas voluntades (Urfalino, 2013: 53).

Por tanto, la única condición requerida para evitar que una aparente deliberación no enmascare *de facto* el mero regateo de intereses es que las posiciones u opiniones de quienes se involucran en el proceso no estén definitivamente cerradas, esto es, que no sean, de antemano, refractarias a las razones aducidas durante el desarrollo del mismo. En otras pala-

²⁰¹ Urfalino acaba por defender la complementariedad de los dos modelos (Urfalino, 2013: 54-56). Hay situaciones en las que el primero de ellos resulta más adecuado para describir lo que ocurre. Tal es el caso, por ejemplo, de la deliberación llevada a efecto por los miembros de un aerópago, o un comité de expertos, donde la desigualdad respecto a las competencias de cada uno de ellos es escasa y el respeto a una argumentación rigurosa es generalizado. Sin embargo, cuando se trata de una asamblea política, los participantes en ella suelen constituir un grupo más numeroso, con recursos culturales y políticos dispares y donde los intereses particulares desempeñan a menudo un lugar preponderante en cada una de las posturas defendidas. No por ello, aunque reconozcamos su imperfección, hemos de descartar que, en semejantes circunstancias, pueda producirse un legítimo proceso deliberativo. Incluso en el caso del aerópago puede haber diferencias en cuanto a competencias específicas o al grado de compromiso asumido por los distintos integrantes que originen asimetrías en la distribución de los roles (orador-oyente), y entonces “las condiciones de la decisión colectiva pueden evolucionar del modelo de la discusión al del arte oratorio” (Urfalino, 2013: 56).

²⁰² El autor ilustra esta posibilidad mediante un ejemplo. Imaginémonos un proceso judicial en el que los abogados del acusado y de la víctima desempeñan sus funciones en presencia de un jurado que debe dictar sentencia. Los miembros del mismo son perfectamente conscientes de que uno y otro harán lo que se espera de ellos, es decir, defender a sus respectivos clientes, por lo que resulta absurdo especular acerca de la sinceridad de sus palabras y, pese a todo, ello no es óbice para que la deliberación se produzca. Lo relevante para quienes deliberan, antes bien, es “encontrar en los discursos que les son propuestos, sean cuales fueren las motivaciones de quienes los emiten, los argumentos, los hechos, las calificaciones, que les permitirán determinar su juicio” (Urfalino, 2013: 53).

bras, habrá deliberación siempre y cuando la decisión no se encuentre *militarmente* fijada *antes* de que los argumentos de los intervinientes sean escuchados, pues solo entonces cabe hablar de la formación de una voluntad política común (Moreno Pestaña, 2016b: 478-479). Más allá de esta exigencia, no hay razón para no reconocer como deliberativa una situación en la que exista asimetría de recursos entre los participantes, heterogeneidad en los registros discursivos puestos en práctica o disputas por persuadir en favor del punto de vista propio. ¿Quiere esto decir que no hemos de esforzarnos por mejorar tales condiciones?, ¿que el ideal que preside la propuesta habermasiana no debe perseguirse? No, simplemente se trata de subrayar que la deliberación legítima en ocasiones trasciende los límites del discurso ideal y que, por tanto, su transgresión no siempre conlleva la degradación de aquella.

La ventaja que, a nuestro juicio, puede procurar la extensión de la deliberación más allá del umbral de la conversación es que, en cierto sentido, promueve su *democratización*. El hecho de que sea legítimo, y puntualmente hasta pertinente, apelar a vivencias particulares, a necesidades propias, sin necesidad de depurar el discurso de cualquier vestigio de subjetividad, puede contribuir a relajar los censos, a menudo implícitos, que inhiben la participación política del ciudadano común²⁰³. Esta tesis ha sido defendida por Iris Marion Young (2000), quien ha criticado el privilegio que los autores dentro de la órbita deliberativa han prestado a la argumentación racional como única forma legítima de interacción comunicativa. Sin negar el papel prevalente que los argumentos han de desempeñar en el debate democrático, Young sostiene que la deliberación puede enriquecerse al incorporar modalidades comunicativas que por lo general han sido consideradas perjudiciales para cualquier proceso de racionalidad comunicativa o, cuando menos, irrelevantes²⁰⁴. Young (2000: 79) señala, a este respecto, tres formas de comunicación que, aunque excluidas tradicionalmen-

²⁰³ Bächtiger et al. (2010: 38-39) recogen las críticas dirigidas contra el énfasis puesto por las propuestas neo-habermasianas en el carácter racional y desapasionado del discurso. Al sobreestimar su importancia se restringe socialmente el acceso al espacio deliberativo que queda de esta manera drásticamente estilizado. En el plano empírico, su insistencia en el consenso les ha llevado a observar la esfera pública de un modo un tanto ingenuo, creyendo que la práctica deliberativa podría neutralizar cualquier ejercicio ilegítimo de poder. Ese mismo supuesto ha obstaculizado el reconocimiento del irreductible antagonismo asociado a la pluralidad de valores imperante en las sociedades contemporáneas.

²⁰⁴ “Argument can be expressed in a plurality of ways, interspersed with or alongside other communicative forms” (Young, 1996: 125).

te del ámbito de la deliberación por no constituir *formas discursivas racionales*, pueden cumplir semejante función: los saludos, la retórica y la narración o el “relato de historias” (*Story-telling*). Los saludos significan el reconocimiento previo que los interlocutores, como sujetos particulares, se brindan mutuamente antes de la evaluación de sus razones; están destinados a crear una atmósfera respetuosa tendente a evitar que la discusión democrática descarrile. La retórica, por su parte, antes que enmascarar el argumento, lo acompaña, facilita la conexión del discurso del orador con una audiencia específica, contribuye a mantener vivas la atención y escucha del receptor (Young, 1996: 130). Finalmente, la narración puede ser muy útil para generar entendimiento entre los interlocutores cuando la pluralidad (vivencial, cultural, material,...) de los mismos hace difícil hallar ciertas premisas compartidas sobre las que anclar el debate²⁰⁵ (Young, 1996: 131). Por supuesto, los elementos señalados son susceptibles de un uso fraudulento, pero no siempre y no por todos. No se trata de verlos como sustitutos de la argumentación y del intercambio de razones, que mantienen su preponderancia, sino como recursos que pueden facilitar su expresión y comprensión (Bächtiger et al. 2010: 54-55). Pues lo cierto es que para amplios sectores sociales esos son los únicos recursos a su alcance para intervenir públicamente, y de ahí la importancia que para la cultura democrática puede suponer la validación de los mismos. La crítica de Young se dirige contra la ceguera de quienes pueden llegar a pensar que la igualdad formal es suficiente para garantizar la igualdad real²⁰⁶. En ocasiones, a semejante igualdad efectiva se accede en virtud del conocimiento de las reglas que regulan las interacciones comunicativas, del dominio de ciertos registros discursivos que no están al alcance de todos. Esta falta de competencia no solo puede ser motivo de sanción (explícita o implícita), también induce a la autocensura cuando el sujeto se ve a sí mismo incapaz de realizar aportación alguna digna de interés. Así, “*los modelos retóricos de la deliberación, al tiempo*

²⁰⁵ Bächtiger et al. (2010: 56) consideran que la narración (*story-telling*) puede ser útil en procesos deliberativos porque puede servir para alcanzar alguno de los siguientes objetivos:

“1) it provided relevant information, perspectives, or implicit arguments that would otherwise be lost to the deliberative community;
2) it serves to level the playing field by providing a forum for contributions from people who might be otherwise unjustly disadvantaged in communicating their needs, wants, interests, or perspectives; or
3) it builds deliberative capacity by engendering trust, inclusion, respect, or in other ways helps to meet the preconditions of effective deliberative participation”.

²⁰⁶ Foucault ya había insistido, al estudiar la democracia ateniense, en cómo la desigual distribución del prestigio podía socavar la igualdad instituida.

que asumen las desigualdades de los interlocutores en un sentido, pueden ser más inclusivos, es decir, más igualitarios, en otro sentido” (Annunziata, 2013b: 15-16). No obstante, el enfoque retórico o extra-habermasiano no está exento de determinados problemas que han sido planteados (Bächtiger et al. 2010: 48-53). En primer lugar, la condescendencia en términos normativos puede acabar por desdibujar el concepto mismo de deliberación, de modo que cataloguemos como deliberativo cualquier proceso comunicativo, esto es, que quedemos huérfanos de todo criterio de demarcación. Como se ha mencionado más arriba, la aceptación de formas comunicativas alternativas –la retórica, por ejemplo– puede facilitar las maniobras demagógicas o la manipulación emocional. Por tanto, se precisa un estricto control para determinar si su utilización contribuye al objetivo específico del proceso deliberativo o únicamente pretende, o produce, su distorsión. En referencia al requisito de sinceridad exigible a los participantes y al consenso racional como destino último de la deliberación, se ha objetado que su improbabilidad efectiva no es incompatible con su funcionalidad como ideales regulativos. Mantenerlos como una aspiración hacia la que tender en la medida de lo posible puede estimular la creatividad y productividad del proceso deliberativo:

If we did not think that we were offering better and worse arguments on behalf of some policy, it is difficult to see why deliberative democracy should have a much stronger claim on us than aggregative democracy. As to sincerity or truthfulness, it is hard to understand why I should feel respected by living under laws generated by a process which traffics in polite lies (Bächtiger et al. 2010: 49).

No obstante, plantear la deliberación en semejantes términos en un intento de ampliar el alcance del programa deliberativo, nos permite resituar uno de los desafíos pendientes de la reflexión política, uno de los problemas, por otro lado, situado en la raíz del cuestionamiento del que es objeto en la actualidad el régimen representativo liberal. Nos referimos a la acomodación democrática de la frontera que separa al conocimiento experto del profano y, adicionalmente, a la opinión ilustrada del representante político de la opinión del ciudadano ordinario (Blondiaux y Sintomer, 2004: 109). El significado de conceptos como legitimidad, autoridad o soberanía se juega en ese espacio. En su investigación acerca de lo que consideran el surgimiento de un impulso participativo global en el ámbito político,

Gianpaolo Baiocchi y Ernesto Ganuza (2017) nos advierten sobre los paradójicos efectos que trae consigo cualquier materialización de dicho propósito. Al valorar el recorrido que ha tenido la implantación de los Presupuestos Participativos –mecanismo de participación ciudadana popularizado desde los años noventa a raíz de su puesta en práctica por el Partido de los Trabajadores en la ciudad brasileña de Porto Alegre destinado a “*transferir directamente una parte del poder de decisión a la población, permitiéndole imponer su directivas en materia presupuestaria*” (Blondiaux, 2013: 70)– en las ciudades de Córdoba y Nueva York, los autores insisten en subrayar las ambigüedades que impregnan los diseños institucionales ideados para su desarrollo: se promueve la participación siempre y cuando se ajuste a unos límites formales y sustantivos sobre cuyo alcance quedan excluidos quienes son convocados a participar (Baiocchi y Ganuza, 2017: 48-51). La resistencia que las instancias administrativas y gubernamentales ofrecen ante la posibilidad de ver menoscabada su capacidad de decisión se expresa remarcando, con mayor o menor intensidad, de modo expreso o tácito, la línea que separa el gobierno del experto del conocimiento colectivo procedente de la ciudadanía, frontera sobre la que ha descansado el gobierno representativo desde su nacimiento (Manin, 2015). Hay un intento por favorecer la participación popular con objeto de contrarrestar los efectos de una innegable y creciente desafección política y así apuntalar la legitimidad de las acciones emprendidas pero, al mismo tiempo, se intenta limitar o desactivar su capacidad decisoria²⁰⁷: “*la aplicación de metodologías participativas puede igualmente ser observada como un instrumento justificativo para técnicos y expertos de lo social desde una racionalidad puramente tecnocrática*” (Sierra Caballero, 2018a: 40). El recelo, no muy distinto al manifestado por Platón en el *Protágoras*, hacia la aptitud del sujeto ordinario para vérselas con cuestiones complejas e intervenir razonada y justificadamente en una discusión pública es algo que los dispositivos participativos no han, ni mucho menos, ahuyentado definitivamente. La justificación sigue siendo la confrontación entre un conocimiento “*vago, egoísta y contingente*” frente a otro “*preciso y*

²⁰⁷ El encorsetamiento de los procesos deliberativos por parte los organizadores, generalmente las propias instituciones políticas, quienes suelen encargarse del establecimiento de la agenda, del marco de intervención y del calendario a seguir, conlleva implícito el riesgo de convertirlos en un instrumento “ingenuamente” transformador. Hay quienes han sugerido la posibilidad de verlos como una forma de “gubernamentalidad” contemporánea en sentido foucaultiano (Blondiaux y Sintomer, 2004: 111), o como un paso más hacia la banalización de la política (Baiocchi y Ganuza, 2017: 49).

objetivo” (Baiocchi y Ganuza, 2017: 137). Si aislamos la decisión de la deliberación, no podemos hablar de deliberación en sentido estricto²⁰⁸ (Urfalino, 2013: 30); siendo actividades distintas, ambas se encuentran necesariamente articuladas, para lo cual ha de establecerse una regla de cierre, un mecanismo que ponga fin a la deliberación y dé paso a la decisión. El voto es el procedimiento más extendido para tal efecto, pero no es el único. El consenso unánime que los deliberativistas clásicos señalaron como objetivo último del proceso deliberativo, presenta, como hemos visto, elevados costes empíricos y normativos. Sea como fuere, aunque la deliberación sea incapaz de generar tal acuerdo y aunque, por otra parte, la decisión, moviéndonos como lo hacemos en el orden del razonamiento práctico, no se derive lógicamente de la deliberación, y por tanto medie entre ambas un elemento de irreductible contingencia²⁰⁹, la última permite, como afirma Bernard Manin, que aquella “*sea tomada de la forma más esclarecida posible, y en todo caso mejor que si no hubiera habido deliberación*” (Annunziata, 2013c: 184). Paralelamente, si restringimos socialmente la oportunidad de deliberar, además de limitar su alcance democrático comprometemos también su potencial epistémico porque

Lo que constituye la calidad de la deliberación en una asamblea no es tanto el conocimiento de cada uno de los participantes como la puesta en común de la experiencia por la masa de los no-expertos, es decir de aquellos que, tomados individualmente, son “incompetentes” (Laval y Dardot, 2017: 162).

²⁰⁸ Blondiaux (2013: 121) afirma que “la participación exige un horizonte de acción”. Cuando la relación entre deliberación y decisión final queda rigurosamente puntualizada es más fácil que los participantes refuercen su implicación y se esfuercen por intervenir responsablemente.

²⁰⁹ Urfalino (2013: 95) afirma que la deliberación “no comprende en sí misma todas las condiciones de su cierre”. Sin embargo, la decisión impone unos límites, generalmente de índole temporal, a un proceso que podría prolongarse por tiempo indeterminado (siempre puede haber factores no considerados, voces no atendidas). Ciertamente la deliberación que precede a la decisión está destinada a evitar la arbitrariedad de la última pero, dado que aquella, por más que se prolongue y amplíe, siempre será *incompleta*, el tránsito entre un momento y otro, aunque pavimentado por razones, contiene una dimensión contingente imposible de sofocar. El aspecto normativo inherente a toda decisión viene dado por el compromiso adquirido, en el momento en el que esta se adopta, a no retomar el examen de las razones a favor o en contra. A pesar de ello, ese mismo vestigio de arbitrariedad que señala la discontinuidad entre ambas es lo que mantiene abierta la posibilidad de que el colectivo, en un futuro, reabra la deliberación ante la necesidad de renovar o reafirmar las normas sobre las que se constituye como colectividad.

IV. FORMAS DEMOCRÁTICAS Y ESPACIOS DE CONOCIMIENTO EN TIEMPOS DIGITALES

IV. 1. LA REPRESENTACIÓN DEMOCRÁTICA:

¿METAMORFOSIS U OCASO?

“La representación nunca fue un sistema inventado para paliar el crecimiento poblacional. No es una forma de adaptación de la democracia a los tiempos modernos y a los vastos espacios. Es, de pleno derecho, una forma oligárquica, una representación de minorías poseedoras de título para ocuparse de los asuntos comunes”

Rancière, *El odio a la democracia*

IV. 1. 1. DEMOCRACIA Y GOBIERNO REPRESENTATIVO

La frase que abre el libro póstumo de Peter Mair expresa de manera contundente el agotamiento de determinadas categorías que hasta hace bien poco eran, e incluso continúan siéndolo en cierta forma, fundamentales para pensarnos como sociedades democráticas:

La era de la democracia de partidos ha pasado. Aunque los partidos permanecen, se han desconectado hasta tal punto de la sociedad en general y están empeñados en una clase de competición que es tan carente de significado que ya no parecen capaces de ser el soporte de la democracia en su forma presente (Mair, 2016: 21).

Aunque Mair señala directamente a los partidos políticos, el alcance de su juicio se extiende más allá de una institución concreta. Lo que empieza a revelar su insuficiencia es la forma como la idea misma de democracia ha ido configurándose históricamente hasta dar lugar a lo que genéricamente denominamos democracia liberal, que tiene en la representación a uno de sus elementos centrales. La paradoja estriba en que no es tanto la idea en sí, que goza de una amplia aceptación, como su práctica, la concreción institucional de la misma, lo que es objeto de descrédito (Van Reybrouck, 2017: 12). Al tiempo que los paí-

ses con regímenes políticos susceptibles de ser calificados como democráticos incrementan su número a lo largo del mundo²¹⁰, ha crecido la insatisfacción social respecto a la capacidad de esos mismos regímenes para dar respuesta a las demandas y problemas colectivos (Van Reybrouck, 2017: 12-14; Della Porta, 2017: 13). Cuando con el fin de la Guerra Fría la democracia liberal se quedó sin competidores, cuando se la pensó como la única alternativa global posible, como el horizonte político último, un cierto malestar fue apoderándose de capas sociales cada vez más amplias: *“La reserva de legitimidad de la democracia se va agotando, justo cuando su aparente hegemonía como “único” sistema viable y aceptable de gobierno parece mayor que nunca”* (Subirats, 2011: 22). Parece como si la historia se hubiera rebelado en el preciso instante en el que se decretaba su defunción.

Quizás semejante paradoja se deba a la ambigüedad que arrastra el concepto mismo de democracia. Su propia vaguedad ha motivado, desde sus orígenes, una disputa permanente alrededor de su significado²¹¹. Tal y como afirma Wendy Brown, en la actualidad todo el mundo se proclama demócrata sin que quede claro qué significa realmente. Por esto es importante precaverse contra cualquier intento de apropiación del sentido definitivo del concepto, contra toda clausura, contra quienes afirman que el ideal solo puede materializarse de un modo concreto: *“la democracia se define cada vez más en el sentido de democracia liberal, que no deja de ser una forma históricamente contingente pero no la última palabra normativa sobre el asunto”* (Crouch, 2004: 10). La reflexión y práctica democráticas no pueden evitar *imaginar* otras formas, otras articulaciones pues, de algún modo, constituyen en sí mismas un ejercicio de redefinición:

²¹⁰ Para sustentar esta afirmación puede recurrirse a la evaluación y clasificación de los regímenes políticos existentes llevada a cabo por *Freedom House*, una organización no gubernamental que anualmente emite un informe sobre el estado de los derechos políticos y las libertades civiles en los diversos países del mundo. Si concedemos credibilidad a los criterios empleados para su medición, no podremos negar desde el último tercio del pasado siglo se constata una progresiva democratización mundial. De los 39 regímenes democráticos existentes en 1974 se pasó a 90 países libres y democráticos y 60 parcialmente libres en el año 2008 (Della Porta, 2017: 13; también, van Reybrouck, 2017: 11-12).

²¹¹ Aunque la democracia implicara el gobierno del pueblo, los límites del *demos* no se mantuvieron inalterados durante los casi dos siglos que perduró la democracia antigua: “Democracia” es, por supuesto, una voz helena. La segunda parte del término significa “poder” o “gobierno”; así tenemos que “autocracia” es el gobierno de un solo hombre; “aristocracia”, el gobierno de los *aristoi*, o sea, los mejores, la “élite”; y “democracia”, el gobierno del pueblo, del *demos*. *Demos* era una de esas palabras proteicas dotadas de varios significados, entre los cuales figuraban el de “pueblo como un todo” (esto es, el cuerpo de los ciudadanos, para ser más preciso) y “el vulgo” (o sea las clases inferiores), y los debates teóricos de la Antigüedad frecuentemente juegan con esta central ambigüedad léxica” (Finley, 1980: 20-21).

La democracia liberal, forma dominante de la modernidad euroatlántica, es una variante entre los medios de repartición del poder político cristalizado en ese término venerable del griego, la democracia. *Demos* + *cratie* significa poder del pueblo, en contraste con la aristocracia, la oligarquía, la tiranía, y también la condición de colonizados u ocupados. Pero ningún argumento irrefutable, ya sea histórico o etimológico, podría comprobar que la democracia implica inherentemente la existencia de representación, constituciones, deliberaciones, participación, libertad de mercado, derechos, universalidad e incluso la propia igualdad. El término contiene una afirmación simple y puramente política: el pueblo se gobierna a sí mismo, es el todo y no una parte ni un gran Otro que es políticamente soberano. En este sentido, la democracia es un principio inconcluso –no especifica *qué* poderes deben ser repartidos entre nosotros, ni *cómo* el poder del pueblo debe ser organizado, ni *a través de qué* instituciones debe ser establecido y asegurado (Brown, 2010: 54).

Lo cierto es que la evolución de los gobiernos nacidos de las revoluciones modernas, europeas y estadounidense, ha llevado a la identificación entre democracia y gobierno representativo a pesar de que, como detalladamente ha mostrado Bernard Manin (2015), este último fue concebido en abierta oposición a la primera²¹². Dos de los arquitectos del gobierno representativo, Madison y Sieyès, se esforzaron por distinguir la democracia, cuya imagen tenía como referencia a las ciudades-estado de la Antigüedad, del sistema representativo moderno al que denominaron república²¹³ (Baños, 2006: 37). La necesidad de diferenciar entre una y otro no obedece a razones de escala, es decir, ante la imposibilidad de interacción física entre los miembros del cuerpo ciudadano a causa del incremento poblacional y de la mayor extensión territorial de los Estados modernos, de manera que la representación fuera únicamente un recurso para facilitar la adecuación de la democracia a un nuevo contexto sociopolítico y demográfico. No, para ambos, el sistema representativo supone un cambio cualitativo respecto a la democracia directa practicada en Atenas en los siglos V y IV a.n.e., una forma de gobierno *mejor*, capaz de evitar el faccionalismo y promover una

²¹² “Aunque hoy caracterizamos como democráticos a los gobiernos contemporáneos de Occidente, sus instituciones fueron designadas para contener más que para promover a la democracia” (Urbinati, 2017: 17). La representación es, de acuerdo con Hardt y Negri, una síntesis disyuntiva: “La representación reúne dos funciones contradictorias: vincula la multitud al gobierno, y al mismo tiempo los separa. La representación es una *síntesis disyuntiva* porque conecta y aleja, une y separa al mismo tiempo” (Hardt y Negri, 2004: 279).

²¹³ En un discurso pronunciado en la escalinata del Federal Hall de Nueva York en el marco de las actuaciones protagonizadas por el movimiento *Occupy Wall Street*, David Graeber afirmó con relación al caso estadounidense: “En ningún punto de la Declaración de Independencia ni de la Constitución se dice nada de que Estados Unidos sea una democracia. Y eso tiene un motivo. Hombres como George Washington se oponían abiertamente a la democracia, así que resulta un poco extraño que estemos aquí hoy bajo su estatua. Aunque lo mismo puede decirse de todos los demás: de Madison, de Hamilton, de Adams... Ellos escribieron explícitamente que estaban intentando crear un sistema que pudiera eludir y controlar los peligros de la democracia, aunque de primeras fuesen los partidarios de la democracia quienes hicieran la revolución que les dio a ellos el poder” (Graeber, 2014: 11).

estabilidad social duradera (Graeber, 2014: 159-160). Según Madison, la elección de un órgano de ciudadanos distinguidos, superiores en sabiduría y con un sentido de la justicia por encima del hombre común, permitiría proteger el espacio deliberativo “*de las pasiones tiránicas de la mayoría y los intereses particulares de las facciones*” (Urbinati, 2017: 48). El bien común sería más fácilmente reconocible cuando el pueblo hablara a través de sus representantes que cuando interviniera directamente. Para Sieyès, sin embargo, la representación supondría la aplicación a la política del principio de división del trabajo. En un mundo en el que la actividad productiva cobra un protagonismo creciente, los ciudadanos carecen de tiempo para ocuparse de los asuntos comunes, de ahí que, en aras de la funcionalidad, se imponga la necesidad de seleccionar a un grupo que de manera *profesional* vele por los intereses colectivos (Manin, 2015: 12-14).

¿Cómo explicar entonces que, con el paso del tiempo, haya llegado a resultar casi imposible pensar la democracia al margen de la representación o, para emplear una expresión de Rancière (2012a: 78), que lo que en principio fue un oxímoron haya acabado siendo un pleonasma? La representación devino el dispositivo institucional habilitado para salvar la democracia del peligro que suponía un *exceso de democracia*:

Cuando nuestro poder se transfiere a un grupo de gobernantes, obviamente ya no gobernamos todos, quedamos alejados del poder y del gobierno. Pese a tal contradicción, a comienzos del siglo XIX la representación llegó a ser tan definitoria de la democracia moderna que desde entonces se hizo prácticamente imposible imaginar la democracia sin pensar al mismo tiempo en alguna forma de representación. Más que una barrera contra la democracia, la representación pasó a ser considerada como un complemento indispensable de ella. La democracia pura tal vez resulte atractiva en teoría, reza este argumento, pero es relativamente débil en la práctica. Solo combinando la democracia y la representación se obtiene una sustancia lo bastante estable y resistente, más o menos como cuando se mezcla el hierro con el carbono para obtener el acero (Hardt y Negri, 2004: 282).

Manin (2015: 108) explica la identificación histórica entre democracia y representación apelando al papel que, en el imaginario político, empieza a desempeñar la idea de consentimiento como fuente de legitimidad a partir de las revoluciones modernas –inglesa, norteamericana y francesa. Si la democracia como autogobierno del pueblo estuvo asociada en el mundo antiguo a la igualdad de oportunidades, entre quienes integraban el *demos*, para

ocupar un cargo público, razón por la cual el sorteo fue considerado el procedimiento de selección propiamente democrático, con el advenimiento del gobierno representativo la igualdad política cobra un nuevo sentido²¹⁴. Deja de estar referida a la igualdad de oportunidades de obtener un cargo para designar la igualdad de derechos a consentir el poder (Manin, 2015: 118), en la medida en que la legitimidad del mismo “*procede del consentimiento general de aquellos sobre los que va a ejercerse*” (Manin, 2015: 108). Ya no se trata únicamente de seleccionar a un conjunto de ciudadanos para desempeñar las funciones de gobierno, se pretende, al tiempo que se efectúa lo anterior, conferir legitimidad al poder que los seleccionados van a ejercer. La participación popular a través de voto viene a cumplir este cometido. El reconocimiento de la legitimidad de la autoridad a través del consentimiento trae aparejado el compromiso, por quienes consienten, de someterse voluntariamente a dicha autoridad, es decir, en el acto del consentimiento voluntario existe una “*promesa de obediencia*” (Manin, 2015: 11) implícita: “*la apuesta decisiva consistía en marcar una diferencia en cuanto al origen del poder y a los fundamentos de la obligación política*” (Rosanvallon, 2010: 21). Así explica Manin el eclipse del sorteo por la elección en la imagen moderna de la democracia que se extiende hasta nuestros días. Rosanvallon ahonda en esta misma idea:

La unción popular de los gobernantes es para nosotros la principal característica del régimen democrático. La idea de que el pueblo es la única fuente legítima de poder se ha impuesto con la fuerza de la evidencia. [...]. En efecto, el hecho de que el voto de la mayoría estableciera la legitimidad de un poder también fue admitido como un procedimiento que se identificaba con la propia esencia del hecho democrático (Rosanvallon, 2010: 21).

Al integrar la representación dentro del ideal democrático, la propia concepción de ciudadanía sufre una notable transformación. Empieza a concebirse como fuente de legitimidad política y se aleja de la célebre fórmula aristotélica que definía al ciudadano de un régimen

²¹⁴ Graeber sitúa entre 1830 y 1850 el momento en el que los políticos en Estados Unidos y Francia empiezan a reconocerse como demócratas y a identificar democracia con régimen electoral, sin que ello estuviera motivado por cambio constitucional alguno ni por ninguna transformación en el proceso de toma de decisiones. Se trató de un ardid cínico, aunque de notable éxito: “Allí donde el sufragio se había extendido lo bastante como para que las masas de ciudadanos corrientes pudieran votar, el resultado fue que el propio término “democracia” cambió también, de forma que el elaborado sistema republicano que los padres fundadores habían creado con el propósito expreso de contener los peligros de la democracia quedó etiquetado de “democracia”, sentido con el que seguimos usando hoy el término” (Graeber, 2014: 173).

democrático: gobernar y ser gobernado alternativamente por turnos. Como indica Urbinati, para el liberalismo constitucional del siglo XVIII, la diferenciación entre el espacio de los ciudadanos y el de las instituciones representativas producida por las elecciones era el “*si-ne qua non de la legislación imparcial y competente*” (Urbinati, 2017: 48). La democracia, por tanto, se estructura como una democracia electoral-representativa por medio de la cual, se entiende, el pueblo se gobierna a sí mismo *indirectamente* a través de sus representantes electos: “*El factor delegación, la transferencia del poder de las personas, de la comunidad, a los políticos, a los representantes y detentadores del poder, ha sido la piedra basal de la construcción de la legitimidad del poder en el Estado liberal*” (Subirats, 2011: 14). Las elecciones constituyen el medio por el cual se vinculan participación y representación, es decir, sociedad e instituciones estatales (Urbinati, 2017: 26). Según Rosavallon, la asimilación de la democracia a su forma electoral-representativa funciona a partir de *ficciones fundadoras*, que no son sino arreglos históricos, contingentes, destinados a conjurar el irreductible carácter paradójico de la democracia. En este sentido, el gobierno representativo supuso, de acuerdo con Rosavallon, una respuesta a “*la tensión entre un pueblo-principio y un pueblo-sociedad, es decir, entre el principio democrático de la soberanía del pueblo y el hecho sociológico del pueblo empírico*” (Annunziata, 2016: 42) que atraviesa por entero la historia de la democracia. Aquí entran en juego las ficciones empleadas por la democracia electoral-representativa para su propia consolidación. En primer lugar, si la democracia se entiende genéricamente como autogobierno popular, ¿cómo concretar esta aspiración?. Las elecciones permitían identificar la voluntad general con la expresión mayoritaria, “*se procedió como si la mayor cantidad valiera por la totalidad*” (Rosavallon, 2010: 22). La solución es obviamente problemática porque nivela elementos de naturaleza distinta: equipara lo que es una *técnica de decisión* –regla mayoritaria– a un *principio de justificación* –fuente del poder. Las elecciones operan, ilusoriamente, sustituyendo la sustancia, la unidad, esto es, *el pueblo*, por el número (Annunziata, 2016: 42):

En tanto que procedimiento, la noción de mayoría se puede imponer fácilmente al pensamiento, pero no ocurre lo mismo si se la entiende de manera sociológica. En este caso adquiere una dimensión inevitablemente aritmética: designa lo que con-

tinúa siendo una fracción, aunque sea predominante, del pueblo (Rosanvallon, 2010: 22).

La tensión permanece en la medida en que el tránsito entre lo numérico y lo sustantivo siempre deja un reducto inaprensible, algo que se resiste a ser determinado a partir de la mera agregación de los votos:

Aunque las elecciones son el medio del que disponen los representantes del gobierno para representar la soberanía popular (o, más concretamente, la “voluntad popular”), el acto de votar nunca engloba lo que esta entraña. Obviamente es algo esencial en cualquier concepción de la soberanía, pero el ejercicio de la soberanía no empieza ni concluye con el acto de votar. Como han sostenido algún tiempo los teóricos de la democracia, las elecciones no trasladan toda la soberanía desde el pueblo hasta sus representantes elegidos: en la soberanía popular queda siempre algo intransferible, que marca el afuera del proceso electoral (Butler, 2017: 164).

En definitiva, la condición paradójica de la democracia acaba siempre por emerger, revelando la impotencia de cualquier intento por reprimirla: *“Todo régimen democrático depende en última instancia de un ejercicio de la soberanía popular que no está íntegramente contenido o expresado en un orden democrático particular, pero que es la condición misma de su carácter democrático”* (Butler, 2017: 165).

Rosanvallon señala una segunda ficción, una segunda tensión estructurante, producida por *“la identificación de la naturaleza de un régimen con sus condiciones de establecimiento”* (Rosanvallon, 2010: 22), Este segundo artificio habilita la asimilación del momento electoral con la duración completa del mandato. La democracia electoral-representativa fractura la continuidad temporal, reducida a aquellos momentos en los que tiene lugar la renovación periódica del poder (Annunziata, 2016: 42). En efecto, la elección de representantes a intervalos regulares es quizás, en los sistemas representativos, el medio más eficaz y directo del que dispone el ciudadano para influir en las decisiones que adoptarán quienes ejercen el gobierno. La inexistencia de mandatos imperativos no garantiza, sin embargo, que esto finalmente ocurra.

Del análisis ofrecido por Rosanvallon cabe deducir que la consolidación de la democracia electoral-representativa como forma democrática hegemónica hace de la elección el pilar de la actividad política en las sociedades democráticas, limitando la movilización política

de la ciudadanía a los momentos electorales. David van Reybrouck ha llegado a hablar de *fundamentalismo electoral* como “*la creencia inamovible de que la democracia sin elecciones es impensable; consiste en creer que las elecciones son la condición necesaria y fundamental para poder hablar de democracia*” (Van Reybrouck, 2017: 51). Las elecciones dejan de ser vistas como un método para practicar la democracia y devienen un fin en sí mismo, “*un principio sagrado con un valor intrínseco e inalienable*” (Van Reybrouck, 2017: 52).

Sin embargo, esta idea de democracia parece mostrar signos de fatiga, empieza revelarse insuficiente a ojos de los ciudadanos, con unas instituciones cada vez más distanciadas de sus vidas y problemas (Miller, 2018: 180). Toda una serie de expresiones como desafección, crisis o déficit democráticos ha ido ocupando espacios cada vez más amplios en entornos académicos y mediáticos para señalar el malestar social respecto al modo de conducirnos colectivamente. La convicción que subyace a tal inquietud es que la deriva electoral-representativa ha promovido “*la aparición de una idea de democracia a la que se está despojando de su componente popular, alejándola del demos*” (Mair, 2016: 22), esto es, la sospecha de que, de acuerdo con la estructura institucional que aquella ha finalmente adoptado, la representación ha acabado siendo un mecanismo para suplantar la democracia antes que un medio a su servicio (Pitkin, 2004: 339).

IV. 1. 2. FENOMENOLOGÍA DE UNA CRISIS

Existen diversos fenómenos relacionados con la conducta política de los ciudadanos que hacen pensar en una pérdida de vigor por parte de los regímenes democráticos existentes para encauzar las expectativas y anhelos políticos de aquellos. Se trata de fenómenos que nos informan “*de la retirada y el distanciamiento populares de la política convencional*” (Mair, 2016: 35) y que, así mismo, parecen demandar la transformación del propio sistema

democrático. Veamos algunos de estos procesos sobre los que se ha insistido desde la ciencia y sociología políticas.

El primero de ellos se refiere al abstencionismo electoral. Aunque la participación en las elecciones, en el contexto de las democracias europeas consolidadas, se mantuvo estable, con leves variaciones puntuales, durante las cuatro décadas que van de 1950 a 1980, la tendencia descendente que empezó a observarse al final de este período se acelera desde los años noventa y con posterioridad²¹⁵. Se pasa de un 81,7 por ciento al 77,6 por ciento en la última década del siglo y al 75,8 por ciento en los primeros diez años del nuevo siglo (Mair, 2016: 41). En Estados Unidos las cifras son incluso inferiores, donde la participación en las elecciones presidenciales fluctúa alrededor del 60 por ciento. Podría argüirse que un descenso de un escaso seis por ciento en dos décadas no puede considerarse alarmante, pero lo cierto es que la media europea²¹⁶ se ha situado por debajo del 80 por ciento por vez primera en cincuenta años. Hay otro dato que refuerza el recrudecimiento de la tendencia decreciente de la participación como es que, en la actualidad, los mínimos históricos son más frecuentes y en un mayor número de sistemas políticos. Esta pauta es igualmente observable en los países del sur de Europa (Grecia, Portugal y España) con democracias mucho más recientes (Mair, 2016: 44-45). Sin entrar a aventurar las posibles causas, *“la cuestión clave es que estamos asistiendo a algo que es unidireccional y generalizado, y que ofrece un indicador llamativo del creciente debilitamiento del proceso electoral”* (Mair, 2016: 43). Parece claro que si las elecciones, en el marco de la democracia electoral-representativa, son el dispositivo procedimental de legitimación política, el paulatino y progresivo descenso de la participación en las mismas compromete, en cierto modo, la legitimidad del gobierno resultante: *“La democracia tiene un grave problema de legitimidad cuando los ciudadanos dejan de querer participar en su proceso más importante, la*

²¹⁵ Hay quien piensa, no obstante, que hablar de “crisis” de la democracia representativa basándonos exclusivamente en los datos de la participación electoral puede resultar excesivo, pues esta varía en función del contexto y del tipo de elección al que se enfrenta la ciudadanía. La asistencia a las urnas está condicionada, en buena medida, por la percepción de la importancia que la cita electoral tiene para el ciudadano. Así, las elecciones presidenciales suelen registrar un índice de participación superior al registrado en el caso de las elecciones europeas, por ejemplo (Tormey, 2015a: 18).

²¹⁶ El estudio al que se refiere Mair (2016) tiene por objeto a quince países europeos: Austria, Bélgica, Dinamarca, Finlandia, Francia, Alemania, Islandia, Irlanda, Italia, Luxemburgo, Países Bajos, Noruega, Suecia, Suiza y Reino Unido.

votación en las urnas. En estas circunstancias, ¿el Parlamento sigue siendo representativo?” (Van Reubrouck, 2017: 19).

Otro aspecto que suele destacarse es la volatilidad o fluctuación electorales. Los datos estadísticos muestran que la abstención viene acompañada de una mayor variabilidad de las preferencias de quienes acuden a votar (Mair, 2016: 46-51). Desde la década de 1990 se han registrado tanto mínimos extremos de participación como máximos extremos de volatilidad. Todo ello hace que la porción de votantes indecisos juegue un papel cada vez más decisivo en los resultados electorales y que la impredecibilidad de los mismos se haya convertido en un fenómeno recurrente (Van Reybrouck, 2017: 19). Manin (2015: 267-268) observa en la volatilidad uno de los indicadores que marcan la transición de la *democracia de partidos* hasta una *democracia de audiencia* que, a su juicio, es la forma democrática que se abre paso con el declive de la primera. Si en la primera los resultados de las elecciones se explicaban a partir de las características sociales, económicas y culturales de los votantes, estos factores, en la actualidad, adquieren menor poder explicativo en un contexto de “*liquidificación del cuerpo electoral*” (Innerarity, 2015: 49). Cuestiones relativas a la personalidad del candidato, a la confianza que pueda generar entre el electorado, más que la lealtad partidista, son las que decantan finalmente un voto que se decide en último momento motivado por preferencias o intereses inmediatos²¹⁷.

El tercero afecta directamente a los partidos políticos. Los datos testimonian un descenso generalizado y continuado, agravado a lo largo de la década de 1990, en el número de afiliados a los partidos políticos (Mair, 2016: 54-58; Van Reybrouck, 2017: 19-21). En el ámbito europeo, a partir de esa fecha se produce una salida masiva, llegando a producirse, en ciertos casos, un descenso del 50 por ciento respecto a los niveles registrados en 1980 (Mair, 2016: 56-57). Con la entrada en el nuevo siglo, la tendencia se ha mantenido, y la afiliación ha seguido cayendo sin freno. No es un fenómeno exclusivamente europeo, en

²¹⁷ Amparándose en el trabajo de Manin, Innerarity sostiene que “la política se ha desideologizado y personalizado al mismo tiempo. La personalización de la decisión electoral tiene mucho que ver con ese mercado electoral amorfo y desideologizado. Como en los orígenes del parlamentarismo antes de la democracia de masas, no se vota en primer lugar al partido o al programa sino a la persona. Con la diferencia de que entonces la confianza en el representante era el resultado de una relación más o menos personal e inmediata, mientras que ahora es el producto de una construcción mediática de la imagen” (Innerarity, 2015: 50).

Australia, por ejemplo, los afiliados de los dos principales partidos políticos representan el 1 por ciento del electorado (Tormey, 2015a: 19).

En la evolución histórica que Manin (2015: 238) traza del gobierno representativo menciona dos hechos cruciales que se presentan íntimamente conectados. El primero de ellos es la extensión del derecho a voto a sectores sociales cada vez más amplios hasta la consolidación del sufragio universal. El segundo, la emergencia de los partidos políticos como partidos de masas. Durante la fase inicial del gobierno representativo, los partidos políticos fueron observados con recelo al ver en ellos una puerta de entrada a la pugna antagonista que podría suponer un riesgo para el gobierno de la comunidad. En esta primera época, que Manin denomina *parlamentarismo*, la elección fue concebida como el procedimiento por medio del cual un número limitado de ciudadanos –sufragio censitario– seleccionaba, entre un conjunto restringido de candidatos, a sus representantes políticos, en quienes delegaban la facultad de decidir sobre los asuntos colectivos. La elección, en este caso, respondía a una lógica particular. El representante era elegido por quienes mantenían con él un contacto habitual por compartir una determinada comunidad social, bien la entendamos en términos geográficos o como agrupación en torno a intereses comunes. El candidato era capaz de suscitar confianza entre los electores no tanto por su competencia política cuanto por una serie de recursos previos que lograba capitalizar en la contienda electoral. Los individuos seleccionables eran, por tanto, miembros *distinguidos* de la comunidad por motivos de riqueza, carácter u ocupación (Manin, 2015: 248-249). Sin embargo, las sucesivas oleadas democratizadoras acontecidas durante el siglo XIX, resultado de la lucha por el derecho de sufragio emprendida por sectores sociales inicialmente excluidos, condujeron a la formación de los partidos políticos. Lo que en un principio se consideró una amenaza para la representación, un síntoma de la crisis que aquejaba al sistema representativo, pronto empezó a percibirse como una oportunidad para ampliar su alcance democrático. Los partidos políticos, más que el final de la representación, propiciaron una profunda transformación de la misma. Con un electorado más extenso, los representantes dejaron de relacionarse directamente con sus electores y en ese momento el partido pasó a ocupar un lugar intermedio entre los ciudadanos y las instituciones representativas. La lectura democrática de

la aparición del sistema de partidos acentúa dos cuestiones principalmente. En primer lugar, a diferencia de lo que ocurría en la época precedente, los candidatos ya no eran reclutados entre la élite social y económica de la comunidad sino entre los miembros del partido que estaba integrado en gran parte por *ciudadanos comunes*. Por tanto, el partido socializaba, en principio, el acceso al poder político. El segundo aspecto incide en la transformación de los vínculos entre representantes y representados que auspicia el partido. Los primeros gobiernos representativos juzgaron esencial garantizar la independencia relativa de los representantes respecto a las preferencias y deseos de los electores, motivo por el cual desestimaron dos prácticas que podían socavarla: los mandatos imperativos y la revocación. La independencia del representante se imponía ante la necesidad de preservar el espacio deliberativo (la asamblea) de interferencias exógenas que pudieran pervertir las resoluciones destinadas a velar por el interés general. Con la aparición de los partidos se pensó que la autonomía del representante se vería seriamente limitada, tanto por el condicionamiento que suponía la existencia de un programa político del que no cabía desentenderse como por el control al que son sometidos los cargos elegidos por parte del aparato del partido. Sin embargo, las restricciones impuestas por el partido se reinterpretaron como un *progreso democrático*, al hacer hincapié en la influencia conquistada por la ciudadanía en el espacio de la deliberación y de la acción:

Dado que los programas electorales permitieron elegir a los votantes la dirección del gobierno y como además las organizaciones del partido ejercían un continuo control sobre sus parlamentarios, se percibía que la “democracia de partidos” incrementaba el papel de la voluntad popular en la conducción de los asuntos públicos” (Manin, 2015: 240).

Los partidos se convierten en agentes políticos de primer orden, acaparando casi por completo la actividad de la política oficial. De acuerdo con Vallès (2002: 352-353), la centralidad de los partidos en la escena política se explica a partir de las funciones que estos cumplen como entidades intermedias entre la sociedad civil y el Estado:

- Como agentes de reclutamiento y formación de personal político.

- Como agentes de simplificación y agregación de las demandas ciudadanas que, tras filtrarlas y articularlas, se transforman en propuestas de intervención y programas de gobierno.
- Como agentes de comunicación entre gobernantes y gobernados, trasladando las demandas sociales a las instituciones, pero también justificando y legitimando las acciones del gobierno ante la opinión pública.
- Como agentes de encuadramiento de las preferencias ciudadanas, organizando y estructurando las actividades del parlamento, del gobierno y de las principales instituciones del Estado.

De modo sintético, estas funciones remiten a dos elementos constitutivos de la democracia:

Por un lado, la representación y, con ello, el gobierno *del* pueblo; por otro, la legitimidad procedimental o el gobierno *para* el pueblo. En otras palabras, los partidos –al menos, el partido de masas clásico– daban voz a la gente, al tiempo que garantizaban la rendición de cuentas del gobierno (Mair, 2016: 93).

En un sentido similar se expresa Nadia Urbinati:

La función de los partidos va más allá del rol instrumental de proveer la organización y los recursos para rotación del personal político y la resolución pacífica de las reivindicaciones por la sucesión. Su función es, por encima de todo, la de “integrar a la multitud” unificando las ideas y los intereses de las personas y haciendo al soberano presente de forma permanente, como un agente de influencia y supervisión extraestatal (Urbinati, 2017: 65).

Llegados a este punto, una vez descrito el papel histórico desempeñado por los partidos políticos en el mantenimiento, e incluso en la democratización, del sistema representativo, cabe preguntarse qué tipo de procesos o transformaciones han provocado que lo que en principio fue considerado un instrumento al servicio de la democracia sea percibido actualmente como un problema, como un obstáculo para el buen funcionamiento de la política²¹⁸. El distanciamiento social experimentado por los partidos políticos, del que el descen-

²¹⁸ Así lo atestigua un estudio reciente sobre el descontento que la población española experimenta hacia la política, Ganuza y Font (2018: 23-24). Los grupos de discusión con los que trabajan los autores como complemento metodológico de la investigación sociológica hablan de “colapso” del sistema político del que responsabilizan al modo de funcionar propio de los partidos, a un régimen clientelar que algunos denominan “partidocracia”.

so de afiliados que señalamos anteriormente es un indicador parcial pero significativo, no haría sino redundar en este aspecto.

Pese a todo, la institución del partido ha generado una vasta literatura crítica consagrada a cuestionar la su identificación como herramienta democrática. Parte importante de esta crítica surgió en el tiempo en el que el sistema partidista gozaba de una sólida estabilidad y parecía encarnar la máxima expresión de la democracia. A comienzos de los años 60, Hannah Arendt advirtió sobre de los efectos oligárquicos derivados de la monopolización de la vida política por parte de los partidos:

Se ha dicho que “el significado más profundo de los partidos políticos” reside en que suministran “la estructura necesaria para que las masas puedan reclutar entre sus miembros a sus propias élites”, y es cierto que fueron principalmente los partidos los que abrieron las puertas de la carrera política a los miembros de las clases inferiores. El partido, en cuanto institución básica del gobierno democrático, corresponde sin duda a una de las tendencias principales de la Edad Moderna, la nivelación constante y universalmente creciente de la sociedad; pero esto no significa de ningún modo que se corresponda con el significado más profundo de la revolución en nuestros tiempos. La “élite que procede del pueblo” ha sustituido a las élites anteriores reclutadas por el nacimiento o la riqueza; no ha significado nunca la posibilidad de que el pueblo *qua* pueblo entrase en la vida política y llegase a participar en los asuntos públicos. La relación entre una élite gobernante y el pueblo, entre los pocos que constituyen entre sí un espacio público, y la mayoría cuyas vidas transcurren al margen y en la oscuridad, sigue siendo la misma de siempre (Arendt, 2013: 459-460).

En la actualidad la dimensión democrática de los partidos se ha visto severamente descreditada a pesar de seguir acaparando un notable protagonismo dentro de la actividad política convencional y siendo todavía su afiliación, o apoyo cuando menos, indispensable para acceder a la esfera política institucional (Tormey, 2015a: 90). ¿Qué ha motivado semejante transformación?, ¿de dónde procede la desconfianza que suscitan los partidos políticos?. Hemos sostenido que los partidos políticos han ocupado tradicionalmente un lugar intermedio, han desempeñado una labor de intermediación entre la sociedad y el Estado en virtud del cumplimiento de una doble función: la representativa –integrando y movilizand a la ciudadanía, así como articulando y procesando intereses y demandas políticos y sociales– y la procedimental –reclutamiento de líderes y ocupación de cargos públicos, pero también la configuración y organización del gobierno y parlamento (Mair, 2016: 100-106).

Los partidos políticos, junto a los medios de comunicación de masas, conformaron *cuerpos intermediarios* que posibilitaron y estabilizaron el gobierno representativo cuando las masas se sumaron a la participación política (Urbinati, 2015: 477-478). Ambos constituyeron un espacio de conexión e interacción entre representantes y representados. La tesis defendida por Mair afirma que, con el declive de los partidos de masas, ha emergido un modelo que ha hipertrofiado la función procedimental en detrimento de la representativa. Si los partidos nacieron como instrumentos de mediación, con el propósito de garantizar cierta continuidad entre la sociedad civil y el Estado, su evolución ha marcado un desplazamiento hacia el polo estatal²¹⁹. Los partidos han ido progresivamente integrándose en la esfera del Estado y desconectándose de la sociedad²²⁰, convirtiéndose en agentes estatales, en órganos de gobierno antes que de representación (Mair, 2016: 106). Esta es ahora encauzada a través de otro tipo de asociaciones y organizaciones. Como consecuencia de la metamorfosis sufrida por los partidos se vacía el espacio de interacción entre sociedad y Estado que vigorizaba y legitimaba la representación política. En un movimiento de doble retirada y mutuo reforzamiento, que Mair descarta pensar en términos de secuencialidad lineal, la ciudadanía se aleja de la política instituida²²¹ y, a su vez, esta protagoniza un repliegue sobre sí que la aísla de un entorno social caracterizado por su creciente complejidad e incertidumbre²²²:

²¹⁹ Este desplazamiento queda reforzado por el hecho de que, dada la inviabilidad económica de los partidos a partir de los recursos aportados por un número menguante de afiliados y partidarios, la supervivencia de los partidos depende, en gran medida, de la financiación pública (Innerarity, 2015: 51; Mair, 2016: 107).

²²⁰ Como perspicazmente señala Mair (2016: 94), el aumento de la distancia entre partidos y votantes se hace acompañar de la paulatina homogeneización de los propios partidos, todo lo cual acaba por acrecentar la indiferencia ante los políticos y la política en general. Esta indistinción ideológica de los distintos partidos ya había sido advertida por Crouch: "El contenido de los programas de los partidos y el carácter de la rivalidad partidista se están convirtiendo en algo crecientemente anodino e insípido" (Crouch, 2004: 37).

²²¹ Tormey observa los cambios experimentados por los contenidos mediáticos como un reflejo de la evolución del interés público respecto a la política convencional. La prensa escrita, por ejemplo, dedica cada vez menos espacio, si es que dedica alguno, a la actividad parlamentaria. El surgimiento del "infotainment" televisivo confirma la necesidad de *dramatizar* la información política para atraer la atención de la audiencia sobre cuestiones que, de lo contrario, no suscitarían interés. Todo ello ilustra la distancia que la ciudadanía adopta frente a una actividad que le resulta cada vez más ajena: "Boredom, indifference and apathy are the enemies of the representative bond" (Tormey, 2015a: 23).

²²² "Los individuos emiten señales difusas que el sistema político no consigue identificar, elaborar y representar adecuadamente. Por eso los partidos tienen grandes dificultades para escuchar a sus votantes y entender, agregar o procesar sus demandas. El electorado está menos diferenciado y presenta temas de convergencia transversal, con demandas y expectativas menos transparentes e identificables" (Innerarity, 2015: 49-50).

La política tradicional se ve cada vez menos como algo que pertenece a los ciudadanos o la sociedad, y cada vez más como algo a lo que se dedican los políticos. Hay un mundo de los ciudadanos –o una infinidad de mundos individuales de ciudadanos– y un mundo de los políticos y los partidos, y la interacción entre ambos no deja de disminuir. Los ciudadanos dejan de ser participantes y se convierten en espectadores, mientras que las élites ocupan un espacio cada vez mayor en el que perseguir sus intereses. El resultado es el principio de una nueva forma de democracia, en la que los ciudadanos permanecen en casa mientras los partidos se ocupan del gobierno (Mair, 2016: 107).

El aumento de esta distancia ha llevado a percibir la representación como una *“usurpación de la soberanía por parte de los partidos”* (Ganuza y Font, 2018: 28), como un dispositivo por medio del cual los representantes ejercen el poder soberano sobre los representados (Kioupkiolis, 2018: 37). De aquí procede, en gran medida, la erosión de la confianza en la clase política por parte de la ciudadanía (Tormey, 2015a: 21-23): *“Una mayoría de ciudadanos del mundo no confía en sus gobiernos ni en sus parlamentos y un grupo aún mayor de ciudadanos desprecia a los políticos y a los partidos y cree que su gobierno no representa la voluntad popular”* (Castells, 2012: 376).

Los cambios experimentados por las instituciones que históricamente vertebraban los sistemas democráticos y, análogamente, por las relaciones que la ciudadanía mantiene con ellas, no pueden ser ajenos a las transformaciones que, desde finales del siglo pasado, ha sufrido la forma liberal de democracia. Esta suponía un contexto –capacidad de intervención estatal en la esfera política, democracia de partidos y plena soberanía de Estación– que se ha visto sustancialmente alterado por efecto tanto de la globalización neoliberal como de otras dinámicas sociales y políticas activadas durante la década de los ochenta. La relación entre democracia y capacidad de acción estatal se encuentra atravesada por tensiones profundas:

Democracia y capacidad de acción del estado son elementos en equilibrio que difícilmente pueden disociarse, ya que una pérdida de la potencia del estado puede implicar el poner en peligro la estabilidad y legitimidad democrática, y un exceso de potencia o de capacidad de acción de los agentes estatales que no respete los valores democráticos erosiona asimismo la estabilidad o el equilibrio antes mencionado. [...]. Nos enfrentamos a una creciente asimetría entre el tipo y el origen de los problemas con que se enfrentan los ciudadanos y las ciudadanas en su día a día (problemas de precariedad laboral, de especulación financiera, de alza artificial de los precios, vulnerabilidad y erosión de las políticas de protección social...) y las capacidades de los estados nación (y de las demás esferas de gobierno, supra-

nacionales, autonómico-regionales o locales) para hacerles frente con los recursos y capacidades tradicionales (Fuster y Subirats, 2012: 641-642).

De acuerdo con Donatella della Porta (2017: 34), se ha producido un desplazamiento del poder en tres sentidos distintos: del Estado hacia el mercado, de las instituciones representativas hacia el ejecutivo y del Estado-nación hacia Organizaciones Gubernamentales Internacionales. Este triple desplazamiento se inscribe dentro de lo que Saskia Sassen ha descrito como procesos de *privatización del poder* en el marco de un retroceso democrático con relación al movimiento iniciado durante las revoluciones modernas de finales del XVIII:

Se trata de un proceso configurado por numerosas microtransformaciones que, en conjunto, suponen un cambio drástico con respecto a una etapa histórica iniciada paradigmáticamente con la Revolución Francesa. Mientras que dicho proceso le otorgó la soberanía al pueblo, neutralizando la diferencia que predominaba en períodos anteriores entre éste y sus gobernantes, las tendencias actuales vuelven a aumentar tal distancia (Sassen, 2013: 400-401).

En primer lugar, la desregulación económica y la privatización de buena parte de los servicios públicos han hecho que diversos agentes económicos, obligados a cumplir la ley pero eximidos de la obligación de rendir cuentas y someter su actuación a escrutinio público, pasen a desempeñar funciones que antes correspondían al Estado. La mercantilización de las funciones públicas conlleva un reconfiguración del *interés público*, que pasa a definirse en términos de eficiencia. El logro de la misma, de acuerdo con la ideología neoliberal, será más factible cuanto menos politizados se encuentren los órganos de decisión, lo cual refuerza la tendencia tecnocrática mientras resta capacidad de intervención a la ciudadanía (Mair, 2016: 125, 139). El segundo de los desplazamientos indicados abunda en la tesis de la progresiva privatización del poder. Está vinculado a la pérdida de centralidad de los partidos como actores políticos y a su suplantación por liderazgos personalistas. Sassen se refiere al caso estadounidense como ejemplo paradigmático donde constata una concentración de poder en el ejecutivo a la que acompaña una pérdida parcial del poder que antes acaparaba el legislativo. La iniciativa política se desequilibra hacia el primer polo, que gana autonomía respecto al segundo:

La promulgación de normas nuevas en el Congreso constituye un proceso mucho más visible que el dictado de decretos ejecutivos. Cuando este último proceso equivale a la elaboración de leyes, estamos hablando entonces de un déficit democrático grave en el seno del Estado liberal, pero de un déficit democrático que se origina en la acumulación de poderes por parte del Ejecutivo. La toma de decisiones en el Ejecutivo carece de las deliberaciones públicas y del control público que caracteriza a los debates en el Congreso (Sassen, 2013: 252-253).

Por último, el nuevo orden mundial ha dejado de ser “estadocéntrico” a medida que se multiplicaban, diversificaban y superponían centros de poder cuyo impacto es cada vez mayor en el ámbito intra-estatal (Held, 1997). La esfera internacional adquiere una relevancia creciente, como lo atestigua el incremento del número de organizaciones y acuerdos internacionales, así como de su correspondiente influencia, materializada en la capacidad de imponer sanciones, arbitrar en caso de conflictos y adoptar procedimientos de decisión. Actores emergentes como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional, la Organización Mundial del Comercio, las agencias de *rating* o los llamados mercados financieros, entre otros, tienen difícil acomodo democrático, por cuanto constituyen, de hecho, órganos con capacidad de acción y decisión pero son no electivos en la mayor parte de los casos, eluden todo principio de *accountability* y su modo de funcionar dista de ser transparente (Della Porta, 2017: 40-42).

Este escenario es el que ha hecho hablar a Colin Crouch (2004) de un tiempo *posdemocrático* pues, aunque la estructura formal de la democracia liberal se mantiene intacta, dado que se siguen celebrando elecciones periódicamente que pueden cambiar los gobiernos, se mantiene la división de poderes y el respeto a los derechos individuales, el poder *real* ha migrado a otro lugar, a uno desde el que es ejercido sin sanción pública.

IV. 1. 3. DESAFECCIÓN Y REPOLITIZACIÓN

Observados conjuntamente, los fenómenos aludidos –la evolución de la participación en las elecciones, la volatilidad electoral, el debilitamiento de los partidos en múltiples senti-

dos, la desconfianza y el desinterés ciudadano hacia la política y los políticos, la crítica de la representación, la reconfiguración del tablero global— revelan un cierto agotamiento del modelo electoral-representativo. Los problemas han ido acumulándose hasta el extremo de que la crisis de la democracia (liberal, representativa, electoral, parlamentaria,...) ha acabado convirtiéndose en un debate recurrente dada la insuficiencia del modelo, la aparente incapacidad de los regímenes democráticos para responder satisfactoriamente a los desafíos que se ciernen sobre ellos²²³. Este escenario contrasta, paradójicamente, con una creciente politización de la sociedad cristalizada en formas alternativas de participación (Subirats, 2015a: 125). La insatisfacción tiene como contrapunto el surgimiento de un renovado interés por la política²²⁴ que, sin embargo, se desarrolla y conduce *por fuera* de los límites políticos ordinarios (Rosanvallon, 2007: 35). La investigación sociológica abunda en esta idea:

El progresivo y elevado descontento político hacia el funcionamiento de la democracia no se ha terminado por traducir en indiferencia hacia la política. Muy al contrario, la ciudadanía está más interesada que nunca por la política y se percibe más que nunca como un actor políticamente capaz de intervenir en ella. [...]. En el mismo periodo analizado asistimos a un declive de las formas de participación convencionales, pero observamos un crecimiento de otras formas de participación basadas en una lógica de funcionamiento extraparlamentaria. Casi todos los indicadores a nivel español apuntan en una dirección similar, el enfriamiento de formas de participación *convencionales* (pertenencia a asociaciones, organizaciones políticas, etc.) y al mismo tiempo un considerable incremento de las llamadas *no convencionales* (como recogidas de firmas, asistencia a manifestaciones o participación en huelgas) (Ganuzo y Font, 2018: 19-20).

²²³ Las referencias en este sentido son innumerables. Desde diferentes puntos de vista e incidiendo en aspectos plurales pero teniendo todos como telón de fondo el debilitamiento de las democracias existentes, pueden señalarse Crouch (2004), Della Porta (2013, 2017), Ganuzo y Font (2018), Graeber (2014), Innerarity (2015), Mair (2016), Rosanvallon (2007, 2010), Sitrin y Azzellini (2014), Tormey (2015a), Urbinati (2015) y Van Reybrouck (2017).

²²⁴ “En el contexto actual parece que nos encontramos ante la consolidación de dos tendencias claves. Por un lado, una creciente desafección hacia las estructuras representativas que se explica por el descontento hacia la forma en que estas instituciones han funcionado, pero no una negación de su valía. Por otro lado, existe una demanda creciente de mayor participación por parte de algunas capas de la ciudadanía. El conocido lema “no nos representan” unido a la demanda de una “democracia real” engloba precisamente esas dos concepciones de desafección hacia lo existente, así como de reivindicación del valor de la participación y la necesidad de su renovación y reconfiguración” (Feenstra, Tormey, Casero-Ripollés y Keane, 2016: X).

Aunque el estudio de Ernesto Ganuza y Joan Font tiene por objeto el contexto español, se trata de un fenómeno que excede el marco nacional²²⁵: “*We might hate one kind of politics, representative politics, the politics of “the politicians”. But other kinds of politics, particularly politics that involves us directly as actors and participants, is, if anything, gaining force and momentum*” (Tormey, 2015a: 7). Posiblemente esta reacción social no signifique un rechazo de la representación en sí, sino únicamente la impugnación de un modo *concreto* de entenderla, esto es, del *particular* funcionamiento de la misma dentro de los sistemas democráticos actuales. En este sentido cabe señalar que el debate en torno a la representación suele ser planteado desde un marco reduccionista, a saber, oponiéndola a la participación, cuando cualquier modelo, en su forma pura, presenta limitaciones. Ganuza y Font concluyen que la mayor parte de los debates ciudadanos sobre los problemas que afectan a los sistemas políticos contemporáneos acaba considerando la representación como parte de la solución. Lo que dejan entrever dichos debates, antes bien, es el anhelo por redefinir las relaciones entre una y otra, la necesidad de “*pensar en qué medida podemos expandir las prácticas representativas integrando la participación*” (Ganuza y Font, 2018: 103), esto es, cómo idear formas representativas que permitan “*salir del encorsetamiento de la representación formal y electoral*” (Annunziata, 2017: 43). Próximo a esta tesis se encuentra también Simon Tormey cuando afirma:

We are not about to leave representation; rather, we are seeing and questioning of the inheritance of representation –how it works, for whom, by whom– in the hope of moving past the “fictive” component towards something that is felt to be a “real” or “true” representation of democracy (Tormey, 2015a: 142).

²²⁵ Henry Jenkins, dirigiendo su atención al ámbito estadounidense, insiste en la contradicción que supone que la generalizada desconfianza hacia lo que podemos denominar política institucional venga acompañada de una revitalizada búsqueda de alternativas políticas que, a menudo, evitan los cauces habilitados por aquella. Sin abrazar forma alguna de determinismo, Jenkins cree relevante tomar en consideración el papel jugado por las nuevas tecnologías comunicativas como catalizadoras de nuevos imaginarios democráticos: “On the one hand, there is a widespread perception that: the institutions historically associated with American democracy are dysfunctional, public trust in core institutions is eroding, civic organizations no longer bring us together, elected representatives are beholden to big contributors tan to voters, electoral processes have been rigged to protect incumbents and to disqualify minority and youth participants, periodic governments shut-downs and Budget crisis reflect a core impasse between the two parties in Washington, the mass media is increasingly concentrated in the hands of a dwindling conglomerates, the news we are receiving is sharply biased by those same partisan interests, surveillance invades our privacy and intimidates would-be political participants, and very little is likely to emerge at the level of institutional politics that is going to shift those conditions very much. Whew! On the other hand, we have seen an expansion of the communicative and organizational resources available to everyday people (and grassroots organizations) as we become more and more accustomed to using networked communications toward our collective interests” (Jenkins, 2016: 3).

A tenor de lo expuesto, atribuir el distanciamiento ciudadano de las prácticas políticas tradicionales a un proceso de despolitización alentado por un repliegue individualista hacia el ámbito privado obedece al intento de simplificar una realidad a la que finalmente se acaba por empobrecer. El contraste entre distancia y repolitización revela que la desafección toma *otras* vías distintas a aquellas dispuestas por unos poderes cuya legitimidad se pretende cuestionar²²⁶.

Retomando el planteamiento de Rosanvallon, podemos afirmar que las mutaciones y transformaciones de las democracias actuales apuntan hacia una insuficiencia de la representación electoral (Annunziata, 2017: 37). En este contexto juega un papel clave lo que Rosanvallon denomina la *desacralización de las elecciones*. Con esta fórmula se refiere a la crisis, como generadoras de sentido, de aquellas *ficciones fundadoras* situadas en el origen de las primeras democracias representativas a los que nos hemos referido con anterioridad²²⁷: “*En la teoría clásica del gobierno representativo, así como en la práctica, los electores tenían por función legitimar a los gobernantes, quienes a partir de ahí veían reconocérsele una capacidad de acción autónoma muy grande*” (Rosanvallon, 2007: 121). El momento electoral fundía la legitimación de los cargos elegidos y la de sus acciones durante el periodo que durara el mandato. Nos encontramos con una tesis subrayada igualmente por Bernard Manin cuando repara en la sustitución del sorteo por la elección como procedimiento de selección de los cargos públicos. La idea de consentimiento que acarrea la segunda, pero no así el primero, funcionaba como un mecanismo de legitimación del poder que sería ejercido por los elegidos y, en paralelo, generaba una obligación y un compromiso de los electores hacia quienes fueran designados (Manin, 2015: 110). Con la desideologización del mercado electoral, con la fluidificación de la identidad política de los parti-

²²⁶ Rosanvallon rechaza el diagnóstico de la despolitización y habla en su lugar de “lo impolítico” para referirse a las tensiones que experimentan las democracias como consecuencia de una singular forma de politización social. Rosanvallon señala dos problemas derivados de la irrupción de lo impolítico: en primer lugar, la separación provocada por los contrapoderes entre la sociedad civil y la esfera del gobierno, entre aquella y las instituciones. Los contrapoderes adoptan un papel negativo, de obstrucción y veto, y el ciudadano deviene un exigente consumidor político que “renuncia tácitamente a ser productor asociado del mundo común” (Rosanvallon, 2007: 247). En otro sentido, lo impolítico significa “la declinación de una aprehensión global de la acción política” (Rosanvallon, 2007: 248). Los contrapoderes democráticos amplían el poder de control a costa de la visibilidad y la legibilidad del conjunto. Esto es, la diseminación de los mecanismos de control y obstrucción entorpece a menudo la construcción común de un relato más general.

²²⁷ Tormey (2015a) habla de pérdida de aura.

dos²²⁸ (cuyos programas son cada vez más indefinidos y en los que la personalidad del líder reemplaza y difumina la orientación ideológica de la organización), el poder legitimador de la elección ha visto reducido su alcance o, con otras palabras, el consentimiento otorgado por los votantes se torna más exigente y restrictivo respecto a la autonomía de acción de los representantes. Las elecciones devienen, por tanto, un dispositivo de selección de representantes pero naufragan como medio para definir un determinado rumbo político. En la actualidad, de acuerdo con el historiador francés, la legitimidad de establecimiento o autorización ha quedado desacoplada de la legitimidad de las decisiones y políticas emprendidas por quienes son seleccionados. La elección permite lo primero pero ya no lo segundo: “*Los representantes legitimados por las urnas no cuentan ya al día siguiente de la elección con una legitimidad asegurada para sus decisiones, sino que necesitan conquistarla caso por caso*” (Annunziata, 2017: 37). La disociación de las dos legitimidades evidencia una fragilización de la confianza pública en quienes son elegidos para decidir y actuar motivada por la dificultad con la que los electores se encuentran a la hora de prever su comportamiento futuro²²⁹.

La erosión de la confianza, sin embargo, no debe interpretarse como un elemento necesariamente negativo desde un punto de vista democrático. Puede ser reflejo del vigor de una sociedad civil que manifiesta su disconformidad ante la labor de unos gobernantes que percibe como deficiente, que reclama una mejor respuesta a sus demandas, que se resiste, en definitiva, a su exclusión como actor político. Esta tensión entre el espacio de la política institucional y su *exterior* no es una anomalía sino, antes bien, un rasgo constitutivo de

²²⁸ “The less firm, less fixed on a specific ideological project or identity, the more a political party can reinvent itself to appeal to the possible constituency and thereby increase its attractiveness. Political parties are now much less the bearers of distinct visions than vehicles for rival leadership groups seeking power” (Tormey, 2015a: 91).

²²⁹ De acuerdo con Rosanvallon, la *desacralización* de las elecciones remite directamente a esta disociación de legitimidad y confianza, aspecto decisivo en el creciente proceso de *complicación* de las actuales democracias: “Estas dos cualidades políticas que se consideran superpuestas en el resultado de las urnas no son de la misma naturaleza. La legitimidad es entendida aquí como una cualidad jurídica, estrictamente procedimental; es producida de modo perfecto y absoluto por la elección. La confianza es mucho más compleja. Constituye una especie de “institución invisible”, [...], que cumple al menos tres funciones. En primer lugar, produce una *ampliación* de la calidad de legitimidad, agregando a su carácter estrictamente procedimental una dimensión moral (la integridad en sentido amplio) y una dimensión sustancial (la preocupación por el bien común). La confianza tiene también un papel temporal: permite presuponer *el carácter de continuidad en el tiempo* de esa legitimidad ampliada. [...]. La confianza es, en fin, un *economizador institucional*, permite ahorrarse todo un conjunto de mecanismos de verificación y prueba” (Rosanvallon, 2007: 23).

todo devenir democrático. Rosanvallon sostiene que el abordaje de cualquier *experiencia democrática* debe atender a un lado y otro, esto es, tanto al funcionamiento de las instituciones y a los efectos contraproducentes del mismo, como a la organización y configuración de la desconfianza²³⁰ que crece alrededor de las mismas. Ningún historia sobre la democracia es completa si no incorpora en su relato a este contrapoder que pugna por interrumpir “*la autonomización del campo de lo político*” (Straehle, 2013: 31). Es a lo que Rosanvallon llama *contrademocracia*, la cual

No es lo contrario de la democracia; es más bien una forma de democracia que se contrapone a la otra, es la democracia de los poderes indirectos diseminados por el cuerpo social, la democracia de la desconfianza organizada frente a la democracia de la legitimidad electoral. Esta contrademocracia conforma de este modo un sistema con las instituciones democráticas legales. Apunta a prolongar y extender sus efectos; constituye su contrafuerte (Rosanvallon, 2007: 27).

Sobre este juego de exigencias y respuestas se articula el inacabado e inacabable movimiento democrático. Es un proceso complejo de mutua afectación, de mutua transformación, pero igualmente de mutua resistencia, un juego entre el ejercicio del poder y la insu- misión de la libertad por emplear un lenguaje foucaultiano. No puede haber, por tanto, democracia sin contrademocracia; ambas “*conforman políticamente un sistema*” (Rosanvallon (2007: 25), a pesar de la porfía de aquella por deslegitimar, reprimir o, en general, excluir del espacio político cualquier fenómeno contrademocrático, en su esfuerzo por presentarlo como un episodio o proceso por medio del cual irrumpen determinadas patologías sociales (Velasco, 2017: 180).

La contrademocracia no es, en todo caso, una reacción antidemocrática, al contrario, es un modo de encauzar democráticamente la desconfianza generalizada. La degradación de la confianza se acompaña de una estructuración de la desconfianza, materializada en distintos poderes, o contrapoderes, que “*constituyen el ejercicio indirecto de la soberanía; no tienen*

²³⁰ Rosanvallon caracteriza a las sociedades contemporáneas como sociedades de la desconfianza debido, principalmente, a tres factores de índole científica, económica y sociológica. Respecto a lo primero, la idea de progreso ha sido reemplazada por la de riesgo tecnológico. En referencia al orden económico, el futuro se ha vuelto profundamente imprevisible con la formación de un sistema más abierto y complejo de interacciones múltiples. Y en cuanto al aspecto sociológico, asistimos a un debilitamiento de la confianza interpersonal entre los individuos, siendo la desconfianza hacia los gobernantes un correlato de la misma (Rosanvallon, 2007: 27-29).

ni pueden tener una expresión constitucional, son más bien informales, y es sobre todo por sus efectos que se manifiestan” (Annunziata, 2016: 44). Rosanvallon agrupa estos poderes contrademocráticos en tres categorías principales: poderes de control, de obstrucción o veto y de juicio. El pueblo, al que la lógica electoral-representativa había relegado al papel de elector, ve ampliadas sus funciones como agente político. Al pueblo-elector se le superponen tres nuevas figuras que implican tres nuevas formas de canalizar la actividad política ciudadana: el pueblo-controlador, el pueblo-veto y el pueblo-juez. De este modo, el cuerpo ciudadano emprende acciones para controlar las decisiones gubernamentales vigilando, denunciando llegado el caso y examinando la competencia de los dirigentes. Rosanvallon sitúa en este contexto la aparición de nuevos actores especializados en la función de vigilancia pública: organizaciones no gubernamentales, agencias independientes, observatorios de diversa índole e, incluso, iniciativas ciudadanas que aprovechan las posibilidades brindadas por las nuevas tecnologías comunicativas. La ciudadanía también se moviliza para obstruir la acción de un gobierno, la promulgación de una ley o la implantación de una determinada medida, obligando en muchos casos a su retirada o corrección. Se trata del ejercicio de una *soberanía negativa*. Y, por último, en lo que puede ser entendido como una ampliación y radicalización del poder de control, la sociedad recurre al enjuiciamiento para someter a examen al poder político. En este marco cabe inscribir la progresiva judicialización de la política. Los ciudadanos esperan obtener del proceso judicial lo que han desistido de conseguir por el procedimiento electoral²³¹: *“A diferencia de la elección, el juicio cierra las disputas, obliga a expresarse y justificarse y trata casos particulares. Sobre todo, la búsqueda de culpables reemplaza el ejercicio satisfactorio de la responsabilidad política”* (Annunziata, 2016: 45-46). La *democracia de confrontación* ha ido dejando paso, nos dice Rosanvallon (2007: 33), a la *democracia de imputación*.

Estas expresiones contrademocráticas muestran cómo la representación electoral es desbordada democráticamente: el ciudadano, además de votar, e incluso cuando renuncia a

²³¹ “Se trate de las condiciones de justificación, de las formas de teatralidad o del modo de relación con la particularidad, el juicio como procedimiento de puesta a prueba de un comportamiento se ha impuesto, progresivamente, como una forma metapolítica superior a la elección porque produce resultados más tangibles” (Rosanvallon, 2007: 33).

ello, se involucra en otro tipo de actividades²³². Estas iniciativas pasan por la creación de nuevos espacios y modos de intervención que ponen en entredicho la rigidez de las fronteras que separan la esfera política y la esfera social, la lógica vertical de un sistema definido a partir de la distinción estructural entre gobernantes y gobernados, movilizaciones que pretenden restituir una continuidad temporal fragmentada por el régimen electoral-representativo y en donde parece resonar aquella idea de poder delineada por Arendt como algo que únicamente surge cuando los hombres se reúnen y actúan en concierto. Como ya avanzamos, interpretar los fenómenos contrademocráticos como tentativas por trascender el marco electoral-representativo no significa ni tiene por qué implicar la abolición de la representación como tal, pero sí en cambio debe conducir a reflexionar acerca de sus límites respecto a la aspiración democrática al autogobierno o, por decirlo de otro modo, a pensar en qué medida queda satisfecho el ideal de inclusión de todos los afectados en cada una de las decisiones adoptadas. En este sentido, los fenómenos contrademocráticos, dentro de los cuales cabe inscribir el ciclo de movilizaciones ciudadanas surgidas a lo largo del globo, particularmente activas desde 2011 (Primavera Árabe, 15M, Occupy Wall Street, #YoSoy132, Passe Livre, Umbrella Revolution, #NuitDebout...), pueden interpretarse no tanto como una impugnación de la representación política sino como la reacción frente a una *representación fallida* (Fraser, 2008), contra un sistema representativo que parece incapaz de *representar* (Tormey, 2015a: 141). Desde época relativamente reciente se ha venido desarrollando una línea de investigación consagrada a modelar un concepto amplificado de representación²³³ (Abellán-Artacho, 2013) capaz de dar acomodo a la participación, y en el

²³² En términos arendtianos puede contemplarse como un movimiento hacia la libertad política. La pensadora germana sostuvo que el ejercicio del voto no podía hacerse equivaler a la libertad política. Cuando los gobernados participan con su voto en el gobierno no participan de la libertad política: “Solo tienen la libertad de elegir entre esto o aquello, entre una cosa u otra de lo que ya está ahí. Lo que es la exacta definición del libre albedrío de los filósofos, pero no de la libertad política” (Carmona, 2018a: 35). La libertad, en este sentido, siempre consistió para ella en la capacidad para tomar una iniciativa, para comenzar algo nuevo (Arendt, 2005b: 207).

²³³ Entre las contribuciones más descolantes dentro de este campo de investigación se pueden citar los nombres, entre otros, de Michael Saward y Nadia Urbinati. Ambos tratan de trascender el dualismo teórico que separaba a quienes se alineaban en favor de la representación como un dispositivo necesario para las democracias modernas y quienes se mostraban más proclives hacia formas más directas y participativas. Entre los primeros, más allá de matices, se admitió una *noción estándar de representación* que, tomando el ejemplo de Sartori, podríamos elucidar de la siguiente manera: “la representación es la transmisión del poder de decidir qué políticas realizar (sustitución) mediante la elección de gobernantes bajo las condiciones de cierta receptividad, rendición de cuentas y posibilidad de destitución (que aseguren que se gobierna en interés del repre-

cual es posible incluir formas de representación no electorales (Annunziata, 2017; Urbinati y Warren, 2008). Este enfoque pretende romper la habitual identificación entre representación política y representación electoral, esto es, pensar la representación más allá de los

sentado, pero excluyendo los mandatos y la revocabilidad inmediata. Se trataría, por tanto, de una relación de mandante-agente, entre individuos humanos, en general resultado de un proceso electoral, sobre base territorial y principalmente en el ámbito del estado en sus diferentes niveles” (Abellán-Artacho, 2013: 135). De acuerdo con esta idea, autorización y *accountability* constituyen los elementos centrales de la representación democrática y en la medida en que ambas se formalizan a través de las elecciones, la representación electoral se convirtió en la forma de representación hegemónica en el seno de la teoría política (Annunziata, 2017: 38-39). Saward se centra menos en el aspecto institucional que en la dimensión performativa de las dinámicas representativas. Para este, la representación es la realización de una precaria y curiosa suerte de demanda acerca de una relación dinámica, y no tanto una situación lograda, o potencialmente alcanzable, como resultado de una elección (Saward, 2006: 289). Lo fundamental del planteamiento de Saward reside justamente en esta demanda o reivindicación representativa (*representative claim*) a través de la cual los representantes reclaman ser representativos de los representados. Saward acentúa el carácter constructivo de la representación política. La demanda no es válida por su correspondencia con unos determinados hechos, sino porque la imagen que los representantes trazan de sí mismos como representantes, y que los vincula a la imagen que también ellos esbozan de los representados, es interpretada por estos como satisfactoria. La dimensión performativa de la representación problematiza aquello que los enfoques tradicionales daban por sentado, a saber, la transparencia y cognoscibilidad de lo representado, de los intereses de los representados (Annunziata, 2017: 43). Saward niega el carácter acabado y definitivo de la representación al entenderla como algo que es continuamente creado y recreado, y por tanto, también sujeto a contestación y rechazo, de ahí su carácter precario. El enfoque de Saward abre la posibilidad de concebir nuevas y diversas formas de representación, incluidas formas no electorales, por cuanto la reivindicación representativa puede partir tanto de actores electos como de no-electos. De hecho, las formas no electorales pueden suplir y completar las deficiencias detectadas en las formas electorales (Abellán-Artacho, 2013; Annunziata, 2017). Nadia Urbinati, por su parte, también se ha esforzado por defender el valor democrático de la representación en contra de quienes han visto en ella un mal menor, pues, a su juicio, la representación “asiste a la participación antes que obstruirla” (Urbinati, 2017: 22). La incompatibilidad entre representación y democracia se remonta a Montesquieu y Rousseau, quienes establecieron una tensión irreductible entre democracia, soberanía y representación. El primero unió soberanía y democracia, mientras el segundo distinguió representación y soberanía, de manera que democracia y soberanía excluían la representación. Subyace a esta concepción una noción voluntarista y *presentista* de la soberanía: “De allí la conclusión de que, a pesar de que la representación puede facilitar la toma de decisiones políticas en estados grandes, no es democrática porque desplaza la voluntad, que no puede ser representada, y también porque hace que el pueblo se active políticamente solamente el mismo día que se hace a sí mismo esclavo, tal como Rousseau nos cuenta en *El Contrato Social*” (Urbinati, 2017: 25). Urbinati rescata el planteamiento de Condorcet para perfilar una noción compleja de soberanía a la que incorpora el juicio, una noción no tanto jurídica sino más bien política. Esta vía le permite vislumbrar una alternativa tanto a la democracia *directa* rousseauiana como a la representación elitista que defendía Sieyès (Abellán-Artacho, 2013: 136), lo que supone una reconceptualización de la democracia y de la representación, posibilitada por la inyección de dinamismo que suministra a esta última: “La representación no solamente concierne a los agentes o instituciones gubernamentales, sino que designa a un tipo de proceso político que se estructura en una circularidad entre instituciones y sociedad, y no está confinado a la deliberación y decisión en la asamblea” (Urbinati, 2017: 46). Como afirma en líneas siguientes: “Podría decirse que la representación política provoca la diseminación de la presencia del soberano al convertirla en un trabajo continuo y regulado de reconstrucción de la legitimidad” (Urbinati, 2017: 47). En coherencia con lo anterior, la conciliación de representación y democracia pasa por pluralizar la primera, integrando incluso en ella formas no electorales: “Electoral representation remains crucial in constituting the will of the people, but the claims of elected officials to act in the name of the people are increasingly segmented by issues and subject to broader contestation and deliberation by actors and entities that likewise make representative claims. Political judgements that were once linked to state sovereignty through electoral representation are now much more widely dispersed, and the spaces for representative claims and discourses are now relatively open” (Urbinati y Warren, 2008: 391).

dos elementos desde los que tradicionalmente ha sido definida: autorización y *accountability*.

Desde tales supuestos es posible concebir las manifestaciones y protestas ciudadanas anteriormente señaladas como procesos de pluralización de la representación, en la medida en que suponen un desafío al monopolio de la misma ejercido por los representantes *autorizados*. Son modalidades de representación ciudadana que no precisan de una sanción electoral para alcanzar tal condición. Por este motivo se las ha llamado formas de *auto-representación ciudadana* (Annunziata, 2017) o *self-authorized representatives* (Urbinati y Warren, 2008). Aunque no supongan una novedad en sentido estricto, pues la existencia de sujetos individuales o colectivos que se han reclamado representantes de determinados intereses o valores, que han levantado la voz en nombre de ciertos segmentos sociales, pueblos o naciones que carecían de una representación formal reconocida ha sido una constante a lo largo de la historia de la democracia, nunca habían sido tan numerosos ni diversos (Urbinati y Warren: 403). Más allá de las diferencias y particularidades contextuales, todos ellos comparten una serie de rasgos comunes. Se trata de movimientos originados *desde abajo*, espontáneos, que no responden a una convocatoria de ni están organizados por ninguno de los actores políticos convencionales como partidos o sindicatos. En tal particularidad reside precisamente la fuerza de su legitimidad, de su autenticidad, esto es, en la ausencia de mediación (Innerarity, 2015: 242). Se trata sencillamente de *ciudadanos autoconvocados* (Annunziata, 2017: 44). Se ha indicado igualmente, aunque esta cuestión será objeto de un tratamiento posterior, la importancia del factor tecnológico respecto a las formas y desarrollos de dichos fenómenos en las sociedades actuales. Las nuevas tecnologías comunicativas tienen un efecto catalizador para los nuevos modos de intervención política (Tormey, 2015a: 96). Por otro lado, son asimilables a lo que Rosanvallon denomina poderes contrademocráticos, prácticas a través de las cuales el pueblo soberano ejerce un *poder negativo* con el objetivo de “*frenar, curvar o cambiar un curso de acción tomado por los representantes electos*” (Urbinati, 2017: 51). Este elemento negativo facilita la articulación de mayorías en la medida en que los rechazos, independientemente de las razones que los motivan, son más fácil de agregar que cuando se pretende hacer lo propio con vo-

luntades en torno a un proyecto común (Annunziata, 2017: 45). Pero también pueden ser interpretados teniendo en el horizonte la idea foucaultiana de crítica como *indocilidad re-flexiva*, como *inservidumbre voluntaria*, y cabría preguntarse entonces si tales movimientos son exclusivamente negativos, si su rechazo a ser gobernados de la forma en que lo son, en nombre de unos determinados principios, con ciertos objetivos como meta y por medio de unos procedimientos concretos²³⁴, no comporta de suyo el pergeño, aunque precario, de una alternativa al orden existente.

Estas formas representativas no electorales superan en dinamismo, flexibilidad y especificidad respecto a la representación electoral. Al funcionar al margen de las urnas, su reivindicación representativa no está supeditada al cálculo de réditos electorales. A causa de ello, es habitual que centren su atención en aquellos grupos sociales desatendidos por la política institucionalizada (por ejemplo, por razón de género, etnia, condición social o sexual). También amplían y segmentan el catálogo de causas: derechos humanos, seguridad, sanidad, educación, maltrato animal, cambio climático, deforestación, etc. Emanciparse de la lógica electoral significa mayor versatilidad a la hora de responder a temas puntuales y urgentes, así como la posibilidad de evitar el anclaje territorial de su demanda representativa. Urbinati y Warren (2008: 403-404) se refieren a ellos como *representantes discursivos*.

A pesar de que las movilizaciones surgidas a lo largo y ancho del mundo desde 2011 han sido generalmente entendidas como demandas en pro de una democracia participativa y directa en abierta oposición a la representación como mecanismo democrático de gobierno, lo cierto es que resulta harto complejo prescindir de todo recurso a cierta idea de representación en la práctica política. No obstante, la identificación de la misma como causa, no única pero sí determinante, de disfuncionalidad democrática formaba parte del relato asumido por los participantes de las protestas. Así lo atestigua Manuel Castells cuando se refiere al 15M: “*No hubo una decisión formal, pero en la práctica todo el mundo estuvo de*

²³⁴ Recordemos que, de acuerdo con Foucault, la actitud crítica surge simultánea y paralelamente al proceso de *gubernamentalización*. Frente a las artes de gobernar aquella aparece, siendo su compañera y adversaria a la vez, “como manera de desconfiar de ellas, de recusarlas, de limitarlas, de encontrarles una justa medida, de transformarlas, de intentar escapar a estas artes de gobernar o, en todo caso, desplazarlas, a título de reticencia esencial” (Foucault, 2013b: 8).

acuerdo desde el principio del movimiento. No habría líderes, ni locales ni nacionales. [...] Cada uno se representaba a sí mismo y a nadie más” (Castells, 2015: 139). A ello contribuyó sin duda, afirma Castells, la desconfianza hacia todo liderazgo político provocada por la corrupción y el cinismo de la clase política tradicional. Sin embargo, no puede dejar de señalarse la paradoja de que sea justamente la renuncia a cualquier liderazgo o representación política aquello que confiere representatividad al movimiento: “*Aunque los participantes efectivos sean una minoría activa de la sociedad, dicha minoría representa a una mayoría (el 99%) definida negativamente como los “no políticos”, los “no privilegiados”, es decir, los ciudadanos comunes*” (Annunziata, 2011: 47). Desde esta perspectiva podría interpretarse en un sentido transformador, y no tanto impugnatorio, el ciclo de movilizaciones populares que ha sacudido el *statu quo* durante los últimos años, una transformación cuya finalidad sería corregir, recusar, inhibir la deriva jerárquica y *paternalista* adoptada por la representación política en el contexto de las democracias liberales.

A diferencia de la democracia representativa, las democracias participativas eliminan cualquier división establecida entre gobernantes y gobernados, permitiendo a cualquiera que así lo desee involucrarse en la deliberación política, la elaboración de leyes y la administración y aplicación de la ley en relación con los asuntos colectivos. El autogobierno colectivo se convierte, como principio, en un asunto de ciudadanos comunes, de *cualquier persona*. Sin embargo, a diferencia de la democracia Rousseauiana, el poder soberano no es ejercido por el *demos* agrupado en su totalidad unificada. Las divisiones dentro del pueblo y entre gobernadores y gobernados siguen existiendo, y el *demos* nunca está presente en su integridad en una sola institución política. Solo una fracción alternante de la sociedad participa habitualmente en los diversos espacios de auto-gestión, según su propia libre elección. La representación política no se erradica. Pero dispositivos institucionales como el sorteo, la rotación de cargos, los periodos limitados, la incrementada rendición de cuentas y la alternancia eventual de participantes en asambleas colectivas, trabajan en contra de la consolidación de divisiones duraderas entre gobernantes y gobernados, entre gobernadores expertos y personas profanas (Kioupkiolis, 2018: 38-39).

Se trataría, en último término, de ampliar, de abrir la representación política al *común*, al *cualquiera*, para así poder diversificar los modos de (auto)representación, es decir, de multiplicar y pluralizar los espacios y prácticas representativas con objeto de posibilitar la instauración de un nuevo régimen *estético* (otras formas de nombrar, ver y escuchar), de un nuevo ordenamiento de lo sensible (Rancière, 2014).

IV. 2. REDES, POLÍTICA, CONOCIMIENTO: NUEVOS

ESCENARIOS DE EXPERIMENTACIÓN

“Pues es lo propio de la ciudadanía hoy el estar asociada al “reconocimiento recíproco”, esto es, al derecho a informar y ser informado, a hablar y ser escuchado, imprescindible para poder participar en las decisiones que conciernen a la colectividad. Una de las formas hoy más flagrantes de exclusión ciudadana se sitúa justamente ahí, en la desposesión del derecho a ser visto y oído, que equivale al de existir/contar socialmente, tanto en el terreno individual como el colectivo, en el de las mayorías como de las minorías”

Martín-Barbero, *Reconfiguraciones comunicativas de lo público*

IV. 2. 1. DEVENIRES TECNOLÓGICOS: MÁS ALLÁ DE UTOPIÁS Y

DISTOPÍAS DIGITALES

En medio de este escenario de profundas tensiones que parecen señalar la fatiga o insuficiencia del modo hegemónico de concebir y practicar la democracia, cabe reflexionar acerca del grado de incidencia que en todo este proceso han tenido, y continúan teniendo, las nuevas herramientas digitales. El doble movimiento, aparentemente contradictorio pero en el fondo complementario, entre, por un lado, la desafección ciudadana hacia las formas políticas institucionalizadas y, por otro, la emergencia de nuevos imaginarios y expresiones

democráticos se encuentra atravesado, en grado diverso, por la mediación de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que a menudo han dinamizado los procesos de legitimación o desacreditación de determinados modelos políticos. El espacio propio de la política, de alguna manera, ha mutado, en tanto en cuanto ha dejado de estar restringido al ámbito tradicionalmente ocupado por partidos, instituciones, tiempos electorales o, incluso, por el periodismo profesional de los medios de comunicación masiva, para expandirse a otros espacios, a otros sujetos que hasta ese momento ocupaban una posición subalterna en relación con los primeros (Rovira, 2016: 313). Aunque adoptemos una prudente distancia respecto a las tesis fuertes del determinismo tecnológico, que no obstante continúa alimentando renovados discursos *ciberfetichistas* (Rendueles, 2013) o *tecnocentusiastas* (Treré y Barranquero, 2013), cualquier análisis riguroso de las transformaciones padecidas por la esfera pública, por los modos de organización y acción colectivos, por las formas de interacción entre los sujetos individuales y colectivos del sistema social, debe tener presente que todos estos fenómenos han tenido lugar en un contexto modelado e influido, en mayor o menor medida, por el acelerado desarrollo tecnológico en el ámbito de las comunicaciones. Pese a ello, la complejidad de la realidad impide que sea conceptualizada de un modo reduccionista, motivo por el que toda propuesta que permanezca en el plano de la innovación tecnológica sin integrar, como parte de la misma, los procesos de innovación social y democrática desarrollados, con éxito dispar, a lo largo de todo el espectro social, proporcionará necesariamente una imagen parcial y limitada de su objeto (Moreno Gálvez, 2016: 252). Bien es cierto que el advenimiento de cada “nueva” tecnología (desde la imprenta en el siglo XV hasta la telefonía o la televisión ya en el XX) ha llevado aparejado un sentimiento de fascinación que ha dado origen a toda una serie de relatos *mitológicos* acerca de su capacidad para desencadenar procesos irreversibles de cambio social, “*como si las tecnologías en sí mismas fuesen el principal detonante de las transformaciones históricas*” (Treré y Barranquero, 2013: 28). Según Rendueles (2013: 41), el determinismo tecnológico, que durante algún tiempo había perdido crédito por su escasa sofisticación cuando trataba de explicar los efectos sociales de la tecnología, ha vuelto a cobrar preponderancia pero, ahora, circunscrito a las tecnologías digitales de la informa-

ción y la comunicación. Esta versión reciclada del determinismo tecnológico difiere de la posición clásica en algunos aspectos. Para la primera,

La tecnología contemporánea sería postpolítica, en el sentido de que rebasaría los mecanismos tradicionales de organización de la esfera pública. En segundo lugar, considera que la tecnología es una fuente automática de transformaciones sociales liberadoras. Por eso, más que determinismo tecnológico, habría que hablar de fetichismo tecnológico o, dado que la mayor parte de esta ideología se desarrolla en el terreno de las tecnologías de la comunicación, de ciberfetichismo (Rendueles, 2013: 45).

El ciclo de revueltas globales iniciadas durante el año 2011 contribuyó decisivamente a reforzar el relato tecnomitológico²³⁵. Las primeras aproximaciones, en un ejercicio de simplificación analítica, sobredimensionaron el efecto de la herramienta en la comprensión del fenómeno (Razquin, 2015: 277), enfoque rápidamente adoptado y difundido por el discurso periodístico, que empezó a hablar de *revueltas.com*, *revoluciones Facebook* o *twitterrevoluciones* (Treré y Barranquero, 2013: 29). De repente, parecía como si las redes digitales tuvieran el poder de modificar integralmente los vínculos sociales que nos constituyen como colectividad(es), de conciliar armoniosamente libertad e igualdad, de modo que la senda hacia la emancipación no tuviera vuelta atrás. Como señala Emiliano Treré, la emergencia de una nueva tecnología activa, casi por defecto, un entusiasmo de tal magnitud que acaba atribuyéndole capacidades transformadoras a escala civilizatoria. Así ha ocurrido con las nuevas tecnologías de la información y la comunicación:

A menudo el papel de los medios digitales es poco profundo, concebido como revolucionario y asumido como automáticamente libertador. En particular, las redes sociales son descritas por muchos estudios académicos y artículos de prensa tecnoevangelizadora como instrumentos casi mágicos de redención, y las tecnologías de la web 2.0 son consideradas como sinónimo de empoderamiento (Treré, 2016a: 40).

César Rendueles se ha mostrado muy crítico con los planteamientos rupturistas propios de buena parte de la corriente *tecnoentusiasta*. El componente ideológico presente en tales

²³⁵ “La presencia de la red en los movimientos de 2011 –el indudable papel desempeñado sobre todo en su alcance mediático–, ha dado pábulo a la idea de identificar Internet con la causa y el verdadero origen de la revuelta. La Red, podríamos decir, ha sido elevada a una categoría cuasi divina, habiendo sido identificada con la nueva ágora que podría hacer realidad el ideal de la *isonomía* e *isegoría* griegas. Sin duda titulares como los de *Foreign Policy* (a propósito de los sucesos de Túnez) contribuyeron a ello: «The First WikiLeaks Revolution?» (Benítez, 2013: 35).

enfoques ha convertido a la tecnología en el elemento clave desde el que elaborar nuestra autocomprensión como sociedad, así como el lugar desde donde pensarnos en términos normativos. En consecuencia, los cambios derivados del desarrollo y progresiva socialización de las herramientas digitales de la comunicación, lejos de tener un alcance social limitado, afectarían *“a nuestras relaciones sociales, a la estructura económica, a las manifestaciones culturales y, finalmente, a nuestra propia autocomprensión política”* (Rendueles, 2016a: 17).

Rendueles detecta cuatro tipos de discontinuidades que sirven de base a la hipótesis rupturista. En primer lugar, la discontinuidad generacional, que parte de la noción de “nativos digitales” introducida por Mark Prensky. La idea, en esencia, viene a subrayar las diferencias sustantivas existentes entre quienes se han socializado, desde una edad temprana, en un entorno cultural digital y aquellos que se han incorporado al mismo en un momento posterior de su vida. Los primeros habrían desarrollado unas habilidades pedagógicas, sociales y expresivas tan particulares y diferenciadas que se estaría abriendo un abismo cognitivo e incluso antropológico respecto a generaciones precedentes (Rendueles, 2016a: 17). También identifica una discontinuidad geográfica, vinculada al concepto de “aldea global” popularizado por Marshall McLuhan. En este sentido, el advenimiento de las tecnologías digitales conllevaría una progresiva pérdida de arraigo de los usuarios con relación al entorno local donde se desarrolla su vida cotidiana ya que las posibilidades de conexión que aquellas brindan permiten trascender los particularismos culturales, sociales e identitarios de los que era costoso sustraerse. No obstante, este cosmopolitismo global auspiciado por el uso masivo de las redes comunicativas digitales carece, como sucede con el caso anterior, de respaldo empírico. Las barreras culturales, económicas y lingüísticas fragmentan la pretendida globalidad del espacio virtual (Rendules, 2016a: 18). Junto al aspecto generacional y geográfico, Rendueles cuestiona la pregonada discontinuidad de la identidad personal. Esta perspectiva recoge, en cierta medida, la crítica posmoderna al concepto clásico de sujeto. La utilización de los dispositivos y tecnologías digitales estaría dando lugar, por las facilidades que los mismos otorgan al usuario para mudar y enmascarar su propia identidad, a formas menos rígidas y estáticas, a formas de subjetividad más fluidas. Rendueles

considera que esta tesis es llamativamente congruente con los presupuestos de la teoría de la elección racional que la economía ortodoxa toma como punto de partida para su explicación de los hechos sociales, procediendo a través de modelos complejos de agregación de preferencias individuales (Rendueles, 2016b: 47). Esta concepción fluida de la subjetividad es viable, según Rendueles, siempre que extendamos el modelo explicativo que empleamos para dar cuenta de nuestra conducta mercantil a cualquier ámbito de nuestra personalidad, lo cual supone tomar en consideración exclusivamente las *preferencias individuales*, desatendiendo cualquier tipo de compromiso adoptado hacia normas e instituciones aunque, como asunto de hecho, estas regulen “*nuestro comportamiento al margen de nuestras preferencias individuales*” (Rendueles, 2016a: 19). Finalmente cabría señalar una última discontinuidad que afecta al plano social. La idea básica viene a afirmar que la reticularidad de las relaciones sociales derivada de la acción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación estaría transformando nuestros patrones de interacción social. La conectividad a la que es posible acceder en los nuevos entornos digitales posibilitaría la ampliación, a la esfera pública, de modos de relación, más solidarios y cálidos, que antes quedaban circunscritos al espacio íntimo. De nuevo, Rendueles ve en ello la “*extensión a ámbitos alejados de la producción y el consumo de comportamientos característicamente mercantiles*” (Rendueles, 2016a: 21). Tal y como sostiene Sunstein (2017: 167-168), ciertos análisis sobre las dinámicas presentes en el espacio virtual tienden a identificar, sin más, al ciudadano con el consumidor, cuando los criterios de acción en un caso y otro no siempre resultan homologables.

Sin embargo, como advertimos más arriba, la crítica relativización del impacto tecnológico sobre las transformaciones sociales, económicas, culturales y políticas no debe, en ningún caso, llevarnos a subestimar el papel que la propia tecnología desempeña en tales procesos, pues esta posee, no obstante, un poder sociogénico²³⁶:

Las máquinas, estructuras y sistemas de nuestra moderna cultura tecnológica han de ser evaluadas no sólo por sus contribuciones a la eficacia, la productividad o el

²³⁶ “Uno no puede reducir las técnicas a un conjunto de instrumentos equivalentes que el Hombre, ese ser genérico, se apropiaría indiferentemente. Cada herramienta configura y encarna una relación con el mundo y afecta a quien la emplea” (Comité Invisible, 2015: 134).

bienestar; tampoco simplemente por sus efectos ambientales colaterales, sino sobre todo por el modo en que pueden hacer posibles/imposibles ciertas formas de vida y organización política (Moya, 2013: 157).

Las aproximaciones reduccionistas resultan poco recomendables para el abordaje de aquellos fenómenos involucrados en realidades complejas, por cuanto nos comprometen con un esquema simplista de causa-efecto en el que la causalidad siempre parte de un lado mientras la otra recibe pasivamente sus efectos (Candón Mena, 2013a: 235). La tecnología, evidentemente, no determinan por sí sola la estructura social, pero “*crea espacios de viabilidad para las prácticas sociales: en condiciones tecnológicas diferentes, algunas prácticas se vuelven más fáciles y baratas de hacer (o de impedir), y otras más difíciles y onerosas*” (Benkler, 2015: 66). Los desarrollos tecnológicos, sociales, económicos, culturales, legales o políticos no son procesos autónomos e independientes (Jenkins y Thorburn, 2003: 5), conjuntamente conforman lo que Pierre Lévy ha denominado sistemas “socio-técnicos-culturales”, concepto que permite captar “*la complejidad de las relaciones y la influencia recíproca entre la tecnología o medios culturales materiales, la cultura o medios simbólicos y la sociedad o medios organizativos*” (Candón Mena, 2013a: 236). Centrarse en las potencialidades disruptivas de las tecnologías puede hacernos perder de vista las líneas de continuidad de los procesos históricos en los que aquellas se insertan (Treré, 2016a: 43), pues las tecnologías, por más que alteren las contextos donde se originan, no surgen de la nada, sino en unas concretas circunstancias sociales, culturales, económicas y políticas que, a la postre, las propician, influyen y modulan²³⁷: “*el contexto histórico en el que la innovación se produce es clave tanto en su desarrollo como en la existencia misma de la idea de innovar*” (Candón Mena, 2013a: 235). Eugenio Moya ha expresado muy acertadamente este movimiento de ida y vuelta que tiene lugar entre el plano tecnológico y el social-antropológico cuando afirma que “*los artefactos reflejan lo que somos y los que aspi-*

²³⁷ Moreno Gálvez habla de doble mediación con objeto de evitar el reduccionismo procedente tanto del determinismo tecnológico como del social: “Así, ni la mediación de las nuevas tecnologías es neutra, porque estas tienden cada vez más a ser organizadores de la acción y contribuyen a la emergencia de nuevos modelos de referencia, valores, acciones y relaciones sociales que transforman nuestra relación con la sociedad. Ni el sentido que adquieren los usos de las nuevas tecnologías se pueden separar de la dimensión social que le imprime el contexto en el que se desarrollan, por lo que las prácticas de los usuarios han de ser interpretados en su dimensión social global (determinada por transformaciones en el plano económico, político, social, familiar, etc.)” (Moreno Gálvez, 2016: 259).

ramos a ser” al tiempo que “nosotros reflejamos la lógica inherente a las tecnologías que empleamos” (Moya, 2008: 188). La socióloga Amparo Lasén baraja una noción afin al hablar de *agencia compartida*:

La idea de “agencia compartida” quiere evitar dos errores comunes. Por un lado, la idea de que las tecnologías son meros instrumentos pasivos que dejan las situaciones como están. Esta tesis afirma que el aspecto determinante es lo social, es decir *lo que* las personas quieren hacer y hacen, y que al final da un poco igual con qué lo hagan: antes se usaban cartas y la imprenta, ahora los móviles o Internet. El otro error es el determinismo tecnológico: pensar que por el mero hecho de que una tecnología exista ya altera todo el ámbito de relaciones y de prácticas donde esa tecnología está presente.[...].

Agencia compartida significa que las tecnologías no son instrumentos pasivos, sino que contribuyen a generar dinámicas, que nos hacen hacer ciertas cosas y que nosotros las hacemos hacer otras (Lasén, 2009).

El propio desarrollo tecnológico, en la medida en que el sujeto conserva, de un modo u otro, su capacidad de intervención, contiene un elemento de incertidumbre que impide prever su deriva en el momento de su origen: “*La comunicación, como primera y esencial tecnología, así como el resto de sus desarrollos –entre los que se encuentran las TIC– prescribe modelos de organización social, así como escenarios políticos y derechos ciudadanos, pero nunca determina su desarrollo futuro*” (Candón Mena y Benítez Eyzaguirre, 2016: 9). El concepto de apropiación tecnológica²³⁸ alude justamente a la tensión constitutiva entre las constricciones impuestas por las tecnologías y la posibilidad de ser trascendidas por medio de la praxis, de la capacidad para subvertir y reformular los usos inicialmente previstos. En este sentido, urge reconocer que “*la gente común desarrolla la capacidad creativa de nuevos usos y significados de los objetos y/o procesos de mediación social*” (Sierra Caballero, 2018b: 986), pues en cualquier proceso de apropiación tiene lugar un

²³⁸ “La apropiación de las TIC representa y posibilita un mínimo de libertad, de iniciativa y otra producción de sentidos. El acto de apropiarse es un acto creativo e intencional de “el que se apropia”, una suerte de autonomía de la acción. No es una concesión de terceros ni impuesta por terceros, ni es concesión previa de lo apropiado (Neuman 2008), es un proceso en el que los individuos se implican en un proceso de autoformación y autocomprensión (Freire 1970 y 1980). La capacidad de *hacer nuestro* implica no sólo la tarea de *ensamblar* “sino la más arriesgada y fecunda de *rediseñar* los modelos para que *quepa* nuestra heterogénea realidad” (Martín Barbero 2002, 17). De esta manera, la herramienta tecnológica se transforma en un objeto relacional y de re-significación de las prácticas diarias de los sujetos involucrados en la experiencia mediática (Rueda Ramos 2009), generando en el proceso de apropiación y re-codificación de las tecnologías tanto usos diversos como otros nuevos no planteados inicialmente. Además, la práctica mediática es utilizada por parte de los individuos como vehículo para reflejarse a sí mismos y a los otros, y sobre el mundo al cual pertenecen” (Gravante y Sierra Caballero, 2018: 85-86).

acto popular “*de transformación del sentido y de la experiencia que va más allá de las formas objetivas y manifiestas de acción colectiva y que, por descontado, trascienden la noción de neutralidad y naturalizada de la tecnología como agente de progreso*” (Sierra Caballero, 2013b: 34):

Es necesario incluir la dimensión subjetiva, la perspectiva de la acción individual, la complejidad de la experiencia, los conflictos y las contradicciones de la experiencia cotidiana para comprender las tecnologías. Al mismo tiempo, para comprender la subjetividad individual y colectiva, requerimos considerar las tecnologías que la median y la catalizan (Rueda, 2014: 12).

El concepto de apropiación corrige la visión de la tecnología como agente autónomo, premisa asumida por el punto de vista determinista y, en ese sentido, raíz común del *tecnoutopismo* tanto como del *tecnopesimismo*. Remitiéndonos expresamente a la revolución digital de las comunicaciones, el debate ha estado, desde el comienzo, fuertemente polarizado entre posiciones celebratorias y perspectivas catastrofistas. Mientras las primeras han insistido en las virtudes inherentes a la herramientas digitales como vehículo para la realización efectiva del ideal democrático, las otras, en cambio, han subrayado su instrumentación como medios de control y vigilancia al servicio de los poderes estatales y corporativos²³⁹. Disponemos de evidencias empíricas de lo uno y de lo otro por igual: los llamados *recientes movimientos sociales globales* (Sabariego, 2018) son incomprensibles sin tener en cuenta el desarrollo digital de las comunicaciones, pero tampoco hubiera sido posible, sin él, una operación de espionaje a tal escala como la protagonizada por la NSA (Agencia de Seguridad Nacional) estadounidense, según relató públicamente Edward Snowden. La tecnología, y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación no constituyen una excepción en este sentido, posee un carácter intrínsecamente ambivalente, de ahí que la afirmación de que las redes y plataformas digitales pueden servir para ampliar la libertad ciudadana sea compatible con aquella otra que las concibe como medios que facilitan, al contrario, su restricción. La realidad no se ajusta mejor a una descripción que a otra, sino a una y a otra: “*El punto crucial es que hay unas cuantas verdades en cada polo de la con-*

²³⁹ “En las redes digitales conviven las dos caras de una dialéctica desigual: por un lado el cercamiento corporativo de lo común que se teje en la Web 2.0 y la explotación del “prosumidor”, que no es más que una forma de poder extractivo, mientras que de forma innegable existe también el encuentro generador de una potencia disruptiva emancipatoria” (Rovira, 2017: 24).

tienda, tanto en los que subrayan los peligros de las redes, como en los que aprecian sus alcances” (Treré, 2016a: 55). El problema del enfoque binario, en el que se inscriben *ciberutopistas* y *ciberpesimistas*, reside en su miopía respecto a los fenómenos y procesos de *agenciamiento*, en su desdén hacia la libertad que preside los diversos, heterogéneos y contingentes procesos de apropiación. Tal y como señala Dominique Cardon, haríamos bien en no dejarnos arrastrar por el maniqueísmo: “*En vez de dramatizar el conflicto entre humanos y máquinas es mucho más juicioso considerarles como una pareja que no deja de tener un efecto retroactivo e influirse mutuamente*” (Cardon, 2018: 132). El determinismo tecnológico, sea de la índole que sea, descubre sus limitaciones cuando se muestra incapaz de reconocer la naturaleza paradójica y compleja del objeto que centra su actividad. Para su superación precisamos un abordaje que abandone la parcialidad de la mirada, que atienda conjunta y simultáneamente a lo *tecnológico* y a lo *social* (Milan, 2013a: 3) que convergen en el fenómeno comunicativo sin retroceder ante los conflictos, la incertidumbre y su errático desarrollo. Se impone, en definitiva, un ejercicio reflexivo que huya de la rigidez categorial en pos de una mayor sensibilidad empírica:

Sabemos que el principal objetivo de las redes corporativas como Facebook reside en explotar los contenidos de los usuarios para monetizarlos dentro de una lógica mercantil neoliberal. Pero estos enfoques tienen que ser integrados por otras perspectivas que reconozcan y exploren las prácticas comunicativas de los actores desde abajo, reconociendo que las redes digitales se ven atravesadas por procesos de negociación, adaptación, apropiación y resistencia. Es decir, si bien es cierto que los medios digitales proporcionan espacios complejos de posibilidades, es en la interacción entre los procesos de apropiación e imaginación social por parte de los actores y las múltiples características de los espacios digitales donde hay que buscar el sentido de las nuevas formas de construcción de la acción social. Por lo tanto, en diferentes contextos sociales se dan diferentes negociaciones e interacciones entre actores y plataformas (Treré, 2016a: 50).

Analizar el lugar que ocupan las nuevas tecnologías digitales en la reconfiguración del espacio democrático exige una mirada más profunda, pero a su vez más superficial. Más profunda en el sentido de no dejarnos asombrar por la novedad y ser capaces de identificar continuidades y congruencias entre tiempos y contextos múltiples. Más superficial porque, sin menoscabo de lo anterior, no debemos perder de vista cuanto de nuevo nos descubre la realidad, se impone prestar atención a aquellas singularidades que, en tanto que material-

zaciones de anhelos, imaginarios y conflictos social e históricamente localizados, interrumpen la previsibilidad del devenir histórico. El esfuerzo por *recoger*, por *retomar*, por no marginar tales singularidades, que en la actualidad se presentan a menudo tecnológicamente mediadas, ayuda a rebajar la arrogancia y a despertar del letargo teóricos.

IV. 2. 2. UNA ONTOLOGÍA DE LAS REDES

Partiendo de un enfoque que, lejos de reprimir, pretende sacar a la luz y explorar la complejidad que gobierna las interacciones entre tecnología y sociedad, se trataría ahora de evaluar bajo qué circunstancias y en qué contextos las posibilidades abiertas por determinadas innovaciones tecnológicas auspician prácticas comunicativas capaces de servir a fines emancipatorios y cuándo, en cambio, los ciudadanos “*quedan atrapados y subsumidos en vacías lógicas de participación e interacción funcionales a la reproducción de las dinámicas del sistema neoliberal*” (Treré, 2016a: 55). Es decir, teniendo presente el escenario de crisis de legitimidad, credibilidad y confianza en el sistema democrático representativo hegemónico anteriormente esbozado, pretendemos avanzar en el análisis de las transformaciones acontecidas en el campo de la participación y representación políticas, de las incipientes y experimentales prácticas democráticas, así como de las reconfiguraciones que, en parte gracias a los usos y reapropiaciones tecnológicas protagonizados por la ciudadanía, se están produciendo en los imaginarios democráticos. Para ello resulta preciso señalar, antes de nada, el elemento diferenciador de las tecnologías digitales de la información y la comunicación, aquellas novedades que han supuesto cambios drásticos en el modelo comunicativo, en la producción, circulación y acceso a la información, así como en las propias formas de la comunicación social, en definitiva, detallar los rasgos esenciales de la infraestructura tecnológica que ha hecho posible tales transformaciones.

Aunque, como advierte Manuel Castells (2012: 46), las redes no son una forma exclusiva de las sociedades contemporáneas ni de la organización humana en general sino la estruc-

tura fundamental de toda clase de vida, lo cierto es que el desarrollo de las tecnologías digitales de la comunicación ha hecho de la red la forma organizativa paradigmática de la era de la información (Castells, 2001: 15). La organización en red no solo ha colonizado el ámbito comunicativo, ha devenido un modelo común en cualquier proceso social (económico, político, cultural,...). Detengámonos en delinear, siquiera sucintamente, una *ontología de las redes* (Moya, 2013: 168) que nos permita entender mejor el *resurgimiento* de las mismas en el nuevo entorno tecnológico.

Una red está formada por un conjunto de nodos interconectados. Estos son enlaces que existen como componentes de la propia red, es decir, para garantizar su funcionamiento. La unidad es la red y no el nodo. No todos los nodos poseen la misma importancia, que viene determinada no por sus cualidades intrínsecas sino por su conectividad, por su capacidad para recabar y procesar eficazmente información relevante, y contribuir de este modo al funcionamiento eficiente de la red (Castells, 2012: 45).

De acuerdo con su estructura, podemos diferenciar entre redes *centralizadas* y *descentralizadas* (Moya, 2015: 208-210). En las primeras todos los nodos salvo uno son periféricos, de manera que este monopoliza todo el flujo de información. Cualquier comunicación entre dos nodos debe pasar necesariamente por él, y su caída supone la desaparición de la red. Hablamos, por tanto, de redes jerárquicamente estructuradas. Las redes *descentralizadas* o *multicéntricas*, en cambio, carecen de un nodo central, por más que pueda haber unos cuantos (*hubs*) que acaparen un número notablemente superior de conexiones que la mayoría. A pesar de ello, ninguno posee la capacidad de *controlar*, en régimen de monopolio, *todo* el flujo informativo que circula por la red. Su caída no pone en riesgo la existencia de la red. La rígida división entre centro y periferia propia de las redes centralizadas tiende a difuminarse en este caso.

Hasta los años 90 del siglo pasado, los estudios sobre redes asimilaban complejidad y aleatoriedad (Loterio-Vélez y Hurtado-Heredia, 2014: 69):

Se suponía que el modelo que mejor representaba las redes naturales era precisamente una red aleatoria en la que los nodos se unían al azar, todos con la misma

probabilidad. Las redes aleatorias se caracterizan por una distribución normal de sus conexiones. La distribución normal es aquella en la que la mayoría de los nodos tienen el mismo número de conexiones, la media, y solo unos pocos nodos tienen significativamente más, o menos conexiones (Barandiaran y Aguilera, 2015:175).

No obstante, investigaciones posteriores, entre las que cabe destacar las contribuciones de Alber-László Barabási, revelaron la existencia de redes con propiedades topológicas distintas. Se trata de las llamadas redes libres de escala (*scale-free networks*). Estas redes presentan una distribución libre de escalas que sigue una ley de potencia:

Unos pocos nodos tienen muchísimas conexiones (los llamados hubs) mientras que la mayoría tiene solo unas pocas. Esta proporción inversa se mantiene relativamente constante entre número de nodos y conexiones, lo que varía es la distribución y combinación, que es siempre contingente. Precisamente gracias a algunos nodos con muchas más conexiones que otros, la distancia media entre dos nodos cualesquiera es mucho más corta que de lo que sería en una red aleatoria, bastan unos saltos pasando por los hubs para llegar a cualquier nodo (Rovira, 2017: 148).

Esta propiedad que afecta a la reducción de la distancia internodal se conoce como *de mundo pequeño*²⁴⁰, y es característica de las redes libres de escala. Se trata además de una propiedad que se mantiene con independencia del tamaño de la red. Se las denomina libres de escala precisamente porque “*el sistema a cualquier escala que sea observado tendrá las mismas propiedades de conectividad*” (Loteró-Vélez y Hurtado-Heredia, 2014: 70). La distribución libre de escala confiere a la red tres propiedades destacables: *robustez* (la capacidad de mantener sus funciones aunque aparezcan perturbaciones), *flexibilidad* (la capacidad de modificar algunos de sus componentes o funciones para adecuarse a un entorno o condiciones cambiantes) y *adaptabilidad* (la capacidad de ajustar su estructura o comportamiento, ágil y eficientemente, en función de variaciones internas o externas)²⁴¹ (Barandiaran y Aguilera, 2015: 177). Como afirma Guiomar Rovira, “*son estas características las que permiten que crezca exponencialmente de forma autoorganizada, sin implosionar y sin comando central*” (Rovira, 2017: 148), pues se trata de redes descentralizadas “*donde*

²⁴⁰ Recibe esta denominación porque “el número de enlaces que hay que atravesar para llegar de un punto cualquiera de la red a otro es relativamente pequeño” (Benkler, 2015: 296).

²⁴¹ Castells también señala estas tres propiedades aunque en vez de robustez prefiere hablar de *capacidad de supervivencia*, posible gracias a la descentralización de la red: “Al no poseer un centro y ser capaces de actuar dentro de una amplia gama de configuraciones, las redes pueden resistir ataques a sus nodos y a sus códigos, porque los códigos están contenidos en múltiples nodos que pueden reproducir las instrucciones y encontrar nuevas formas de actuar” (Castells, 2012: 49).

la mejor posición surge sólo como consecuencia de la actividad de los agentes y de la dinámica, la mayoría de las veces no prevista, de los acontecimientos (conexiones)” (Moya, 2015: 210). No es de extrañar, por tanto, que se las califique como redes *poliárquicas* (Moya, 2013: 169).

Todas estas características fueron las que Barabási y sus colaboradores identificaron en la Web cuando analizaron su conectividad. Fue el desarrollo de las tecnologías de la comunicación digital basada en la microelectrónica lo que hizo posible la aparición de redes distribuidas libres de escala, lo que posibilitó la actualización de las potencialidades contenidas en las redes como formas organizativas. Según Castells, las transformaciones experimentadas por las tecnologías comunicativas permitieron superar las limitaciones que lastaban la eficiencia de las redes frente a otro tipo de organizaciones de corte jerárquico²⁴². Como indican Barandiaran y Aguilera (2015: 178-179), si pensamos en el tiempo anterior a la revolución tecnológica, la forma de agregación y comunicación vigente en las organizaciones e instituciones tradicionales (estados, partidos políticos, sindicatos, iglesias, ejércitos,..) adoptaba una estructura jerárquica con un flujo y control informativos marcadamente asimétricos. De igual modo, los medios de comunicación de masas (radio, televisión, prensa) mantenían una arquitectura con estructura unidireccional y centralizada, donde la información fluía unidireccionalmente del centro a la periferia (Benkler, 2015: 219). Ciertamente, también existía otro tipo de organizaciones con formas comunicativas más horizontales, como las asambleas o los vecindarios, pero su eficacia mermaba según aumentaba su volumen. Así pues, bien se mantenía la eficacia a costa de la participación, bien se sacrificaba esta en favor de la horizontalidad. La conectividad de las redes libres de escala surgidas a partir de las tecnologías digitales y las prácticas comunicativas asociadas ha permitido superar esta disyuntiva, dando lugar a esos fenómenos llamados *multitudes conectadas*. Cada uno de los nodos gana autonomía y a pesar de que no es posible hablar

²⁴² “La superioridad histórica de las organizaciones verticales jerárquicas sobre las redes horizontales se debe a que las organizaciones sociales en red tenían límites materiales que vencer, fundamentalmente en relación con la tecnología disponible. La fuerza de las redes reside en su flexibilidad, adaptabilidad y capacidad de autorregulación. Sin embargo, cuando superan cierto umbral de tamaño, complejidad y volumen de flujos, resultan menos eficientes que las estructuras verticales de mando y control, *en las condiciones existentes con la tecnología preelectrónica de comunicación*” (Castells, 2012: 48).

de horizontalidad absoluta, pues no todos los nodos tienen el mismo peso, la misma importancia, la prevalencia de unos sobre otros es contingente y no determinada de antemano sino resultado de la propia actividad del actor y de quienes a él permanecen conectados; la posición preponderante de cualquier nodo es otorgada por el resto pero, al mismo tiempo, constantemente fiscalizada por ellos mismos²⁴³. Contra la sospecha monopolística suscitada por la presencia de unos pocos nodos en la red que acaparan un número de conexiones notablemente superior a la mayoría (*hubs*), se impone añadir que “*la redundancia de rutas a través de nodos de gran visibilidad es lo bastante amplia como para que ningún nodo o conjunto de nodos en particular pueda controlar el flujo de información*” (Benkler, 2015: 298). El concepto de autoridad sufre una cierta metamorfosis: la autoridad estable, estática y sólida deviene, en la malla tejida por la interconexión de los nodos, una autoridad *contextual, contingente, temporal*, objeto de escrutinio colectivo.

IV. 2. 3. INTERNET Y LA SOCIALIZACIÓN DE LA CULTURA

HACKER

Si nos detenemos en la historia de internet comprobaremos la pertinencia de aquella idea que insistía en la importancia de adoptar un enfoque holístico en nuestros análisis sobre el surgimiento y las reconfiguraciones sucesivas de una determinada tecnología. El origen de

²⁴³ Esta característica conocida como *activity-dependent plasticity* (plasticidad dependiente de la actividad) es una de las razones por las que se califica como *democráticas* a las redes libres de escala. Si uno de los rasgos definitorios de las mismas es la existencia de *hubs* (unos pocos nodos con un altísimo número de conexiones), parece razonable preguntarse si tal desequilibrio no compromete el carácter democrático atribuido a las mismas. La paradoja reside en que precisamente es la presencia de nodos con tales características lo que garantiza un tránsito fluido y eficaz de la información a través de la red, así como la posibilidad de que cualquier nodo pueda comunicarse con cualquier otro que forme parte de la red. Además, y aquí radica uno de los principales argumentos aducido por quienes destacan la potencia democrática de las redes, la centralidad ejercida por los *hubs* es una función potencialmente *revocable y rotatoria*: “La posición “dominante” de un *hub* depende de su actividad y la de los nodos conectados a él, permanentemente monitorizada por el resto de los nodos a los que influye. En otras palabras, quién es un *hub*, en qué momento y para qué tarea o función opera como nodo central, es una decisión colectiva de la red, no un estatus estructuralmente definido (genéticamente o institucionalmente cada cuatro años) ni determinado por otros *hubs*, sino dependiente de la coordinación colectiva en cada momento” (Barandiaran y Aguilera, 2015: 205).

internet es en gran medida debido a la inopinada convergencia de tres elementos sin aparente conexión: la gran ciencia, la investigación militar y la cultura de la libertad individual (Castells, 2001: 31). El desarrollo de lo que es considerado el antecedente directo de internet, la red ARPANET, fue en efecto un proyecto financiado por la Agencia de Proyectos de Financiación Avanzada (ARPA), dependiente del Departamento de Defensa de Estados Unidos, y su diseño obedecía a necesidades militares. En el contexto de la Guerra Fría, el gobierno estadounidense buscaba optimizar la fiabilidad de su sistema de comunicaciones. El medio para lograrlo consistía en la construcción de una red flexible, sin centro de mando y con máxima autonomía en cada nodo, con el fin de limitar su vulnerabilidad ante potenciales ataques. De acuerdo con Castells, la arquitectura de ARPANET se basó en tres principios sobre los que se sigue sustentando el funcionamiento actual de internet, a saber, “una estructura reticular, un poder de computación distribuido entre los diversos nodos y una redundancia de funciones en la red, para minimizar el riesgo de desconexión” (Castells, 2001: 32). Sin embargo, las aplicaciones militares fueron secundarias respecto a su desarrollo tecnológico. Bajo el paraguas de ARPA, el proyecto aglutinó a investigadores e informáticos procedentes de instituciones universitarias para quienes los propósitos militares eran menos importantes que “el sueño científico de cambiar el mundo mediante la comunicación entre ordenadores” (Castells, 2001: 34). La transición desde la embrionaria ARPANET hasta lo que hoy conocemos como internet constituye un complejo proceso en el que se involucran diversos agentes sin coordinación explícita en un escenario fragmentado, con intereses heterogéneos pero no siempre incompatibles:

[La historia de internet] articula numerosos círculos de actores que trabajan sobre el tema *a priori* sin relación: la concepción de los protocolos de transmisión de los datos; la articulación de las diferentes redes de ordenadores, aquellas de los militares del Arpa y aquella de Usenet, el foro de usuarios de Unix, un software concebido por Bell y utilizado por la comunidad universitaria; los primeros desarrollos de softwares que se auto-designan como *hackers*, un término que caracteriza su ingeniosidad técnica (y no, como lo escuchamos a veces, una voluntad maligna); el bricolaje, por los apasionados de la electrónica, de los primeros ordenadores personales; la concepción de interfaces gráficas en los laboratorios de Stanford y de Xerox, donde nacieron los ratones de ordenador y la escritura simultánea a distancia; la puesta en acción de las infraestructuras en red y los primeros servicios de conexiones comercializadas para las empresas (Cardon, 2016: 16-17).

A pesar de semejante heterogeneidad, de los diferentes intereses y valores de quienes contribuyeron a dar forma a internet, los protocolos de la red materializaron el ideal de apertura, transparencia y colaboración que regía la actividad de las comunidades científicas con objeto de impedir u obstaculizar su apropiación por una parte, para evitar que dicha diversidad pudiera ser sofocada, lo cual subvertía el “*modelo privativo que hasta entonces había dirigido el desarrollo industrial, fundado como se sabe en las patentes y el secreto industrial*” (Rodríguez, 2013: 191). La arquitectura de la red debía reflejar la cultura meritocrática que regulaba, al menos en principio, el mundo de la academia donde “*no es el status social o profesional de las personas lo que les da autoridad, sino la reputación adquirida junto con otros por la calidad de su contribución*” (Cardon, 2016: 18). Este espíritu se sitúa detrás del diseño descentralizado de internet, así como de su aversión hacia la estructura vertical²⁴⁴. La capacidad de innovación se traslada del centro a la periferia, a los nodos, que gozan de autonomía y libertad para poner a disposición del resto cualquier conocimiento, punto de vista o crítica que consideren oportunos. El conocimiento dibuja así un movimiento *ascendente*²⁴⁵, expansivo, en un intento por romper²⁴⁵ con las fronteras derivadas de su progresiva mercantilización. Como indica Margarita Padilla,

Horizontalidad, simetría, ausencia de autoridad central, igualdad de los nodos entre sí e inteligencia en los extremos no son cualidades intangibles que otorgan a Internet una imagen de marca amable y conveniente. Son características materiales inscritas en su código, en su arquitectura (Padilla, 2010: 75).

Junto a los elementos militar y científico, es preciso añadir otro aspecto cuyo papel no fue menos definitivo en la historia del origen de internet como es el referido a la atmósfera social y cultural que impregnaba la vida estadounidense hacia finales de los años 60 y su prolongación durante la década posterior. El espíritu de internet, aquel que los pioneros se esforzaron por imprimir en su arquitectura técnica, es deudor del movimiento contracultu-

²⁴⁴ Este acceso irrestricto al saber que pretende ser garantizado a través de la descentralización y apertura de la red ha llevado a subrayar la importancia que el espíritu ilustrado y su afirmación acerca de la universalidad del saber ha tenido en la articulación de la arquitectura política de internet (Moreno-Caballud, 2017: 205).

²⁴⁵ “Las transformaciones más espectaculares en los comportamientos de comunicación (las redes de pares, los primeros usos del Wifi, el desarrollo de herramientas de escritura cooperativa sobre los blogs y los wikis, o bien en el terreno de los servicios, Wikipedia, Google Facebook) no han sido construidos por equipos de investigación industriales o universitarios, sino por usuarios curiosos y emprendedores. Ellas no fueron iniciadas “desde lo alto”, siguiendo un plan de desarrollo industrial o una estrategia económica estudiada” (Cardon, 2016: 19).

ral que durante esa época presentó batalla en diversos frentes de la vida civil y cultural. Dentro de una actitud generalizada de rebelión contra toda forma de autoridad, paternal, estatal o cultural, cabe inscribir diversos fenómenos que agitaron la sociedad del país norteamericano: en primer lugar, la lucha por los derechos civiles iniciada la década anterior y que unió a comunidades negras, sindicalistas de izquierdas y liberales blancos por el derecho de sufragio de los afroamericanos, los programas de empleo público y contra la segregación de la minorías sociales; también la revuelta estudiantil contra la guerra de Vietnam debe entenderse como la reacción ante los dictados de un estado que, bajo el pretexto de la lucha por la libertad, estaba provocando la muerte masiva de un lado tanto como del otro en una contienda injusta y cruenta. Estas escenas de antagonismo deben situarse en un horizonte de lucha democrática, han de enmarcarse dentro de un movimiento impugnatorio de la ideología heredada.

Pero la revolución contracultural de los 60 en Estados Unidos también adoptó otra deriva que, sin ser incompatible con la confrontación política directa y frontal, buscó una expresión existencial, subjetiva, concretada en la experimentación de *formas o estilos de vida alternativos* al margen de la organización burocrática del estado y la empresa, de los códigos y normas de la sociedad adulta y patriarcal²⁴⁶. Curiosamente, en esta huida hacia una vida comunitaria en pos de nuevos itinerarios emancipatorios, se fragua la inquietud por articular otros usos para una tecnología que, hasta ese momento, estaba exclusivamente puesta al servicio de fines económicos y militares: *“Bajo la modalidad de la apropiación individual, del culto de lo “micro” y del “do-it yourself”, ellos buscan repensar toda la política de las tecno-ciencias para ponerlas al servicio de la ampliación de las capacidades de acción individuales”* (Cardon, 2016: 23-24). Esta es la aspiración que guía las pri-

²⁴⁶ El movimiento hippy condensó el inconformismo hacia un modo de subjetivación percibido como opresor: “En tal término se concentraba todo un rechazo a la sociedad adulta, a sus normas patriarcales, a la esclavitud del trabajo; un deseo de vivir de otra forma que se desparramó en multitud de direcciones no siempre coherentes: la experimentación con formas de vida comunales, la llamada “liberación” sexual y el “amor libre”, cierto ecologismo radical, el redescubrimiento de las filosofías orientales, la experimentación con algunas drogas, la centralidad del cambio personal y de “conciencia”, la exaltación de la juventud por oposición a las formas convencionales de autoridad y un largo etcétera. La tónica dominante residía en el éxodo existencial y la abundancia de contenidos expresivos que se mostraban en algunos de los fenómenos de mayor relevancia cultural del movimiento: la psicodelia, el rock progresivo, los festivales masivos en los que la música, amistad, sexo y la formación de una identidad se mezclaban sin solución de continuidad” (Rodríguez, 2013: 187-188).

meras investigaciones de los creadores de la micro-informática personal. Emmanuel Rodríguez subraya la relevancia de esta inesperada confluencia:

En este ambiente contracultural, de revuelta existencia y subjetiva, donde se alimentaba una propensión incansable a la experimentación en todas las dimensiones de la vida y con todo tipo de materiales, incluida la pasión por el conocimiento y las tecnologías, es en el que se produjo también otra revelación freak y monstruosa, que alcanzó a combinar dos elementos que para buena parte del '68 (tanto europeo como norteamericano) eran considerados antagónicos: la transformación social y el uso creativo y social de las tecnologías, o más bien la transformación social a través de la ¡tecnología! (Rodríguez, 2013: 189-190).

Esta cultura del *Do It Yourself*, que Rodríguez (2013: 190) asocia a los *yippies* en el territorio estadounidense y Rovira (2017: 52) al movimiento *punk* en Europa, es un elemento anterior a la creación de las redes digitales pero muy presente entre quienes contribuyeron a la fundación de internet (Jenkins et al. 2016: 18). Su traducción al ámbito tecnológico nos remite directamente al *espíritu hacker*, de acuerdo con el cual el ciberespacio representaba una oportunidad para activar un modelo productivo alternativo²⁴⁷. Gracias a la actividad de los llamados *hackers del hardware*, las computadoras, que hasta ese momento constituían una tecnología a la que solo tenían acceso estados, instituciones universitarias y grandes corporaciones, salen a la calle ensambladas como ordenadores personales (Padilla, 2010: 76), desencadenando la progresiva socialización de unas posibilidades tecnológicas y productivas que habían quedado en manos de unos pocos. Es en este contexto donde deben situarse las disputas acerca del software libre y del código abierto, por tratarse de procesos en donde se exagera la colisión entre la lógica mercantil privativa y aquella otra colaborativa y abierta para la que el conocimiento es un bien inapropiable socialmente construido (Rodríguez, 2013: 196-199).

El mundo del software libre y los hackers han aportado al menos dos cosas fundamentales que están transformando la subjetividad de mucha gente: la tendencia de ver al otro como un potencial colaborador, más que como un potencial competidor que se va a poner por encima o por debajo de mí, y el orgullo por la capacidad de crear y distribuir riqueza cultural (código, información, etc.) no tanto desde una identidad grupal, sino en procesos colectivos abiertos a cualquiera (Moreno-Caballud, 2017: 250).

²⁴⁷ “Si bien lo hacker se vincula a internet, es posible ampliar su significación hacia las prácticas de resistencia que las culturas subalternizadas han generado a través de los siglos de explotación y extracción por parte de las culturas metropolitanas” (Reguillo, 2017: 14).

De acuerdo con la distinción establecida por Benkler²⁴⁸, si la economía de la información industrial tiene en el ingeniero a su figura emblemática, en la economía de la información ese lugar lo ocupa el *hacker*. El *hacker* recorre el camino inverso al ingeniero. Mientras este construye ocultando cada paso que da para dar a conocer solo el producto *acabado*, el primero parte del resultado final y se retrotrae hasta el origen dejando al descubierto el proceso de creación²⁴⁹. Abrir lo cerrado es liberar las potencias reprimidas, emanciparse de los itinerarios preestablecidos, es dejar espacio a la experimentación, a la intervención, a la posibilidad de nuevos ensamblajes (Comité Invisible, 2015: 136-137).

Desanudar la potencia de las cosas supone perder el miedo atávico a la máquina como reificación, a la tecnología comprensible solo para expertos, a la intuición impotente de que todo funciona por arte de magia. Implica reapropiarse de las tecno-logías para volverlas técnicas a nuestra disposición y no lógicas de sometimiento. Conocer el código permite hacer y decir lo que no se programó, poner al alcance, desocultar y extender (Rovira, 2017: 111).

La práctica del *Do It Yourself*, que lejos de limitar su influencia al ámbito digital ha ido conquistando diversos espacios analógicos²⁵⁰, si bien la frontera entre ambos parece cada vez más difusa, está alimentada por el deseo de un hacer propio que deviene un *modo de resistencia* frente a la inercia social que *induce* ciertos comportamientos, ciertos hábitos, mientras *desincentiva* otros. Intervenir sin esperar autorización es una manera de actualizar

²⁴⁸ Benkler parte de la siguiente premisa: “La información, el conocimiento y la cultura son cruciales para la libertad y el desarrollo humano. El modo en que son producidos e intercambiados en nuestra sociedad influye críticamente en el modo en que percibimos cómo es el mundo y cómo podría ser, quién decide estas cuestiones y qué podríamos y deberíamos hacer nosotros en cuanto sociedades y comunidades políticas” (Benkler, 2015: 35). En este sentido, la economía de la información industrial y de la información en red constituyen dos modelos distintos de producción e intercambio. Si el primero se caracteriza por la producción y distribución en masa, lo cual provoca que la información fluya vertical y unidireccionalmente desde el centro productor hasta el público consumidor, y por regirse según una lógica privativa de la propiedad intelectual, “lo que caracteriza a la economía de la información en red es que la acción individual descentralizada – específicamente, la nueva e importante acción cooperativa y coordinada llevada a cabo a través de mecanismos radicalmente distribuidos y no mercantiles que no dependen de estrategias privadas– desempeña un papel mucho más importante del que desempeñaba, o podía desempeñar, en la economía de la información industrial” (Benkler, 2015: 37).

²⁴⁹ “Hackear es antes que nada sacar la caja de herramientas y jugar a mirar cómo funcionan las cosas, desmontar y volver a montar. No construir partiendo de cero, sino recorrer el camino de vuelta para hallar los pasos que explican cómo funciona un aparato, desnaturalizarlo, desacralizarlo. Y al desandar el producto terminado, se desatan otros caminos posibles. Por tanto, se abren nuevas vetas, posibles aplicaciones, se desata el valor de uso que ese producto tenía bloqueado de forma unívoca, esos candados puestos por la industria para que solo fuera utilizable en un sentido: el capitalista, el programado, el calculable, el del mercado” (Rovira, 2017: 111).

²⁵⁰ “La extensión y la puesta en red del *Do It Yourself* ha implicado su parte de pretensión: se trata de interferir las cosas, la calle, la sociedad, e incluso la vida” (Comité Invisible, 2015: 129).

la autonomía del sujeto respecto a un modelo cuya mercantilización, fragmentación y especialización lo había marginado del proceso para constituirlo como puro consumidor. En este sentido, las culturas del *Do It Yourself* se presentan como alternativas efectivas a las formas institucionalizadas del saber. Su espíritu puede ser expresado de la siguiente manera: “*Ser capaz de hacer las cosas para compartirlas y enseñarlas a otros, como artesanos que improvisan, aprenden y dejan tutoriales para que cualquiera pueda jugar. Es el bricolaje, pero no precisamente como ala comercial especializada, sino al revés, des-especializado*” (Rovira, 2017: 52). Como acertadamente señala Moreno-Caballud (2017: 215), la crítica clásica de la cultura de masas debida a los autores frankfurtianos había relegado al consumidor a un papel puramente pasivo. Sin embargo, el trabajo de Michel de Certeau ha servido para corregir esta visión descubriendo el consumo como una suerte de *producción secundaria*, o de *contraproducción* según entiende Harsin (2018: 1828) el sentido de la crítica a la cotidianeidad efectuada por Lefebvre y los situacionistas, que se expresa a través de las *formas de usar* aquellos productos que provee el sistema económico dominante²⁵¹. Es en los usos imprevistos y no programados de los objetos, como se subvierten, deforman y reconfiguran las finalidades y funciones prescritas, en ellos “*se condensan miles de tácticas que conforman todo un sustrato informal de producción de sentido colectiva*” (Moreno-Caballud, 2017: 215). La interconexión auspiciada por las plataformas digitales ha multiplicado los medios y los modos de canalizar la creatividad social, esto es, los procesos de mediación entre lo comunicativo y lo social a través de los que se *re-configuran* los medios tecnológicos y *re-median* los sentidos, contenidos, relaciones y estructuras sociales²⁵². Esta necesidad por mantener viva la agencia humana, individual o colectiva, es parte integral de la propuesta de un autor como Jesús Martín Barbero. Despla-

²⁵¹ Guiomar Rovira recurre al movimiento punk para ilustrar cómo la apropiación creativa de los objetos producidos por la sociedad de consumo permite *interrumpir* la voracidad de un sistema en su carrera hacia el consumismo serializado: “No es necesario comprar ropa, unas medias rotas, unos pantalones con pedazos, unos impermeables permiten arreglar y componer vestimenta mucho más original, sin caducidad” (Rovira, 2017: 52).

²⁵² Para Leah A. Lievrouw (2011: 216-222), *reconfiguración* es el proceso por el que la gente adapta, reinvención, reorganiza o reconstruye los medios tecnológicos según sus intereses u objetivos, mientras por *remediación* entiende aquel otro por el cual se construyen sentidos o significados distintos a los existentes, nuevas formas de interacción, de relaciones sociales e institucionales y, en general, nuevos contenidos y expresiones culturales. Se trata de procesos interdependientes, complementarios, co-determinantes y, en este sentido, abordar los fenómenos comunicativos desde el concepto de mediación supone trascender la linealidad y el mecanicismo implícitos en los análisis *mediocéntricos*.

zar el foco de atención de los *medios* a las *mediaciones* permite rehabilitar un foco de actividad que permanecía velado:

Desde el concepto de efecto las relaciones tecnología/cultura nos devuelven al fetiche: toda la actividad de un lado y mera pasividad del otro. Y lo que desde ahí se nos impide pensar, como en el análisis de los procesos de comunicación masiva, es la especificidad y complejidad histórica de esos procesos. Desplazaremos entonces la mirada, o mejor el punto de vista, para interrogar la tecnología desde ese lugar otro: el de los modos de apropiación y uso de las clases populares (Martín-Barbero, 2002: 186).

En la actualidad, el *espíritu hacker* ha trascendido su originaria reclusión tecnológica para avanzar hacia otras esferas de la vida social. Si entendemos lo *hacker* “como una disposición-capacidad para intervenir piezas del sistema a fin de traer o producir otro significado” (Reguillo, 2017: 14), es posible identificarlo en toda una serie de prácticas políticas, económicas o culturales caracterizadas por poner en cuestión la legitimidad del entramado productivo de los discursos hegemónicos. Sin incurrir en un triunfalismo ingenuo, no cabe duda de que han espoleado un imaginario social ampliamente aletargado. Calibrando su alcance como alternativa real al orden vigente, afirma Igor Sádaba:

Es cierto que al menos en su formulación discursiva (aunque no siempre práctica) presupone un cuestionamiento de las dinámicas de mercantilización. Y este nuevo paradigma de actuación no deja de albergar movimientos sociales que surgen a partir de las disyuntivas y los atolladeros a los que se enfrentan los movimientos previos en su intento por compatibilizar redes comunicativas y tecnológicas con configuraciones económicas. Sin embargo, quedaría por ver hasta qué punto tales procesos colaborativos online o acciones conectivas son compatibles o no con el capitalismo. Es decir, las comunidades online organizadas en red y movilizadas políticamente cooperan produciendo conocimiento e información e intentando lidiar con lo tecnológico y lo económico a la vez. Por lo visto hasta ahora no podemos afirmar que sean un disolvente del capitalismo pero sí una posible fuente de fricciones con el mismo (Sádaba, 2016: 30).

Frente a la producción monopolística del sentido, las emergentes prácticas colaborativas en red encarnan una forma de *autoridad distribuida*, o *extendida*²⁵³, según la cual la participa-

²⁵³ Según Antonio Lafuente (2009), por autoridad expendida hemos de entender ese “enjambre heterogéneo y deslocalizado de experiencias que producen saber, contrastado y riguroso, fuera de los límites y las fronteras de la academia, fuera del laboratorio”. La autoridad extendida se encuentra asociada a lo que Lafuente denomina *tercer sector* del conocimiento, distinto del mercado y el estado, que se rige a partir de la economía del don. Lafuente apunta al movimiento hacker, concretamente a aquellas iniciativas en torno al software libre y de código abierto (FLOSS), como el ejemplo más descollante de este modelo de producción cognitiva en la medida en que se trata de tecnologías desarrolladas no *for the people* sino *by the people*.

ción política, económica o cultural permanece abierta a *cualquiera*. De acuerdo con Castells, se trata de un asunto de notable densidad política por cuanto “*la lucha de poder fundamental es la batalla por la construcción de significados en las mentes*” (Castells, 2015: 27).

IV. 2. 4. LA PRODUCCIÓN COGNITIVA COMO PRÁCTICA

COLECTIVA: A VUELTAS CON LA

DEMOCRACIA EPISTÉMICA

Las dinámicas recursivas generadas a partir de la arquitectura reticular desestabilizan la estructura jerárquica del modelo clásico de producción cognitiva, obligando a re-articular las relaciones entre expertos y legos, así como entre producción y consumo. Al conectar esos espacios que el industrialismo había desgajado, se activan procesos de aprendizaje colectivo en un viaje de ida y vuelta que facilita y promueve el ejercicio crítico y autocorrectivo. La creación y recreación del conocimiento pasa por estos circuitos que las tecnologías digitales han contribuido a desarrollar. En este nuevo espacio productivo, colaborativo y abierto, se reconocen y negocian diferentes tipos de autoridad, especializadas tanto como profanas, bajo la premisa de su necesaria complementariedad. Se trata de un espacio presidido por la creencia de que el conocimiento resulta de ensamblar saber experto y saber cotidiano, de que su construcción se cimenta sobre el diálogo y la escucha mutua entre voces técnicas y voces afectadas (Moreno-Caballud, 2017: 255-262):

La innovación colaborativa espera debilitar la separación entre constructor y usuario. Aboliendo simbólicamente esa frontera, los promotores del software libre introdujeron una reivindicación que ha contaminado otras innovaciones abiertas y cooperativas en el mundo digital. Esta voluntad viene a reunificar universos que los procesos de racionalización y de profesionalización, conducidos simultáneamente por el Estado y el mercado, habían separado a lo largo del siglo XX: industriales y clientes, periodistas y lectores, científicos y amateurs, enfermos y médicos, expertos y aprendices, etc. (Cardon, 2016: 20).

En este sentido, Wikipedia constituye un ejemplo paradigmático de aquello que Yochai Benkler (2015) ha llamado *economía de la información en red*, que cohabita y en ciertos ámbitos colisiona con la economía de la información industrial que ha sido el modelo hegemónico desde mediados del siglo XIX hasta finales del siguiente. En Wikipedia queda patente, más que en cualquier otro lugar, que la producción cognitiva es un proceso continuo, colectivo y colaborativo, aunque no exento de tensiones. Fundada en el año 2001 por Jimmy Wales y Larry Sanger, Wikipedia surge como un enciclopedia *online* y cuya novedad remitía a tres aspectos principales. Primero, empleaba la tecnología *wiki*²⁵⁴, una herramienta de autoría cooperativa que hace posible que cualquiera, incluso personas anónimas, pueda modificar cualquier página del proyecto. El wiki almacena todas las versiones y permite visualizar fácilmente los cambios, modificaciones y contribuciones realizados. En segundo lugar, nacía como un proyecto con la declarada intención de perseguir no tanto la objetividad cuanto la neutralidad, esto es, la representación comprensiva de todos los puntos de vista involucrados en un determinado asunto. A este respecto, Dominique Cardon se refiere al concepto *polifónico de verdad* adoptado por los *wikipedianos*: “*En presencia de interpretaciones diferentes (sobre el mismo hecho, personaje, concepto, etc.), ellos deben presentar y equilibrar en el artículo las múltiples versiones, y estas deben referirse a fuentes confiables*” (Cardon, 2016: 82). Y por último, todo el contenido generado era publicado con la Licencia de Documentación Libre de GNU (Benkler, 2015: 108-109). Wikipedia debe entenderse más como un proceso que como un producto (Shirky, 2008: 139). La característica más llamativa reside en el carácter participativo y abierto de dicho proceso. Precisamente este fue uno de los principales motivos de la desconfianza suscitada en torno a la iniciativa durante sus primeros años de vida. La producción cognitiva era concebida como una empresa especializada con unas barreras de entrada altamente restrictivas. La pasión de una multitud *amateur* jamás podría equipararse a la excelencia del experto o de

²⁵⁴ El primer *wiki* fue creado por Howard Cunningham en 1995. En esencia, un *wiki* es un sitio web editable por los propios usuarios. Estos tienen la posibilidad de añadir, modificar o eliminar cualquier contenido, que es compartido. Así como en un libro o en una revista la diferencia entre escritor y lector constituye un umbral infranqueable, en el caso del *wiki* los roles son reversibles. Cada página *wiki* es la suma total de las modificaciones acumuladas cuyas tempranas versiones se encuentran accesibles y almacenadas como documentación histórica (Shirky, 2008: 111-112).

la comunidad de expertos²⁵⁵ (Jenkins et al. 2016: 110). El modelo adoptado por Wikipedia abre un espacio de participación a *cualquiera*, abierto incluso a quienes carecen de título que los acredite como participantes *legítimos* según el régimen epistémico-político precedente. Resulta difícil no ver, en esta insurrección contra el orden establecido, el trasfondo democrático de la disputa, en un movimiento que parece aludir a aquello a lo que se refiere Rancière cuando habla de hacer parte a los que no tienen parte, de inscribir la cuenta de los *incontados* (Ranciere, 2006: 69).

Las relaciones de autoridad, jerarquía y conocimiento se tensionan y se aprende un nuevo lenguaje en medio de prácticas de fraternidad y amistad, donde se comparte lo que se sabe y se mezcla con los saberes de otros. La educación se expande, se sale de los “lugares ciertos” y se convierte en una práctica social y colectiva (Rueda, 2011: 17).

Wikipedia encarna aquello que Leah Lievrouw (2011: 178) llama *commons knowledge*, al que entiende como alternativa y complemento al proceso de creación, distribución y control de conocimiento institucionalizado, autorizado y guiado por las distintas comunidades de expertos característico de las sociedades modernas. Se trata de un proceso descentralizado que no precisa, para su coordinación, ni de un sistema de precios ni de una estructura directiva (Benkler, 2015: 101). El *commons knowledge*, como las *culturas de cualquiera* de las que nos habla Moreno-Caballud, no plantea, en sentido estricto, un rechazo de los saberes especializados, más bien se opone a la consideración de los mismos como fuente única y última de autoridad epistémica (Moreno-Caballud, 2007: 25). Lievrouw señala tres características que diferencian al este *commons knowledge* del conocimiento institucionalizado, rasgos presentes en el caso concreto de Wikipedia. En primer lugar, el ideal alejandrino (Lievrouw, 2011: 186-190; 202-204). Frente a inercias fragmentarias, divisorias y segmentarias, Wikipedia pretende recolectar, clasificar y poner a disposición común todo

²⁵⁵ El cuestionamiento de la calidad de los contenidos de Wikipedia sufrió un serio revés con la publicación en 2005 de un estudio realizado por la revista *Nature* donde fueron comparados 42 artículos científicos procedentes de Wikipedia con las entradas correspondientes de la obra enciclopédica por antonomasia, la *Encyclopedia Britannica*. Los resultados concluyeron que las diferencias en cuanto al rigor y exactitud no eran significativas (Benkler, 2015: 109). El recelo de ciertas instituciones ante lo que percibían como una amenaza a su estatus tiene que ver con el significado que el concepto de intermediación adquiere en el nuevo entorno digital (Rendueles y Subirats, 2016: 79). Quizás no pueda encontrarse otro ejemplo más esclarecedor de cuanto decimos que la reacción, en forma de artículo, protagonizada por Robert McHenry, antiguo redactor jefe de la *Encyclopedia Britannica*, quien llegó a afirmar que Wikipedia era básicamente una enciclopedia basada en la fe (Benkler, 2015: 109).

el saber generado por la humanidad. Para ello se eliminan las barreras de acceso tanto para la creación de contenidos como para su consumo. En segundo lugar, la organización del contenido a partir de *folcsonomías*, esto es, clasificaciones de la información directamente realizadas por los propios usuarios (Lievrouw, 2011: 190-197; 204-207). A diferencia de la rigidez y estabilidad de los sistemas clasificatorios empleados por el conocimiento experto mediante el uso de terminología especializada, las *folcsonomías* tienen un carácter informal, práctico, personalizado, incompleto y actualizable. La contingencia, transitoriedad e inconclusión de esta indexación social, que para algunos críticos constituyen su mayor debilidad, son interpretadas por otros como una ventaja adaptativa ante una realidad cambiante. Adicionalmente, hay quien ve en ello un movimiento hacia la democratización (o autogestión) epistémica por cuanto supone la pluralización y diversificación de los modos de organizar y ordenar la información. Por último, Lievrouw (2011: 197-201; 207-209) señala como tercera característica de la *producción entre iguales basada en el procomún* (Benkler, 2015: 100) la desconfianza suscitada hacia las autoridades instituidas del conocimiento. La tendencia antiautoritaria de quienes toman parte en iniciativas colaborativas en entornos digitales es, en buena parte, herencia del espíritu contracultural asociado a los orígenes de internet y a la cultura *hacker*. No obstante, como afirmamos anteriormente, no puede hablarse de una hostilidad o desprecio intrínsecos hacia el rol del experto, más bien se trata de la exigencia de un nuevo ordenamiento de las relaciones que regulan la producción del conocimiento: “*what participants oppose is not expertise per se but claims of privilege or priority based solely on professional qualifications or institutional affiliation*” (Lievrouw, 2011: 198). El ejemplo de Wikipedia, en este sentido, abunda en la importancia concedida a la diversidad cognitiva en relación con los fenómenos de inteligencia colectiva: cuando un grupo es suficientemente amplio y diverso, su capacidad para producir conocimiento fiable sobre determinados temas puede llegar a equipararse a aquella lograda por los expertos en esas mismas disciplinas (Lievrouw, 2011: 209). Por ello, no puede obviarse la incidencia que las posibilidades interactivas brindadas por las tecnologías digitales tienen a la hora de relativizar las constricciones espaciales y temporales que condicio-

naban la configuración, en extensión y pluralidad, de estas iniciativas de participación colectiva.

Pero detengámonos un momento en analizar qué significa participar en el contexto comunicativo digital, y concretamente en una Comunidad de Creación Online²⁵⁶ (CCOs) como es Wikipedia (Fuster y Subirats, 2012). Hemos de intentar no entender la participación en un sentido absoluto, sino aproximarnos a ella en términos relativos, como una cuestión de grado más que de diferencia (Jenkins et al. 2016: 22). En la rigidez del esquema binario participación/no-participación se difuminan los matices capaces de revelar la complejidad subyacente en las dinámicas participativas. Las investigaciones relativas a la distribución de la participación en las comunidades *online* han descubierto un patrón común. Dentro de las CCOs suele existir un porcentaje notablemente bajo de usuarios con un nivel de actividad y compromiso muy altos en la comunidad, responsable de la producción de la mayor parte de los contenidos. Junto a este, otro porcentaje mayor, pero todavía bajo, participa episódicamente con contribuciones modestas o indirectas. Y finalmente, la gran mayoría está conformada por *lurkers* o participantes silenciosos, quienes se inhiben de participar activamente y se limitan a desempeñar un papel receptivo. Esta distribución de la participación se conoce como *Ley del 90/9/1*, pues los diferentes grados o modos de participación a los que hemos aludido suelen aproximarse a esa distribución porcentual. Sin embargo, esta ley refleja la participación en cada comunidad concreta pero no la participación individual en todos los sitios de internet, de modo que un usuario puede desempeñar un rol distinto en comunidades diferentes (Fuster y Subirats, 2012: 648). Se requiere, por tanto, una aproximación a las prácticas participativas más matizada que dé cuenta del dinamismo propio de las plurales formas participativas adoptadas por los sujetos tanto espacial como temporalmente, y que evite la rigidez sobrevenida cuando consideramos que los miembros de una comunidad ocupan posiciones fijas (Jenkins, Ford y Green, 2013: 157). A partir de

²⁵⁶ Mayo Fuster y Joan Subirats, definen las comunidades de creación *online* “como espacios de acción colectiva generados por individuos que cooperan, se comunican e interactúan, principalmente a través de una plataforma de participación en Internet, con el objetivo de construir conocimiento, y cuyos “resultados” son de propiedad colectiva, posibilitando el acceso a ese bien público de todos y todas. En este contexto, apuntaríamos a la construcción de conocimiento como el proceso de creación y sistematización de información y recursos de conocimiento y capacidades cognitivas socialmente dispersos, que tienen como resultado un cuerpo de conocimiento integrado, compartido y en permanente evolución” (Fuster y Subirats, 2012: 646).

aquí podemos entender la nueva dimensión que adquiere la participación en el entorno digital: “*los nuevos usos de las tecnologías de la información y la comunicación desafiarían la idea de que exista una sola opción binaria entre participar o no*” (Fuster y Subirats, 2012: 648). Dentro de una comunidad se dan formas de participación diferentes, más o menos activas, con un grado de compromiso variable, pero todas ellas son reconocidas como valiosas por los miembros de la misma, y todas contribuyen en la creación del bien común²⁵⁷. Por tal motivo, Mayo Fuster y Joan Subirats (2012: 648-652) proponen concebir la participación que tiene lugar en las CCOs como un ecosistema en seis sentidos:

- a) La participación es abierta, es decir, el sistema debe permitir el acceso a todo el que quiera participar, pero esto no quiere decir que todos lo hagan, ni que lo hagan de la misma forma y en el mismo grado. La legitimidad del modelo participativo incorporado en las CCOs no reside en la igualdad en la participación sino en la igualdad en el acceso a ella. En el caso de Wikipedia esta característica se materializa a través de la adopción de una tecnología fácil de usar que agiliza la interacción entre los miembros, así como en la inexistencia de cualquier requisito o credencial necesario para participar. El ideal de igualdad compartido por los integrantes de las CCOs es deudor del espíritu meritocrático *hacker*, según el cual las personas son juzgadas por el valor de sus contribuciones con independencia de su titulación, edad, raza, género o clase social (Cardon, 2016: 75).
- b) La participación adopta múltiples formas y grados que, de cierta manera, se integran gracias a la organización modular de la información. Cada una de ellas cumple una función necesaria y complementaria de las restantes. Así, los parti-

²⁵⁷ “En la economía de la contribución abierta, los “pequeños” son necesarios para los “grandes”. Las mínimas participaciones, como las correcciones de ortografía en Wikipedia, las opiniones sobre la calidad de los artículos, incluso la presencia de usuarios inactivos, son imprescindibles para la motivación de los más activos en ese mundo solidario donde la gratificación es simbólica” (Cardon, 2016: 21). Como dijimos, no se trata de estructuras estáticas e invariables, por lo que un mismo sujeto, en el seno de una comunidad, puede ser “grande” en relación con un tema concreto o en un momento dado, y “pequeño” respecto a otros temas o momentos. Además, en un régimen de pertenencia múltiple, los recursos y capacidades cognitivos de un sujeto, así como el modo en que este los gestiona, pueden convertirle en un participante silencioso, esporádico o activo dependiendo de la comunidad en la que puntualmente se integre. Refiriéndose a las comunidades virtuales, afirma Henry Jenkins: “Often, they are alternative in that they represent different structures of knowledge, status and reputation, or norms and values. Someone who has very little power at home might emerge as a guild leader in an online game world. Someone who is a poor student at school may be seen as an expert in their online community” (Jenkins, Ito y boyd, 2016: 16).

participantes altamente activos y comprometidos son esenciales para que una comunidad pueda tomar cuerpo al generar la mayor parte de los contenidos. Los colaboradores episódicos amplían los recursos informativos y el abanico de temas y perspectivas. Incluso los no participantes o participantes no intencionales contribuyen al buen funcionamiento del sistema pues, como audiencia, permiten calibrar la relevancia y calidad de los contenidos además de suponer un estímulo a la participación.

- c) La participación tiene un carácter descentralizado y asincrónico. Los proyectos tienden a fragmentarse en unidades más reducidas, sin que por ello dejen de estar integradas en aquellos. Al mismo tiempo, la asincronía de la participación redundante en una mayor flexibilidad dado que es posible su adaptación según la disponibilidad horaria de quienes participan: *“de lo que se trata es de estar juntos en relación a una preocupación común, pero es un “estar juntos” que no requiere estarlo de una forma unificada, sino que permite diversidad y multiplicidad de pertenencias”* (Fuster y Subirats, 2012: 651).
- d) La participación puede definirse como pública por dos razones, una de carácter externo y otra de carácter interno. Primero porque aquello que producen las CCOs es un bien público al que cualquier persona puede acceder, es decir, la actividad de las comunidades está comprometida comunicativamente y su finalidad es que los contenidos trasciendan los límites de su propia organización. Y en segundo lugar porque, desde un punto de vista organizativo, el carácter público del proceso favorece y facilita la participación abierta y descentralizada.
- e) La participación es autónoma en la medida en que cada miembro decide libremente el grado de compromiso que está dispuesto a asumir y el modo de concretar su contribución en función de sus intereses, recursos y disponibilidad. La participación en las CCOs carece de la rigidez formal que esta adquiere en ciertos contextos institucionales.
- f) La participación está directamente vinculada a la acción, que no queda monopolizada por un cuerpo de delegados. La participación, en este sentido, no cumple

una función meramente consultiva, sino que los procesos deliberativos tienen por objeto alcanzar una decisión que dé inicio a un curso de acción.

Henry Jenkins emplea el término *adhocracia* para referirse al modelo organizativo adoptado por Wikipedia, que queda definido contraponiéndolo a la organización burocrática. La *adhocracia* es “una organización caracterizada por la falta de jerarquía. En ella, cada persona contribuye a afrontar un problema particular cuando es preciso, en función de su conocimiento y sus capacidades, y los roles de liderazgo cambian al compás de las tareas” (Jenkins, 2008: 249). La implementación de los principios de la *adhocracia*, que se acompañan, en buena medida, con las características de la participación en las CCOs señaladas por Fuster y Subirats (participación abierta, polimorfa, autónoma, descentralizada y estrechamente conectada a la acción), en las comunidades del conocimiento, como es el caso de Wikipedia, ha provocado dos transformaciones significativas no exentas empero de controversia. En primer lugar, ha erosionado los límites de lo que habitualmente se consideraba conocimiento, extendiéndolo “desde las clases de temas sancionados por las enciclopedias tradicionales hasta un repertorio mucho más amplio de temas de interés para grupos de intereses especializados y subculturas” (Jenkins, 2008: 252). Y, por otro lado, ha socializado la capacidad de producir conocimiento, desplazándola “desde las autoridades académicas reconocidas hasta algo próximo al concepto de inteligencia colectiva de Lévy” (Jenkins, 2008: 252). Toda la reflexión acerca de la participación en entornos digitales, concretamente sobre las oportunidades abiertas para nuevas formas participativas, para involucrar a nuevos actores e incrementar, de esta manera, la diversidad y pluralidad de los procesos, aparece íntimamente vinculada con el debate relativo a la democracia epistémica abordado en apartados previos.

Parece claro que las dinámicas participativas emergentes en el espacio virtual desbordan las categorías empleadas para su análisis en el ámbito analógico. El reduccionismo del esquema participación/no participación resulta claramente insuficiente para aproximarnos a una nueva y compleja realidad. Empleando una conocida fórmula aristotélica, nos atreve-

ríamos a afirmar que la participación se dice de muchas maneras, algunas de las cuales imponen una redefinición de la misma para poder ser reconocidas como tales:

Desarrollando un amplio abanico de funcionalidades que permiten al receptor manifestarse, Internet rehabilita formas ínfimas, balbuceantes y fútiles de participación. Emitir un voto sobre un artículo o un vídeo, presionar el botón de “*I like*” de Facebook, dejar un comentario “à chaud” en la página musical de MySpace, reenviar un link en Twitter constituyen formas de participación, aun mínimas, en la jerarquización de informaciones en Internet.[...]. Sin embargo, descalificar esos actos con el motivo de que ellos no presentan el mismo refinamiento que las formas de debate tradicional es solo una manera, elitista y conservadora, de cerrar las puertas a los nuevos públicos de Internet (Cardon, 2016: 76).

No obstante, el hecho de que las tecnologías digitales amplíen y diversifiquen las posibilidades participativas respecto a aquellas que tienen lugar en el espacio analógico no supone la disolución o superación de la desigualdad en la participación. El entorno digital no es inmune a las diferencias que atraviesan y estratifican el espacio social, muchas de las cuales migran de un lugar a otro para reproducirse nuevamente. Por otro lado, las comunidades participativas *online*, pese a su apertura y horizontalidad, desarrollan mecanismos más o menos implícitos cuyo resultado es la reintroducción de dinámicas jerárquicas o directamente excluyentes (Jenkins et al. 2016: 19-22): “*En todo proceso de modernización, el cambio genera una nueva estructura de oportunidades, pero, conjuntamente, también cabe la posibilidad de que aparezcan nuevos tipos de desigualdad o de que, al menos, acentúen las ya existentes*” (Robles y Molina, 2007: 81). Contra la tentación *solucionista*, diremos que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación abren un abanico enorme de posibilidades para la participación y la intervención del ciudadano común, pero de ningún modo inauguran un escenario postpolítico, es decir, un espacio donde, en la medida en que todo problema político pudiera reducirse a una cuestión de orden técnico, la política quedara disuelta en una mera gestión y cuya eficiencia aumentaría al compás de la innovación tecnológica. Los dilemas a los que se ha enfrentado desde siempre cualquier colectividad que ha pretendido vivir en comunidad no han venido motivados por su primitivismo tecnológico, más bien han apuntado, y así sigue siendo, hacia obstáculos intrínsecos a toda forma de vida social. Esa ideología *solucionista* ha encontrado en el ámbito digital el territorio donde librar su batalla por la hegemonía. Sin embargo, como nos recuerda Rendueles,

internet no es “la realización más acabada del ideal de acción comunicativa habermasiano: individuos libres interactuando sin lastres analógicos, de modo que su racionalidad común pueda emerger sin cortapisas” (Rendueles, 2013: 51). Prueba de ello es que los sesgos socioeconómicos o de género detectados en las prácticas *offline* tienden a reproducirse, al menos parcialmente, en las comunidades virtuales²⁵⁸. Como sentencia con mordaz ironía el mismo Rendueles, “la espontaneidad colaborativa digital es de clase media, masculina y occidental” (Rendueles y Subirats, 2016: 81). Recogiendo una distinción señalada por Jenkins, debemos diferenciar entre interactividad y participación, dos conceptos que, a menudo, suelen solaparse. La interactividad está referida a propiedades que poseen determinadas tecnologías en virtud de su diseño. La participación, en cambio, tiene una dimensión cultural. Cuando, por ejemplo, escribimos algo en una red social empleamos un dispositivo cuyo diseño permite la comunicación interactiva entre los usuarios, pero es el contenido del mensaje aquello que se integra dentro de un proceso del que participa una determinada comunidad, que reacciona, se ve influida y afectada por las acciones y decisiones, individuales o colectivas, adoptadas por los sujetos que la conforman. La disponibilidad y uso de una tecnología interactiva no genera automáticamente prácticas participativas. Es cierto que una cultura participativa puede ver favorecido y potenciado su desarrollo gracias a una infraestructura tecnológica que facilite la interacción entre los integrantes de la misma pero, en todo caso, se trata de dos planos que, aunque relacionados, no deben confundirse: “*We participate in something; we interact with something*” (Jenkins et al. 2016: 18). De acuerdo con Shirky, Wikipedia constituye un caso paradigmático de relación sinérgica entre una cultura participativa-colaborativa y el potencial conectivo de la tecnología digital: “*Wikipedia, like all social tools, is the way it is in part because of the way the software works and in part because of the community works*” (Shirky, 2008: 116). El fenómeno *wiki* en general, añade Shirky (2008: 136) es un híbrido de herramienta y comunidad, de modo que su crecimiento o extinción dependerá de la existencia o no de una comunidad comprometida con su mantenimiento y desarrollo.

²⁵⁸ Por ejemplo, en el caso de Wikipedia, las estimaciones más generosas indican que solo el 16% de los editores son mujeres (Hill y Shaw, 2013).

El análisis sobre las prácticas participativas en el entorno digital no puede, por tanto, dejar de lado la reflexión sobre las condiciones materiales e inmateriales que las favorecen o limitan. Si la ventaja de las CCOs respecto a otros modelos organizativos reside en su poder para socializar la producción cognitiva, debemos seguir investigando las causas que están detrás de fenómenos como la desigual distribución de la participación, la acusada diferencia de género entre los participantes más activos o la sobrerrepresentación de aquellos que gozan de mayores recursos. Durante los inicios de internet la cuestión de la desigualdad fue abordada bajo el prisma de la brecha digital, entendida en términos de acceso. La situación privilegiada de determinados países respecto otros, o incluso de unos segmentos sociales sobre otros dentro de un mismo país, derivaba de sus posibilidades de acceso a la Red y a los servicios a ella asociados. Sin embargo, el relativo bajo coste de la infraestructura que da soporte a internet y el progresivo abaratamiento de los dispositivos digitales, ha minimizado paulatinamente los efectos desigualitarios de la brecha digital y, aunque los países más empobrecidos continúan sufriendo serias restricciones a este respecto, en los países más desarrollados, con relación al acceso, “*no existe una brecha digital relevante en variables socioeconómicas como la renta, el entorno rural o urbano, el género o el nivel educativo*”²⁵⁹ (Candón Mena, 2018: 39). La edad, en cambio, continúa siendo determinante²⁶⁰.

Cuando actualmente hablamos de brecha digital, dentro del contexto de los países avanzados, hemos dejado de referirnos únicamente a la cuestión del acceso para señalar el uso y apropiación de la tecnología realizados por el usuario, lo cual afecta principalmente al aprendizaje y dominio de ciertas habilidades que lo capacitan para utilizar de un modo

²⁵⁹ Los datos estadísticos indican una estrecha relación entre el PIB per cápita y la penetración de internet. En gran parte de los países africanos y asiáticos en vías de desarrollo el bajo poder adquisitivo se acompaña de un reducido uso de internet; en las llamadas economías emergentes de América Latina u Oriente Medio, con mayor PIB per cápita, se observa una extensión del uso de las herramientas digitales; finalmente, en las economías avanzadas el acceso es prácticamente generalizado. Así ocurre en el caso español, donde un 87% de los ciudadanos se declara usuario, bien asiduo, bien esporádico, de internet (Barreiro, 2017: 127; 247).

²⁶⁰ Según una encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadística en el año 2016 sobre el equipamiento y uso de las tecnologías de la información y la comunicación en los hogares españoles, el porcentaje de personas que no han utilizado nunca internet, aquellas que podríamos catalogar como analógicas puras, incrementa cuanto mayor es su edad. Así, en la franja que va de los 25 a los 44 años el porcentaje oscila entre el 3% y el 6,6%, entre los 45 y los 54 asciende al 14,8%, entre los 55 y los 64 sube hasta el 30,4% y, finalmente, entre los 65 y los 74, el 44,8% de los encuestados nunca en su vida ha hecho uso de internet (Barreiro, 2017: 261).

reflexivo y no limitado las herramientas tecnológicas que tiene a su disposición: “*There is a need to move beyond talking primarily about access to technology and talk much more about access to skills, experiences, and mentorship*” (Jenkins et al. 2016: 68). Cuando nos desplazamos del acceso al uso, las diferencias en cuanto al nivel de estudios sí son relevantes para explicarnos cómo usa la Red y qué grado de apropiación tecnológica ha alcanzado el usuario (Candón Mena, 2018: 39). Tal como señala Dominique Cardon (2016: 75), bajo la retórica democrática de la inclusión participativa, en el entorno virtual a menudo se reproduce la estratificación derivada de la desigual distribución de los capitales socioculturales. Por tanto, los problemas de la desigualdad participativa *online* no obedecen a cuestiones exclusivamente técnicas. Este es el error en el que incurren aquellos planteamientos que subrayan la ruptura entre los espacios analógico y digital provocada por la irrupción de las nuevas tecnologías desatendiendo las continuidades, variables pero persistentes, entre ambos. Reconociendo que la participación *online* es, en muchos sentidos, menos restrictiva que aquella que tiene lugar en un espacio físico, en la medida en que las barreras geográficas, temporales o económicas que obstaculizan o limitan su ejercicio son más fácilmente sorteables, y esto puede significar una ventaja inestimable para la ampliación y profundización democráticas, no es menos cierto que estas y otras barreras continúan estando presentes, que el espacio digital no es, como recordaba Rendueles, la situación ideal de habla habermasiana sino un terreno donde se prolonga la disputa democrática, donde la democracia sigue poniéndose en juego. Cuando se destacan, no sin motivo, los efectos democratizadores de las nuevas alternativas participativas surgidas alrededor de la digitalización comunicativa, en especial aquellos debidos al grado de autonomía alcanzado por los usuarios que los capacita decidir libremente qué nivel de compromiso están dispuestos a asumir así como la forma e intensidad de su participación (desde una contribución regular y activa hasta intervenciones esporádicas y/o marginales), hemos de intentar que el discurso celebratorio no nuble nuestro sentido crítico. La ambivalencia constitutiva del desarrollo tecnológico exige una mirada capaz de contemplar simultáneamente las realidades contrapuestas que componen un mismo paisaje. Así lo hace danah boyd:

I definitely see the power of participatory culture for more alternative communities, but the rhetoric surrounding social media often highlights that technology is an equal opportunity platform; “everyone” supposedly has the ability to have their voice heard. I think that this is seriously deceptive. I would argue that true participation requires many qualities: agency, the ability to understand a social situation well enough to engage constructively, the skills to contribute effectively, connections with others to help build an audience, emotional resilience to handle negative feedback, and enough social status to speak without consequences. The barrier to participation is not the technology but the kinds of privilege that are often ignored in meritocratic discourse. I do think that technology has opened up new doors to some people –and especially those who are marginalized but self-empowered [...]– but it’s important to recognize the ways in which it also reinforces other forms of inequalities that make it harder for some people to engage (Jenkins et al. 2016: 21-22).

La participación o no-participación en el entorno *online*, e incluso la forma que aquella adopta cuando acontece, no puede entenderse, única y exclusivamente, desde la libre voluntad del sujeto sin atender a la desigual distribución de recursos (de tiempo, educativos, técnicos, económicos o sociales) como un factor crucial a la hora de explicar por qué y cómo se participa (Fuster y Subirats, 2012: 653). La apelación a la libertad individual a menudo pasa por alto aquellos elementos estructurales que constriñen las posibilidades de su concreción, como habitualmente ocurre con el discurso neoliberal. En ocasiones estos factores estructurales constituyen censos implícitos que generan severas dinámicas de exclusión o auto-exclusión²⁶¹. La investigación consagrada a su identificación y cancelación, al diseño de estructuras destinadas a promover la integración progresiva de segmentos sociales hasta el momento excluidos, por múltiples y diferenciados motivos, de los procesos y circuitos participativos, resulta urgente y necesaria desde un punto de vista tanto político como epistémico, pues, como apunta Rocío Rueda,

A pesar de las apuestas libertarias, de rebeldía e inconformismo con lo establecido, en estos colectivos hay internamente asuntos vinculados con las relaciones de poder, de género, de raza, de clase social, profesión, que aparecen de forma ambigua,

²⁶¹ Por mucho que el acceso a internet sea generalizado, las carencias formativas en el aspecto tecnológico pueden obstaculizar o impedir directamente la participación. Un capital cultural percibido, o autopercebido, como insuficiente junto a la hostilidad reinante en muchos espacios virtuales puede causar el voluntario desistimiento de compartir una opinión o punto de vista. El miedo o la falta de autoconfianza constituyen fuerzas altamente inhibitoras: “Quizás el efecto multiplicador de Internet actúe como desincentivo a la participación mediante comentarios personales, pues se corre el riesgo de que se haga viral lo que se diga. [...]”. Es probable, pues, que el miedo al linchamiento digital no incite a participar expresando opiniones en la Red” (Barreiro, 2017: 170). En este sentido, Juan Soto Ivars (2017) ha descrito, apoyándose en episodios recientes, lo extremadamente poco amable que puede llegar a ser el espacio público surgido al amparo de las redes sociales digitales.

que se invisibilizan y que parecieran convivir no siempre de manera armónica en este contexto social (Rueda, 2011: 20).

Si, como se ha venido manteniendo en buena parte de la presente tesis, la diversidad se encuentra en la raíz misma de los procesos de inteligencia colectiva, cualquier circunstancia que obstaculice o reprima su aparición comprometerá no solo las oportunidades democratizadoras brindadas por las herramientas digitales, sino también las posibilidades epistémicas abiertas por ellas.

IV. 2. 5. LA(S) RED(ES): ESPACIO(S) DE EMANCIPACIÓN

POLÍTICA Y COMUNICATIVA

Una de las conclusiones que podemos extraer del análisis de la participación online es que la dicotomía, rígida y diferenciada, entre producción y consumo, que había sido uno de los fundamentos del modelo productivo industrial, precisa ser revaluada. Las distintas prácticas que violentan la inviolabilidad de las fronteras que separan un espacio del otro son protagonizadas por un sujeto híbrido, intermedio, polifuncional, al que se ha convenido en llamar *prosumidor* y que, en cierto modo, es heredero de lo que llamamos culturas del *Do It Yourself*.

Mientras que en el fordismo el consumidor delegaba en la producción la definición de sus necesidades a cambio de la posibilidad de acceder a productos estandarizados a coste limitado, la difusión de las nuevas tecnologías de la producción formal (automación flexible) y de la comunicación (redes telemáticas) ha prefigurado nuevas formas de organización de la relación entre productor y consumidor basadas en el principio de interacción. No obstante, la transformación ha incluido un cambio todavía más pronunciado que se ha definido por una transición *de la interacción a la integración* de ambas esferas, producción y consumo, hasta generar una forma de hibridación que ha dado lugar al fenómeno del *prosumidor* (Lara, 2013).

Esta hibridación del modelo está redefiniendo las reglas de la producción cognitiva, como hemos tenido ocasión de comprobar, cultural, mediática e incluso ha zarandeado nuestra

autocomprensión como sociedad democrática. A nuestro juicio, este fenómeno no sería causa ni efecto, sino lo uno y lo otro a un tiempo, del descrédito y debilitamiento sufrido por aquellas instancias que acaparaban las labores de mediación²⁶². En este contexto los movimientos originados en la red deben entenderse como procesos de *desintermediación* (Monterde, Rodríguez y Peña-López, 2013: 16). En pocas palabras, lo que las prácticas participativas estarían poniendo de manifiesto es la existencia de conocimiento más allá de la academia, de información más allá de los medios masivos de comunicación y de política al margen de las instituciones que tradicionalmente han monopolizado la iniciativa de la acción política.

En el ámbito comunicativo, la *prosumición* se corresponde con lo que Castells ha denominado *autocomunicación de masas*:

Es comunicación de masas porque procesa mensajes de muchos para muchos y potencialmente puede llegar a numerosos receptores y conectarse a incontables redes que transmiten información digitalizada en un barrio o por todo el mundo. Es autocomunicación porque el emisor decide el mensaje de forma autónoma, designa a los posibles receptores y selecciona los mensajes de las redes de comunicación electrónica que quiere recuperar (Castells, 2015: 28).

La autocomunicación de masas es posible gracias al desarrollo de las redes horizontales interactivas basadas en internet y su surgimiento impone cambios profundos en el modelo comunicativo que afectan, en esencia, al clásico esquema emisor-mensaje-receptor. Según Candón Mena (2013b: 95-96), los nuevos medios de comunicación nacidos alrededor de internet comparten las siguientes características que, sin ser del todo nuevas, sí lo su combinación conjunta en un mismo soporte tecnológico: digitalización, reticularidad, hipertextualidad, multimedialidad e interactividad. Tales características propician que los contenidos, siendo lineales o hipertextuales, se encuentren todos conectados conformando un gran hipertexto, amplían las modalidades comunicativas permitiendo la comunicación muchos-muchos, uno-uno y uno-muchos, habilitan la alternancia entre los roles de emisor y receptor, favoreciendo la participación y el diálogo, y, por último, posibilitan que los contenidos

²⁶² “Las instituciones de la sociedad industrial con sus monopolios se ven sacudidas por una sociedad red con hábitos, reglas, valores y agenciamientos maquínicos que emergen para cuestionar la forma de organizar el mundo” (Toret, 2013: 44).

puedan estar integrados, total o parcialmente, por elementos textuales, gráficos o audiovisuales. Los medios digitales hacen estallar la unidireccionalidad del flujo informativo propia de los medios de comunicación tradicionales en infinitas e imprevisibles rutas que desbordan toda capacidad de control²⁶³. Por otro lado, el receptor deja de ser el punto final del proceso comunicativo al convertirse en un *agente de enunciación* (Rovira, 2017: 131). Los individuos ya no son meros consumidores de enunciados acabados elaborados por un reducido grupo de actores socialmente identificados como *los medios* (Benkler, 2015: 221), dada su capacidad para modificar, resignificar, recombinar y compartir el contenido de los propios mensajes. De manera análoga a como el *hacker* intervenía el producto para volver a ensamblarlo y liberar los usos no explícitos, así el individuo conectado hace lo propio con los mensajes, abriendo el código de los dispositivos discursivos. Como resultado de ello, el paradigma centrado en la difusión y distribución, con pocos productores, mensajes estandarizados y amplias audiencias pasivas, empieza a ser desplazado por otro basado en la *circulación* (Jenkins et al. 2013: 1-4) como consecuencia de la incorporación e integración de los públicos en los procesos de producción y distribución, y dentro de los cuales los mensajes describen trayectorias descendentes tanto como ascendentes, a menudo imprevisibles, mientras son reformulados. El paradigma de la circulación, con el que se pretende describir el aspecto y funcionamiento de los nuevos ecosistemas mediáticos, emerge de la coexistencia, interacción y complementariedad de la comunicación personal, la comunicación de masas y de la autocomunicación de masas (Castells, 2012: 88). Esta última altera la estructura del espacio público mediático. Esto no supone, sin embargo, la desaparición de los agentes mediáticos convencionales (prensa, radio, televisión), quienes, en realidad, siguen acaparando un protagonismo prevalente, pero sí dejan de ostentar, de modo absoluto, el poder de la mediación, de la representación, del *framing* (enmarcado)²⁶⁴, constituyendo lo que Andrew Chadwick (2013) ha denominado *sistemas mediáticos híbri-*

²⁶³ “Cualquier cosa que se cuelgue en Internet, con independencia de la intención del autor, se convierte en una botella lanzada al océano de la comunicación global, un mensaje susceptible de ser recibido y reprocesado de formas imprevistas” (Castells, 2012: 102-103).

²⁶⁴ Castells, citando a Robert Entman, define el enmarcado como “el proceso de seleccionar y resaltar algunos aspectos de los acontecimientos o asuntos y establecer relaciones entre ellos con el fin de promover una determinada interpretación, evaluación y/o solución”. A continuación añade, “en ausencia de contramarcos en la información facilitada por los medios, la audiencia se inclinará por los marcos que le sugieren” (Castells, 2012: 218).

dos. Asistimos, en consecuencia, a la configuración de un *espacio público expandido*, entendiéndolo como “*esfera globalizada y multiescala del espacio público, propiciada por la aceleración tecnológica y la mundialización de la cultura, que favorece la circulación constante de flujos informativos y de representaciones e imaginarios compartidos con potencia orientadora*” (Reguillo, 2017: 95). Se trata de un ámbito atravesado por tensiones sobrevenidas, algunas de las cuales son negociadas mientras otras desembocan en conflictos de tipo antagonista, entre los lugares tradicionales y dominantes de habla y producción de sentido y las nuevas voces y sensibilidades (Reguillo, 2017: 96) en pugna por *hacerse ver* y *hacerse escuchar*, por la articulación de *contravisualidades* (Harsin, 2018: 1823).

En referencia a la cuestión política, también los regímenes democráticos liberales, como detallamos cuando analizamos la subsunción de la idea de democracia en la de gobierno representativo, se habían constituido sobre una diferenciación de esferas, de funciones (gobernantes y gobernados), que la evolución del sistema había progresivamente consolidado. El poder de decidir, de determinar y jerarquizar la agenda pública, de definir los problemas sociales y de seleccionar las alternativas posibles para su solución, había sido transferido de la sociedad en su conjunto a unos cuantos representantes elegidos periódicamente. Sin embargo, esta disposición institucional, que había permanecido más o menos estable hasta principios del presente siglo, está viendo socavada su legitimación social “*con el surgimiento de prácticas sociales, aparejadas a discursos, que cuestionan abiertamente los modos y el modelo institucional actual*” (Jurado, 2014: 83). Esta insurrección no ha significado, como vimos, la deserción de la política, más bien encarna la exigencia de volver a pensar su funcionamiento y su significado, de manera que puedan encontrar acomodo las demandas participativas de la ciudadanía²⁶⁵. Lo llamativo es que este movimiento, en su vertiente disruptiva, pero también en su declinación propositiva, se ha caracterizado por buscar en el entorno digital nuevos caminos de expresión y experimentación: “*Los medios*

²⁶⁵ Javier Toret, en su análisis del periodo de gestación del 15M, subraya la dimensión propositiva de la movilización que, en un primer momento, fue etiquetada como protesta, como *indignación*, como movimiento destituyente. La “radicalidad” de las demandas era reflejo, no obstante, de un *sentir común*, lo cual explica su amplia aceptación y transversalidad: “eliminación de los privilegios de la clase política, control de las entidades bancarias, derecho a la vivienda, medidas contra el desempleo, servicios públicos de calidad, nueva fiscalidad, democracia participativa y reducción del gasto militar” (Alcazan, Monterde, Levi, Toret, SuNotissima y TakeTheSquare, 2012: 55).

sociales no solo mejoran, potencialmente, la organización, coordinación, agregación, orquestación, movilización y globalización de las acciones de los ciudadanos, como las protestas, sino que también generan nuevas modalidades de actuación política” (Feenstra et al. 2016: X).

Si asumimos la tesis de Castells según la cual el poder puede ser ejercido a través de la coacción (o la posibilidad de su uso) y/o de la construcción de significados (Castells, 2012: 33), siendo esta última la forma más habitual en el contexto de las sociedades democráticas liberales contemporáneas, no nos debe extrañar que las movilizaciones ciudadanas surgidas en 2011 entendieran que la rearticulación de la práctica democrática únicamente podría realizarse desde la emancipación del espacio institucional político y mediático. Y, en este sentido, la demanda de nuevas formas políticas debe acompañarse de la creación de recursos simbólicos con los que producir nuevos significados. La deslegitimación del *profesional de la política* y del *profesional de los medios* son procesos solidarios entre sí que tienen como trasfondo la autoridad sobre la representación. La disonancia entre la situación vivida y la forma en que esa misma situación es representada activa dinámicas impugnatorias contra las instancias y dispositivos productores de tales imágenes por medio de prácticas autorrepresentativas:

En este nuevo esquema, los actores movilizados se resisten a ser la “voz en off”, o ese otro sobre el cual se tematiza a través de una adjetivación generalmente peyorativa o descalificadora, para convertirse en autores, productores de lo que llamo *narrativas de contestación*. No es solamente la “autocomunicación de masas”, como llama Castells al proceso activo en el que los actores ¡deciden!, deciden contenidos, espacios dispositivos, destinatarios con potencia global, y en el mismo sentido deciden qué, cómo y cuáles de esos contenidos recuperan, marcan, recogen para su propia narrativa y despliegue en el espacio público expandido. Además, y quizás de manera más relevante, estamos frente a una autoproducción de representaciones alternativas (y compartidas) que trastocan eso que Rancière llama “lo posible” y logran introducir, en la pretendida normalidad de los poderes propietarios, los temas “residuales” o “ignorados” o “silenciados” por el monocorde y pretendidamente terso discurso del progreso neoliberal o del catastrofismo apocalíptico que visitan cotidianamente las empresas mediáticas (Reguillo, 2017: 123).

IV. 2. 6. LAS EMERGENCIAS *TECNOPOLÍTICAS* COMO

PRÁCTICAS DEMOCRÁTICAS

Investigaciones recientes, nacidas todas ellas con una orientación decididamente multidisciplinar, en su intento por coordinar e integrar perspectivas y áreas de conocimiento diversas que se extienden desde la sociología al análisis político, pasando por los estudios sobre tecnología, comunicación y movimientos sociales, han desarrollado el concepto de *tecnopolítica* para dar cuenta de cómo se imbrican prácticas políticas y usos tecnológicos en el seno de una sociedad sumida en un profundo y continuo proceso de reconstrucción de la acción y el espacio políticos (Alcazan et al. 2012: 7). Las prácticas *tecnopolíticas* emergen en un contexto marcado por la crisis del modelo democrático liberal representativo (Kurban, Peña López y Haberer, 2017: 8). Según Javier Toret, uno de los primeros investigadores en trabajar sobre el concepto,

Tecnopolítica es reapropiación de las herramientas y espacios digitales para construir estados de ánimos y nociones comunes necesarias para empoderarse, posibilitar comportamientos colectivos en el espacio urbano que lleven a tomar las riendas de los asuntos comunes. Comprender el universo mediático, entender cómo destrabar el bloqueo de los medios de comunicación de masas, cómo poder construir una enunciación colectiva veraz, que cuestione la univocidad de los grandes medios e instituciones y pueda establecer nuevas visiones sociales como fuentes de verdad y legitimidad. Comprender el estado de las redes, las posibilidades de crear nuevas líneas de fuga que construyan la atención masiva sobre temas que no caben, ni en su forma ni en su contenido en la *agenda setting*. Diseñar y explorar nuevas formas de organización ad hoc para objetivos tangibles y/o concretos, en definitiva cómo construir identidades-nodos y redes que puedan ir afirmándose frente a las redes de poder hegemónicas (Toret, 2013: 45).

En coherencia con la posición adoptada en este trabajo, el concepto de *tecnopolítica* se distancia tanto del determinismo tecnológico, que tiende a considerar la tecnología como una esfera autónoma cuyo desarrollo transcurre al margen de los contextos sociales, políticos y culturales, como del determinismo social, que minimiza la incidencia de aquella en los procesos de transformación social (Treré y Barranquero, 2018: 45). Frente a cualquier posicionamiento determinista, la *tecnopolítica* concibe la relación tecnología-política como mutuamente mediada, como esferas permeables entre sí, y, en este sentido, el concepto es susceptible de ser aplicado a prácticas que se conforman en lugares y tiempos intersticia-

les. Así, el devenir de los *recientes movimientos sociales globales* (Sabariego, 2018) es inimaginable sin el aprendizaje de las formas organizativas en y de la red. Pero el marco conceptual suministrado por el enfoque *tecnopolítico* también permite abordar los fenómenos relativos a la politización de los dispositivos tecnológicos, como cuando durante la gestación e irrupción del 15M se alteró “*el uso habitual de Facebook y Twitter, para convertirlas en auténticas armas de difusión masivas de la información, o en útiles organizativos*” (Alcazan et al. 2012: 18). Es justamente el dinamismo de este proceso lo que pretende poner de manifiesto el concepto de *mediación* que Mattoni y Treré, retomando el trabajo de autores como Martín Barbero y Nick Couldry, proponen como respuesta al reduccionismo del que es rehén todo análisis determinista:

Mediation processes are circular: they consist of social practices that do not exhaust the simple use of media technologies and/or the production of media messages. On the contrary, mediation also implies the reconfiguration of media technologies and the remediation of media meanings (Mattoni y Treré, 2014: 260).

No obstante conviene establecer ciertas distinciones con objeto de evitar que la especificidad de la *tecnopolítica* quede desdibujada. Esta no se corresponde con el *clicktivismo*, concepto empleado para señalar una forma de compromiso débil, restringido al entorno digital y consistente, básicamente, en la interacción en redes sociales o en la firma de peticiones *online*. Tampoco es equiparable, en sentido estricto, al ciberactivismo, pues este reduce su acción al ámbito digital mientras la *tecnopolítica* posee una dimensión híbrida según la cual lo digital está integrado en la organización *offline*, al tiempo que las ideas, inquietudes y propuestas de la gente saltan y se amplifican en la red (Toret, 2013 42; Treré y Barranquero, 2018: 54-55), aboliendo las fronteras entre el *geoterritorio* y el *ciberterritorio*, o, como prefiere Castells (2012: 63), entre el *espacio de lugares* y el *espacio de flujos*. Finalmente, la *tecnopolítica* no es reducible al *hacktivismo*. A pesar de que la innovación, colaboración y experimentación son valores compartidos por ambos,

La tecnopolítica es para todos los públicos, es *userfriendly* respecto al hacktivismo. La tecnopolítica es masiva y colectiva y el hacktivismo requiere saberes más específicos y técnicos. El hacktivismo es en muchas ocasiones el campo de pruebas de prácticas de innovación que, en un momento dado, se vuelven masivas y se incorporan al repertorio de acción colectiva tecnopolítica (Toret, 2013: 44).

La perspectiva *tecnoplítica*, por tanto, intenta contrarrestar el reduccionismo o la simplificación que lastran buena parte de los análisis sobre los efectos políticos derivados de la socialización de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. No participaría, por tanto, de lo que Rendueles y Sádaba (2014) denominan “hipótesis ciberpolítica”²⁶⁶. Se echa en falta mayor profundidad en aquellas lecturas que conciben las prácticas *tecnoplíticas* como meros juegos de simulación democrática (Rendueles y Sádaba, 2014: 105) a través de los que el ciudadano apaciguaría su mala conciencia causada por su falta de compromiso pero, en definitiva, con limitado o nulo impacto político. Como afirma Candón Mena (2018: 41-42), se trata de un viejo argumento que podemos rastrear en la historia de los medios de comunicación. El surgimiento de cada medio se acompaña de advertencias catastrofistas acerca del efecto inhibitor que ese medio ejercía sobre la participación política. Así fue con la prensa, con la televisión, y lo es ahora en el caso de internet y las redes sociales digitales. El término “clickactivismo”, con el que se pretende poner de manifiesto el achatamiento sufrido por el compromiso político en las sociedades digitales, no es sino la forma actualizada de una acusación antigua, cuando afirma que el activismo *online* está desplazando y sustituyendo a la participación presencial en los asuntos públicos. Sin embargo, la crítica asume un dualismo excluyente que el enfoque *tecnopolítico* no reconoce. Para este último, lejos de resultar incompatibles, son dos formas de intervención paralelas e incluso complementarias. La participación *online*, como ya indicamos, supone una oportunidad para personas que no pueden o no quieren involucrarse de un modo más exigente. Pero de lo anterior no puede deducirse que, en ausencia de tal posibilidad, esos mismos individuos habrían acabado participando en un espacio *offline*. Podría pensarse, contrariamente, que los entornos *online* ofrecen nuevas y diversas formas participativas, algunas de ellas ciertamente más flexibles y discontinuas respecto a las tradicionales pero, justamente debido a su menor rigidez, permiten incorporar en los procesos participativos, aunque de modo parcial y menos comprometido, a segmentos de la población que en caso contrario no hubieran intervenido en absoluto. Puede incluso que este primer

²⁶⁶ Por “hipótesis ciberpolítica” entienden los autores el “conjunto de argumentaciones que postulan que la aparición del campo digital genera, necesaria y espontáneamente, un incremento de la actividad política y una mejora de la calidad democrática” (Rendueles y Sádaba, 2014: 97).

paso promueva formas más intensas de implicación. Al mismo tiempo, quien ya está comprometido con una causa a través de prácticas militantes que tienen lugar en el espacio analógico “no las abandona por la posibilidad de participar on-line, sino que suma esa participación on-line a su compromiso previo e incluso usa Internet para reforzar o promover otras formas de participación” (Candón-Mena, 2018: 42). Hay que tener presente que la política, la participación política, no es un fenómeno aislado sino que se desarrolla dentro de un entorno social atravesado por dinámicas, hábitos y conductas frente a los que no puede permanecer ajena. Los cambios de la realidad social exigen una actualización de la mirada que a ella le dirigimos. Esta necesidad resulta especialmente perentoria cuando nos aproximamos al comportamiento social, cultural y político de los sectores sociales más jóvenes:

We might think about the roles Facebook, YouTube, and other media platforms play in participatory politics not through technological determinism, but rather with the recognition that many key dimensions of young people’s social lives get conducted through these various social media platforms: this is where they meet their friends, and thus, it is natural for them to act politically in this space as it was for participants in earlier civic organizations to forge ties at the local bowling alley, coffee shop, church, or barbershop (Jenkins y Shresthova, 2016: 273).

Otro aspecto de no menor importancia tiene que ver con el encaje del disenso en espacios deliberativos. La emergencia de dinámicas excluyentes y restrictivas, de barreras de acceso no siempre explícitas en los espacios asamblearios, que a menudo la idealización de los mismos tiende a invisibilizar, pueden hacer aparecer al ciberespacio como un ámbito más autónomo y libre para la expresión de voces contrahegemónicas²⁶⁷ (Razquin, 2015).

²⁶⁷ En el estudio etnográfico llevado a cabo por Adriana Razquin donde aborda la materialización y rearticulación de las prácticas militantes *online* y *offline* en el marco del 15M, encontramos la siguiente afirmación: “En mitad del proceso de desafección que animó muchísimas de las salidas y que respondía a un triple cierre – a) ideológico, b) de cultura participativa, sobre el repliegue de la idea de la pluralidad de orígenes sociopolíticos y de posiciones como motor de la riqueza del consenso y c) de la actividad militante, cierre para la participación profana e imposición de ritmos militantes imposibles para vidas con responsabilidades reproductivas o con largas jornadas laborales–, el menú de discursos posibles mermó estrepitosamente e Internet se presentó como un espacio privilegiado para la exposición y desarrollo de los discursos subalternos: de aquello que en las asambleas con co-presencia corporal se vivía y entendía imposible de decir” (Razquin, 2015: 298).

El paradigma *tecnopolítico* rechaza la visión esencialista de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación que ha presidido el debate entre optimistas y pesimistas con relación al poder intrínsecamente emancipador de las mismas (Gerbaudo, 2012: 5). Su esencialismo es resultado de la abstracción efectuada sobre el objeto de estudio, al que se atribuyen determinadas propiedades inherentes que permiten determinar sus efectos con independencia de las circunstancias contextuales, lo cual plantea serios problemas a la hora de explicar de qué manera una misma tecnología puede servir a fines opuestos, cómo puede ser un medio para fortalecer la centralización del poder y, en otro tiempo o espacio, su dispersión. La diferencia más acusada entre este tipo de planteamientos y el enfoque *tecnopolítico*, que muchos de sus críticos no aciertan a ver o no están dispuestos a reconocer, es que, para este, las interacciones entre tecnología y política constituyen procesos complejos, contingentes, discontinuos y conflictivos que se hallan entrecruzados por las constricciones y posibilidades impuestas de un lado y otro (Kurban et al. 2017: 15).

Otro equívoco que precisa aclaración es la presunta centralidad otorgada a la acción en el espacio digital como motor de cambio social. La *tecnopolítica* no puede ser concebida como una variante del *ciberfetichismo* pues, "en un sentido pleno, la *tecnopolítica* es una capacidad colectiva de utilización de la red para inventar formas de acción que pueden darse o partir en la red pero que no acaban en ella" (Toret, 2013: 21). Es decir, no es que la acción política haya migrado del espacio físico al virtual, más bien asistimos a su hibridación "entre las redes sociales de Internet y el espacio urbano ocupado: conectando el ciberespacio y el espacio urbano en una interacción incesante y constituyendo tecnológica y culturalmente comunidades instantáneas de prácticas transformadoras" (Castells, 2015: 32). Como hemos tenido ocasión de comprobar a propósito de las movilizaciones ocurridas durante el inicio de la segunda década del presente siglo, las ocupaciones de la red corrieron en paralelo a las ocupaciones de espacios urbanos, y entre ambas se generaron sinergias e interrelaciones que amplificaron el impacto de las mismas. Obviamente, esto no quiere decir que las nuevas tecnologías de la información y la comunicación fueran el desencadenante de estos procesos políticos, ya que "ni Internet ni ninguna otra tecnología, para el caso, puede ser origen de una causalidad social" (Castells, 2015: 249), pero sí que

su apropiación y usos por parte de los movimientos han transformado el espacio público político, ampliando y diversificando el repertorio disponible de la acción y participación colectivas en la red tanto como en la calle²⁶⁸. De acuerdo con Feenstra et al. (2016: 56-58), en congruencia con la definición de la *tecnopolítica* como uso táctico y estratégico de las herramientas digitales para la organización, comunicación y acción colectiva (Alcazan et al. 2012: 98), la incidencia de las redes sociales digitales sobre la política afecta, principalmente, a tres ámbitos distintos:

- a) Organización. La utilización de las redes sociales facilita la creación de comunidades en torno a intereses compartidas cuyos integrantes tienen a su alcance la posibilidad de estrechar los vínculos que los unen de manera más inmediata. Esto último aligera y favorece la coordinación. Su importancia trasciende el plano instrumental en la medida en que la adopción de las herramientas digitales condiciona la estructura y el funcionamiento de las entidades y los actores.
- b) Movilización. Las redes digitales aumentan la capacidad de movilizar a la ciudadanía al reducir los costes económicos, temporales y comunicativos de la propia movilización. Esta puede tener por objeto el apoyo *online* de una determinada causa a través de campañas de recogida de firmas digitales (en plataformas como Change.org o Avvaz.org), las ocupaciones o boicots virtuales, acciones *hacktivistas*, pero también la convocatoria de asambleas o manifestaciones en un espacio físico (como pusieron de manifiesto los colectivos activistas aglutinados alrededor del 15M o la PAH).
- c) Comunicación. En el plano comunicativo, las redes sociales se han convertido en canales comunicativos alternativos a los medios convencionales, circunstancia que

²⁶⁸ Castells explica del siguiente modo cómo los movimientos sociales en red, aquellos resultantes de las interacciones entre los movimientos sociales y las nuevas tecnologías comunicativas, se constituyen vinculando, ensamblando, lo virtual y lo físico en un frente común: “Si bien estos movimientos suelen comenzar en las redes sociales de Internet, *se convierten en movimiento al ocupar el espacio urbano*, ya sea mediante la ocupación permanente de plazas públicas o por las manifestaciones continuadas. El espacio del movimiento se hace siempre mediante interacciones entre el espacio de los flujos de Internet y las redes de comunicación inalámbricas, y el espacio de los lugares ocupados y de los edificios simbólicos objetivo de las acciones de protestas. Este híbrido de ciberespacio y espacio urbano constituye un tercer espacio que yo llamo *espacio de la autonomía*. El motivo es que la autonomía sólo se puede garantizar mediante la capacidad de organización en el espacio de libertad de las redes de comunicación, pero al mismo tiempo únicamente se puede ejercer como fuerza transformadora si se desafía el orden institucional disciplinario recuperando el espacio de la ciudad para sus ciudadanos” (Castells, 2015: 242-243).

ha sido aprovechada por el activismo político para constituirse como un actor comunicativo con voz amplificada. Las tecnologías digitales han multiplicado los centros de producción y distribución de noticias e informaciones erosionando, de este modo, el monopolio que sobre el establecimiento de la agenda ejercían los medios masivos. Dada la importancia estratégica que para la política posee la comunicación, las redes digitales constituyen un nuevo escenario de disputa por la hegemonía²⁶⁹. Sin embargo, esto nada nos dice acerca de los contenidos en sí, de ahí que convenga mantener cierta dosis de cautela cuando nos topamos ante lecturas que asocian directamente la utilización política de las herramientas digitales a causas y/o fines progresistas. Contra esta visión ingenua nos advierte Angela Nagle en su análisis de la nueva sensibilidad política detrás de la cual cabe situar el arraigo social logrado por la *Alt Right*²⁷⁰ y el ascenso de Donald Trump a la presidencia estadounidense:

Sin lugar a dudas, el entorno online ha ayudado a que ideas y movimientos marginales vieran crecer de manera rápida su influencia y, aunque estos tendían a la izquierda, a los comentaristas políticos que simpatizaban con ellos les resultó tentador ver en ellos un atajo nuevo y seductor para trascender nuestro “final de la historia”. Lo que hemos presenciado en su lugar es que esta formación sin líderes puede expresar cualquier tipo de ideología; incluso, por extraño que parezca, la de la extrema derecha (Nagle, 2018: 42).

Las transformaciones introducidas por las redes de medios digitales han propiciado la emergencia, según Bennett y Segerberg (2012), de un nuevo paradigma que, por momentos, desafía y complementa a aquel que había sido empleado para la explicación de los procesos de movilización social. La forma adoptada por estos durante los últimos tiempos presenta determinadas particularidades que quedan sin respuesta desde las premisas de los análisis clásicos de la acción colectiva. Tal insuficiencia pretende ser superada por el paradigma de lo que Bennett y Segerberg denominan *acción conectiva*, que introduce sustanciales cambios en términos estructurales y comunicativos. A pesar de tratarse de una distinción analítica, pues empíricamente lo más frecuente es toparse con hibridaciones que

²⁶⁹ “Si los actores políticos, tanto partidos como activistas políticos, quieren informar a los ciudadanos, condicionar las percepciones sociales de los problemas, participar en el debate público, articular la agenda pública, activar la formación de la opinión pública e influir en los procesos de elaboración de políticas públicas y de toma de decisiones necesitan recurrir a la comunicación” (Feenstra et al. 2016: 58).

²⁷⁰ Sobre el discurso político que cohesionaba las diversas y, en ocasiones, contradictorias tendencias englobadas bajo el movimiento conocido como *Alt Right* y su vinculación con la figura de Donald Trump, puede consultarse en castellano, además del libro de Nagle, el de Marcos Reguera (2017).

ensamblan elementos procedentes de uno y otro, las diferencias principales indican que la lógica de *acción conectiva* no precisa de una estructura organizativa central encargada de reclutar, formar y coordinar a los integrantes del colectivo, en parte porque actuar colectivamente ya no requiere compartir una determinada identidad colectiva²⁷¹ (Bennett y Segerberg, 2012: 750)

Las acciones colectivas propias de esta concepción multi-identitaria, en tanto irrupción social que reta y cuestiona a los poderes fácticos –tanto corporativos como gubernamentales, [...]– introducen o intentan construir nuevos códigos de participación que no estén basados en mensajes políticos convencionales o identidades restringidas de movimientos sociales jerárquicamente organizados (Letoy y Servin, 2018: 206).

En un contexto caracterizado por la fragmentación social y la progresiva desconfianza hacia las organizaciones e instituciones políticas tradicionales, los marcos de acción densamente identitarios se ven desplazados por fórmulas de expresión individualizada que, paradójicamente, lejos de producir un efecto atomizador, dejan abiertas nuevas y variadas posibilidades de identificación debido a su amplificada capacidad de interpelación. Ejemplos ilustrativos son los lemas “Somos el 99%”, que abanderó *Occupy Wall Street*, o “¡Democracia Real Ya! No somos mercancía en manos de políticos y banqueros” en el caso del 15M. Ambos conforman marcos de acción flexibles, menos exigentes en términos identitarios, fácilmente apropiables y personalizables en la medida en que su sentido no está fijado de antemano sino que permanece abierto a falta de ser completado por quien se suma al movimiento, que, al hacerlo, lo enriquece y redefine²⁷². Esta cuestión resulta central para comprender el grado de diversidad que es capaz de incorporar la movilización:

Los marcos de acción altamente personalizados en estas redes a menudo surgen de la producción y transmisión del público y normalmente permiten a los individuos incluir sus propias historias y compartir sus propias experiencias, mediante arte-

²⁷¹ Para una crítica a la desatención de los elementos identitarios colectivos en los análisis académicos sobre el activismo digital, véase Gerbaudo y Treré (2015).

²⁷² Es en este sentido en el que debe entenderse la “personalización de la política” a la que hace referencia Bennett. Tres son los aspectos principales involucrados en la misma: “un sentido de tolerancia ante la diversidad e inclusión de distintos puntos de vista y temas vinculados a través de redes políticas no restringidas; el incremento de marcos de acción personal incluyentes que rebasan barreras de identificación colectiva acotadas [...]; y el uso de canales de comunicación interactivos como catalizadores de participación y acciones colectivas, lo que ha sido posible gracias al uso de las TIC, y en el cual los medios sociales son particularmente importantes” (Letoy y Servin, 2018: 205-206).

factos multimedia como fotos, vídeos y otros objetos que se puedan compartir fácilmente (Bennett y Segerberg, 2014: 66).

La acción colectiva basada en la lógica conectiva parece señalar otras formas de sociabilidad, no antagónicas respecto a las existentes sino alternativas e incluso complementarias, pudiéndose trazar a menudo continuidades entre unas y otras. Dicho de modo conciso y directo, la acción conectiva parece apuntar hacia el redescubrimiento de un estar juntos sin intermediarios, sin instituciones (Toret, 2013: 43), en un espacio co-producido, tejido en común, a partir de iniciativas individuales y personales que son compartidas, reconocidas y apropiadas entre iguales: “*Internet nos hace recuperar, a través de la capacidad de compartir y movilizarse, el debate sobre lo común, más allá de la cada vez más confusa dicotomía entre mercado y Estado*” (Subirats, 2011: 7).

Antes de concluir este apartado consagrado a determinar hasta qué punto la interrelación entre ciertas prácticas políticas y determinados usos tecnológicos está transformando buena parte de las democracias contemporáneas, y retomando buena parte de lo dicho con anterioridad, detengámonos un momento para comentar, siquiera brevemente, dos propuestas que tratan de dibujar algo así como nuestro horizonte democrático. Nos referimos a la *democracia monitorizada* planteada por John Keane (2018) y a la *democracia posrepresentativa* debida Simon Tormey (2015a), a la que, por otra parte, ya nos hemos referido durante el transcurso del presente trabajo. Tanto uno como otro observan el momento actual en el contexto de un profundo proceso de transformación de los sistemas democráticos, coinciden en la necesidad de desarrollar enfoques capaces de trascender el paradigma representativo clásico e igualmente subrayan la incidencia que en todos estos cambios están teniendo las nuevas herramientas comunicativas. Respecto al modelo formulado por Keane, la *democracia monitorizada* es definida como

Una nueva forma histórica de democracia, una variedad de política “posparlamentaria” caracterizada por el rápido crecimiento de muchas clases de mecanismos extraparlamentarios de escrutinio del poder. Estos órganos monitorios se arraigan en los campos “internos” del gobierno, así como en entornos “transfronterizos” antes controlados por imperios, Estados y organizaciones empresariales. En consecuencia [...], toda la arquitectura del autogobierno ha cambiado. El control central que las elecciones, los partidos políticos y los parlamentarios ejercían en las vidas de

los ciudadanos se ha debilitado. La democracia ha llegado a significar más que las elecciones, aunque nada menos (Keane, 2018: 678).

La monitorización es entendida como fiscalización del poder, pero no únicamente por medio de los mecanismos institucionalmente dispuestos para ello (control parlamentario, sistema jurídico, medios de comunicación,...) sino a través de nuevos canales en virtud de los cuales la ciudadanía participa de un modo más directo en el ejercicio del escrutinio público²⁷³. Esta ampliación de la capacidad de control por parte de la ciudadanía con relación al poder político y económico aparece vinculada al nuevo escenario comunicativo propiciado por la irrupción de las tecnologías digitales: “*La democracia monitorizada y las redes computarizadas de medios se comportan como si fueran hermanos siameses*” (Keane, 2018: 726). Frente a los poderes establecidos, la monitorización cívica²⁷⁴, sirviéndose del potencial comunicativo de los medios digitales, articula una suerte de contrapoder que inspecciona, limita y sanciona toda acción llevada a cabo por aquellos. Sin embargo, la democracia monitorizada, aun cuando su emergencia conlleva la pérdida de peso político de las elecciones, los partidos políticos y las legislaturas, “*prospera con la representación*” (Keane, 2018: 689), es decir, su finalidad no consiste en “*trascender las estructuras representativas, sino sumarle la monitorización como forma de ampliar la democracia mínima*” (Feenstra y Medina-Vicent, 2016: 30). La representación, por tanto, sigue siendo, a juicio de Keane, un recurso democrático válido, e incluso necesario, pero en el marco de la democracia monitorizada adopta formas que van más allá de la representación electoral:

Las innovaciones vigilantes del poder tienden a conceder el sufragio a muchas más voces ciudadanas, en ocasiones por medio de *representantes no elegidos* (tales

²⁷³ La democracia monitorizada de Keane presenta evidentes afinidades con el planteamiento *contrademocrático* desarrollado por Rosanvallon.

²⁷⁴ Esta modalidad se corresponde con aquellas iniciativas impulsadas desde la ciudadanía y la sociedad civil consistentes, fundamentalmente, en la denuncia pública de los abusos de poder o en reivindicaciones ante la falta de transparencia o repuestas por parte de los organismos gubernamentales y no gubernamentales. De acuerdo con Feenstra et al. (2016: 39-53), la monitorización cívica puede adoptar cuatro formas distintas: 1) ejerciendo la función de *watchdog*, es decir, la vigilancia de la actuación de los centros de poder político y económico. Se trata de una función tradicionalmente desempeñada por el periodismo pero que en la actualidad, ante la crisis experimentada por el sector, junto al desarrollo de las tecnologías digitales, es desarrollada más allá del ámbito del periodismo profesional; 2) extracción de información oculta y revelación de secretos llevada a cabo por organizaciones y plataformas digitales; 3) ampliación de voces: la autocomunicación de masas conceptualizada por Castells ha alterado la lógica productiva de la información con profundas repercusiones respecto al monopolio que ejercían los medios tradicionales en el establecimiento de la agenda pública; 4) la extensión de la representación más allá del Parlamento: la emergencia de representantes no elegidos en la defensa de causas e intereses determinados.

como las organizaciones de derechos humanos [...]. El número y espectro de instituciones monitorias aumentan en tal medida que apuntan a un mundo donde la antigua regla “una persona, un voto, un representante” –exigencia central en la lucha por la democracia representativa– es sustituida por el nuevo principio de la democracia monitorizada: “una persona, muchos intereses, muchas voces, múltiples votos, múltiples representantes” (Keane, 2018: 681).

Si en el modelo propuesto por Keane la representación sigue teniendo un lugar prevalente en el proceso político, a la que se pone cerco a través de la monitorización con el fin de contrarrestar su ocasional falta de transparencia y su desatención social, Tormey sostiene que los cambios sucedidos en los ámbitos político y comunicativo constituyen, de hecho, un cuestionamiento de la representación como estructura básica de la democracia. La utilización de la categoría *posrepresentativa* para referirse al momento actual de la(s) democracia(s) no tiene por objeto constatar la extinción del modelo representativo sino señalar la incertidumbre de un tiempo en el que, en efecto, este languidece sin que pueda vislumbrarse una alternativa clara y definida, tan solo algunas pistas, algunas tendencias no siempre coherentes entre sí, con vigor y arraigo dispares (Tormey, 2015a: 144). Todas ellas parecen apuntar hacia una *individualización* de la política, a la que Tormey trata de sacudir la mirada pesimista que sobre ella suele cernirse para situarla en la base de nuevas formas de acción colectiva²⁷⁵. La individualización de la política es observable a partir de tres tendencias que a menudo se imbrican para dar origen a nuevas prácticas y formas participativas (Tormey, 2015a: 91-96): a) el tránsito de formas mediadas de acción política a formas de acción inmediatas: las instancias *intermediarias* pierden peso como plataformas de acción colectiva en favor de la acción directa e inmediata del propio individuo. El activismo sale del umbral de las organizaciones (partidos, sindicatos, ONGs,...); b) el paso de una política basada en la ideología a una política de contestación: más que la identificación con una determinada ideología o programa político lo que motiva la acción es un cierto deber ético o moral asumido por el individuo en virtud del cual reacciona ante la(s) injusticia(s) percibida(s); y c) el tránsito de formas jerárquicas de organización a modos organizativos

²⁷⁵ “I don’t think that the emergence of an individualised politics necessarily equates to the kind of introspective, narcissistic or self-interested politics that is often assumed in the commentary. What it does equate to is the rejection of what for the past 200 years has been the standard form that politics has taken: a political party with clear programme or manifesto seeking to represent the needs and interests of a particular group, class, nationality or ethnicity” (Tormey, 2015b: 121).

horizontales en forma de alianzas, coaliciones, redes, grupos de afinidad, esto es, en colectividades auto-organizadas, donde la deliberación cobra importancia en los procesos de decisión colectiva frente a la regla de la mayoría como mecanismo característico y casi exclusivo en los modelos representativos. En esta última cuestión reside una de las diferencias más significativas que puede trazarse entre la democracia monitorizada y el modelo posrepresentativo por el que aboga Tormey:

“Post-representation” goes beyond the rather fixed or static relationship implied in the term “monitory”. Citizens are themselves seeking to get involved, to participate, to become actors in their own right, as opposed to relying on organizations apparently defending the public interest and needs of particular groups to do it for them. Citizens are getting organized (Tormey, 2015a: 138).

Tormey (2015a: 133; 2015b: 123-124) habla de una *política conectiva* en clara referencia a los trabajos de Bennett y Segerberg (2012), pero para resaltar al mismo tiempo cómo el escenario político se ha visto afectado por las nuevas herramientas de comunicación, que han propiciado el asentamiento de un “*tipo de iniciativas marcadas por el dinamismo, la horizontalidad, la rapidez y que surgen en contextos de participación activa marcados tanto por la evanescencia como por la pluralidad de grupos que se coordinan para hacer frente a injusticias específicas*” (Feenstra y Medina-Vicent, 2016: 33). Cuando Tormey menciona esta nueva política conectiva tiene en mente las movilizaciones sociales iniciadas con la Primavera Árabe en 2011 y cómo la participación directa e inmediata ejercida por el ciudadano responde al intento por situar la política en un espacio común, de *todos y cualquiera*. Profundizaremos en ello a continuación.

IV. 2. 7. LAS MULTITUDES CONECTADAS Y EL DESAFÍO

A LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

Se ha aludido en diversos momentos de la presente investigación a la pérdida de credibilidad sufrida por el modelo democrático representativo. El malestar social existente respecto

a aquellas estructuras sobre las que se asentaba el funcionamiento de la representación política: partidos políticos y sindicatos como agentes de intermediación, concepción restrictiva de la participación como voto, fragmentación de la temporalidad política en momentos electorales,... ha ido acrecentando las sospechas sobre el alcance democrático del dispositivo representativo. A pesar de que formalmente todo sigue intacto, no ocurre así respecto a la confianza social:

We still have representatives, many of us will still vote, and squabble and argue over what is that politicians do or don't do in our name. But the aura is gone; the genie is out of the bottle. We are no longer believers in the metanarrative of representation: that our interests are best served if some represent and everyone else is represented. We are becoming *unrepresentable* (Tormey, 2015a: 82).

El cuestionamiento del modelo liberal representativo no es un fenómeno reciente. Durante los años 60 y 70 del pasado siglo se produjeron movilizaciones reclamando formas *directas* de democracia, y en la última década del siglo, el movimiento *altermundista* denunció la connivencia entre las esferas política y económica en el seno de un modelo que incrementaba la marginación socioeconómica y amenazaba el equilibrio ecológico del planeta (Candón Mena, Montero y Calle, 2018: 572; Gerbaudo, 2017a: 184-189). La crisis financiera mundial vivida desde finales de 2007 y la gestión que de la misma se hizo desde las instituciones exacerbó y aceleró el descontento (Castells, 2015: 239) que, pese a vivir episodios de puntual intensidad, había ocupado hasta entonces un lugar marginal. La vinculación del desarrollo del capitalismo global neoliberal con la insuficiencia e impotencia de la democracia (Romanos, 2018: 6) es uno de los ejes vertebradores del relato de la realidad social elaborado desde las movilizaciones globales originadas a finales de 2010:

La crisis económica y la gestión neoliberal, el empeoramiento de las condiciones de vida de gran parte de la población [...], más la intensa crisis de representación de las instituciones y de la "izquierda" política y sindical facilitaron la expresión colectiva de un enorme deseo de participación social sin intermediarios, es decir, directa (Toret, 2012: 56).

Partiendo de las relaciones entre movilización social y comunicación digital, podemos diferenciar, con Rovira (2017: 12-14), dos tipos de sujetos colectivos a los que da lugar el

entrecruzamiento de ambas²⁷⁶. Durante una primera fase, que se extiende desde los años noventa hasta mediados de la primera década del 2000, la movilización fue protagonizada por *redes activistas*. Aquí cabe ubicar al zapatismo y al movimiento *anti-globalización* o *altermundista*. La comunicación, y más concretamente la comunicación en red, deviene un factor nuclear de la acción colectiva. Las herramientas digitales empiezan a ser empleadas por los colectivos como medios organizativos y comunicativos: listas de correo electrónico, sitios/portales web, o los *media centers* fueron incorporados como instrumentos de lucha política. Los grupos activistas perseguían desbloquear el control de la comunicación pública ejercido por los medios de masas, a los que consideraban espacios de convergencia y publicidad de los intereses del estado y el capital. En este sentido, la creación del canal comunicativo digital *Indymedia (Independent Media Center)* por el movimiento en favor de la justicia global –y que, en cierta manera, anticipó la lógica participativa generalizada con posterioridad por la llamada Web 2.0– marcó el inicio de las redes digitales alternativas de información y comunicación. Los activistas movilizados en 1999 contra la Reunión del Milenio de la Organización Mundial del Comercio celebrada en Seattle sintieron la necesidad de crear su propia infraestructura comunicativa, lo cual motivó el establecimiento de un centro de información destinado a cubrir cuanto sucediera alrededor de la cumbre y quedara fuera de la agenda de los medios convencionales, comenzando por las mismas manifestaciones. Distintas innovaciones tecnológicas, entre las que cabe señalar el software Active, ideado por Matthew Arnison y desarrollado en colaboración con un grupo de técnicos, facilitaban el envío de textos, fotos, vídeos y archivos de audio (Rovira, 2017: 77), algo que, en la práctica, convertía a cada activista en un periodista potencial. Nacía, de este modo, un nuevo género de *periodismo participativo* (Lievrouw, 2011: 120). Cualquier contenido informativo o de opinión, sin importar el formato, podía ser rápidamente remitido al centro informativo para su publicación. *Indymedia* llegó a ser un proceso de publicación abierta, con mínimo control editorial y escaso filtrado previo, que transfiguraba radi-

²⁷⁶ Treré (2016a: 41-42) también distingue “dos oleadas de estudios sobre el activismo digital” y coincide con Rovira en señalar al surgimiento y posterior apropiación, por parte de los movimientos sociales, de los recursos disponibles gracias al desarrollo de la Web 2.0 como el momento que marca la transición entre una y otra.

calmente la lógica del trabajo informativo²⁷⁷. El ciberespacio se convertía, de esta manera, en una plataforma que permitía romper el silencio impuesto por los medios tradicionales dando visibilidad a diferentes *contra-representaciones*. Pero de igual modo emergía como un espacio deliberativo y de discusión tendente a favorecer el intercambio informativo y a agilizar la preparación y coordinación de acciones colectivas (Gerbaudo, 2017a: 140).

Sin embargo, hacia finales de la primera década del 2000, el advenimiento de la Web 2.0 y las plataformas de redes sociales digitales junto al desarrollo de la tecnología inalámbrica y los dispositivos móviles produjeron una mutación en la naturaleza de la identidad de los actores colectivos. Quienes protagonizan el ciclo de protestas iniciado por la Primavera Árabe a finales de 2010 no son movimientos sociales en sentido estricto, pues no se adecuan a la definición clásica que de los mismos ofrece la teoría social y política²⁷⁸. En atención a su especificidad se han propuesto diversas categorías analíticas tales como *movimientos sociales en red* (Castells, 2015), *recientes movimientos sociales globales* (Sabariego, 2017) o *multitudes conectadas* (Rovira, 2017; Toret, 2013). Castells (2015: 241-248) enumera una serie de características que, más allá de las diferencias contextuales, emparentan a estas nuevas formas de movilización social: su conexión multimodal en red (online y offline, internamente y con otros movimientos, por medio de redes existentes y de otras formadas durante el proceso del propio movimiento), su estructura flexible, dinámica y descentralizada, su ocupación híbrida del espacio (espacio de flujos y espacio de lugares), su doble y simultánea condición local y global (aunque nacen en un determinado contexto, su conexión global permite trascender su singularidad, ejerciendo y recibiendo influencias sobre y de otros movimientos), su componente emocional (la indignación suele actuar como desencadenante), su *viralidad* (facilidad para replicarse), su proceder delibera-

²⁷⁷ La sentencia del activista y antiguo líder de los *Dead Kennedys*, Jello Biafra, “Don’t hate the media, become the media” suele citarse para ilustrar el espíritu que dio origen al fenómeno *Indymedia* (Gerbaudo, 2017a: 139; Lievrouw, 2011: 121; Rovira, 2017: 95). El lema urgía a superar, transgrediéndolo, el dualismo productor(es)/público(s) sobre el que descansaba la industria de la información y la comunicación.

²⁷⁸ Gerbaudo (2017b) insiste en este matiz, especialmente en el caso del 15M/Indignados, al señalar la inclinación de quienes formaban parte del proceso a reconocerse como *movimiento ciudadano* antes que como *movimiento social*. Para el investigador italiano esta preferencia señala dos cuestiones no ajenas entre sí: primero, el concepto de ciudadano ofrece un marco identitario menos problemático que el que es capaz de ofrecer la categoría de activista social y, por otro lado, remarca el propósito reformista: priorizar la recuperación y saneamiento de las instituciones existentes por encima de la acción revolucionaria.

tivo y su recelo hacia la representación (democracia *prefigurativa*), la reconfiguración del aspecto identitario, su constitución auroreflexiva (que los convierte en una continua *versión beta*, siempre inacabados y en constante transformación) y su distanciamiento de la rigidez programática. En todo caso, las multitudes conectadas son inaprensibles al margen de su capacidad *tecnopolítica* (Sabariego, 2017: 76), pues “*no hay multitud si no hay conexión o agenciamiento de ella*” (Toret, 2013: 20). Javier Toret esboza la siguiente definición²⁷⁹:

El concepto de “multitud conectada” puede definirse provisionalmente como la capacidad de conectar, agrupar y sincronizar, a través de dispositivos tecnológicos y comunicativos y en torno a objetivos, los cerebros y cuerpos de un gran número de sujetos en secuencias de tiempo, espacio, emociones, comportamientos y lenguajes (Toret, 2013: 20).

Un factor a tener en cuenta a la hora de explicar las transformaciones sufridas por los actores colectivos protagonistas de las movilizaciones de finales de siglo y aquellas otras acaecidas una década después, esto es, un elemento decisivo para abordar la transición entre los movimientos sociales, tal y como estos han sido tradicionalmente conceptualizados, y las multitudes conectadas reside en el hecho de que, en 2011, la penetración de internet, al menos en una importante parte del mundo, había experimentado un crecimiento vertiginoso (Gerbaudo, 2015: 73). De hecho, amplias capas poblacionales habían incorporado su uso como práctica común en la vida cotidiana (Gerbaudo, 2017a: 136). El incremento del uso trajo consigo la adquisición y consolidación de nuevos hábitos y habilidades (Tascón y Quintana, 2012: 77-78). En consecuencia, esta normalización y extensión de las herramientas digitales provocaron que el ciberespacio, como recurso para la lucha política, se pluralizara y diversificara más allá del ámbito puramente militante, como ocurría, por ejemplo, en el caso de *Indymedia* (Gerbaudo, 2015: 67). La diferencia estriba en que, en 2011, las acciones no partieron de grupos previamente existentes sino más bien resultaron de un proceso emergente, entre espontáneo y autoorganizado en red (Toret, 2013: 86), cu-

²⁷⁹ Para una perspectiva crítica respecto al uso del concepto de multitud realizado por el enfoque tecnopolítico, concretamente al desarrollo efectuado por el grupo *Datanalysis15M* del que forma parte Toret, véase Corella (2018).

ya transversalidad y dinamismo desbordaban los límites conceptuales del movimiento social:

Quienes intervienen en la comunicación y en las movilizaciones no necesariamente están previamente politizados, ni concurren a un llamado de movimiento alguno, ni desarrollan un medio de comunicación propio, sino que salen a la calle y actúan desde su espacio de comunicación cotidiano, ya sea tan poco políticamente correcto como la red social privativa (empresarial) Facebook o el mismo Twitter. No se trata de contrapúblicos formados alrededor de medios alternativos con una serie de principios contrahegemónicos claros, sino de públicos indistintos, de usuarios o prosumidores (dos palabras que son eufemismos deliberados que despolitizan e intentan invisibilizar esta transformación) que de repente cambian su dieta digital y se indignan y generan cascadas de difusión viral de estados de ánimo disruptivos; son los cualquiera, que, de repente, actúan políticamente (Rovira, 2017: 135).

El concepto de *multitud(es) conectada(s)* condensa las ambivalencias y paradojas que impregnan los discursos sobre las nuevas tecnologías comunicativas: si la extensión de la sociedad red ha sido interpretada, sobre todo desde la corriente tecnopesimista, como el estadio último del individualismo contemporáneo, como el colapso definitivo del capital social (Han, 2016: 25-32), con la entronización de la autonomía individual como valor hegemónico, merece la pena que reparemos en que esa misma red, sin embargo, dado su carácter abierto, es la que permite “*la comunicación intersubjetiva entre singularidades hasta ahora aisladas y atomizadas*”, siendo la interfaz que facilita la autoagregación individual en la articulación de una(s) colectividad(es) que trasciende(n) las categorías de identificación heredadas (Alcazan et al. 2012: 11). El efecto *diluyente* que la conectividad reticular puede tener sobre las identidades colectivas tradicionales no debe eclipsar las posibilidades *constituyentes* abiertas por ella, capaces de eludir la mediación de las organizaciones que estructuraban tales formaciones sociales (Miller, 2018: 191). De las redes digitales interactivas brotan, pero sin agotarse en ellas, diversos movimientos *de cualquiera* cimentados sobre “*un “nosotros” terriblemente inclusivo que pretende superar viejas filias ideológicas o partidistas y las dinámicas autoreferenciales, formas organizativas, discursos e identidades de movimientos sociales tradicionales*” (Romanos, 2018: 5). Así pues, la *acción conectiva* (Bennett y Segerberg, 2012; 2014), más allá de su valor estratégico u organizacional por cuanto permite “*generar movimiento social o protesta a bajo coste dada la*

facilidad para contagiar y coordinar microacciones dispersas” (Romanos y Sádaba, 2016: 203), comporta una dimensión simbólica o *cultural* (Gerbaudo y Treré, 2015) al habilitar la configuración de identidades colectivas a través de procesos comunicativos múltiples, interactivos y dialógicos. En un intento por conciliar los aspectos instrumentales y culturales se ha hablado de *identidades multitudinarias* como

The result of processes by which a dynamic network of recursive interactions among heterogeneous, autonomous actors emerges and differentiates itself, as a macroscopic unit, with respect to its environment, showing high degrees of distributed cohesion, transversal participation and transient adaptive poles of reference (a form of non-representational and temporally distributed leadership driven by action initiatives) (Monterde, Calleja-López, Aguilera, Barandiaran y Postill, 2015: 944).

Por su heterogeneidad y transversalidad, multitudinaria sería, en consecuencia, la forma identitaria propia de los movimientos en red o de las multitudes conectadas. El concepto de multitud nos remite al autonomismo italiano, concretamente a las obras de Paolo Virno (2003) y de Michael Hardt y Antonio Negri (2004). En un caso y otro, la determinación conceptual de la multitud se efectúa en contraposición a otros términos que también designan sujetos colectivos como pueblo o masa. Mientras *pueblo* simboliza la unidad indiferenciada, la reducción y síntesis de las diferencias en una identidad única, la multitud “*se compone de innumerables diferencias internas que nunca podrán reducirse a una unidad, ni a una identidad única*” (Hardt y Negri, 2004: 16), la multitud señala “*una pluralidad que persiste como tal en la escena pública, en la acción colectiva, en lo que respecta a los quehaceres comunes –comunitarios–, sin converger en Uno, sin desvanecerse en un movimiento centrípeto*” (Virno, 2003: 21); mientras las *masas* son pasivas y precisan de un agente externo que las conduzca, la multitud, a pesar de su pluralidad y diferencia internas, “*es capaz de actuar en común y, por lo tanto, de regirse a sí misma. En vez de un cuerpo político, en donde uno manda y otros obedecen, [...] es carne viva que se gobierna a sí misma*” (Hardt y Negri, 2004: 128). Toda *radicalización* democrática pasa, en palabras de Hardt y Negri, por la multitud por cuanto es “*el único sujeto social capaz de realizar la democracia, es decir, el gobierno de todos por todos*” (Hardt y Negri, 2004: 128).

El concepto de *multitud* puede plantearse hoy como una categoría políticamente distinta a la de *masa* y hecha realidad en Internet y sus redes sociales (la Web 2.0). Así es, el concepto de *multitud* supone una cultura política que pone en primer plano el “nosotros” (universalidad empática) y no tanto el “yo”. Ahora bien, en cuanto que pone en valor la autoorganización ni es heterodirigida como la masa – que necesita siempre un líder o caudillo– ni su pluralidad es asimilable al anonimato o al impersonal “se” de la masa (universalidad “patética, del *pathos*). La masa posee unidad; la multitud heterogeneidad; no existe en ella una sola voluntad. Una multitud siempre presupone, aunque no de forma exclusiva por su carácter empático, pautas de racionalidad y deliberación (universalidad del *logos*); o sea, expresa un juego abierto y siempre revisable de relaciones. No simplemente adhesión. Por eso, a diferencia de la masa, la participación o membresía no está sometida a la presión de los demás. Por último, hay dos rasgos destacables que asumen las multitudes: uno, las multitudes no están sujetas a restricciones espaciales o geográficas: puede ser a la vez local y global. Es esencialmente ubicua, nómada. Y, segundo, toda multitud, a diferencia de la masa, que es sincrónica, no está sujeta a limitaciones o restricciones temporales: es ucrónica (Moya, 2013: 172-173).

La *multitud* pretende articular un *nosotros* más allá de la antinomia individuo-colectividad. Como Hardt y Negri, también William E. Connolly (2017) recurre a la figura del *swarming* (enjambamiento) para dibujar la forma adoptada por esas agrupaciones multitudinarias donde la colaboración y coordinación entre agentes libres y autónomos se efectúan en ausencia de una autoridad central, de mecanismos de organización instituidos²⁸⁰. El *swarming* sería reflejo de un *nosotros ampliado e inacabado* “*creatively composed of diverse constituencies set in a variety of world regions, faiths, classes, and other subject positions*” que, lejos de converger en una unidad homogénea y hermética, conforma “*a complex assemblage of dispersed constituencies rather than reducible to a class, a nation to be, a shared religious creed, or a world government in the making*” (Connolly, 2017: 121). Más que una figura de la totalidad, la multitud vendría a ser la dimensión común de las singularidades (Rovira, 2017: 136). Marina Garcés nos da alguna pista sobre cómo la pers-

²⁸⁰ La predicada horizontalidad de la multitud, de la(s) multitud(es) conectada(s) concretamente, ha sido matizada por, entre otros, Gerbaudo (2012), para quien la existencia de liderazgos, si bien menos marcados y autoritarios, razón por la que emplea el término “coreógrafos”, sigue presente. Estudios etnográficos sobre determinadas movilizaciones ocurridas en el marco del movimiento *Occupy* confirman esta tesis y demuestran que la inclusión de las tecnologías digitales no consiguió evitar por completo las derivas jerárquicas ni neutralizar la desigualdad entre las formas de participación presenciales y virtuales en las asambleas (Mattioli, 2019). No obstante, se trata habitualmente de liderazgos distribuidos, tanto espacial como temporalmente.

pectiva del *común*²⁸¹ nos permite articular un nosotros que, desde la tradición individualista liberal, había devenido *impensable*:

¿Y si los cuerpos no están ni juntos ni separados sino que nos sitúan en otra lógica relacional que no hemos sabido pensar? Más allá de la dualidad unión/separación, los cuerpos *se continúan*. No sólo porque se reproducen, sino porque son finitos. Donde no llega mi mano, llega la del otro. Lo que no sabe mi cerebro, lo sabe el del otro. Lo que no veo a mi espalda alguien lo percibe desde otro ángulo... La finitud como condición no de la separación sino de la continuación es la base para otra concepción del nosotros, basada en la alianza y la solidaridad de los cuerpos singulares, sus lenguajes y sus mentes (Garcés, 2013: 30).

La apelación al *sentido común*, la anteposición de los *problemas comunes* a las identidades, filiaciones, ideologías y demandas sectoriales desencadena nuevos procesos de acción e identificación colectivas. Ignacia Perugorría y Benjamín Tejerina (2013) dan cuenta de esto mismo en su análisis de uno de estas *multitudes conectadas* –aunque utilicen literalmente esta expresión– como es el 15M. De acuerdo con Perugorría y Tejerina, los procesos de construcción de identidad colectiva deben abordarse desde un triple eje analítico. En el caso que les ocupa, y teniendo en cuenta el contexto de crisis (multidimensional) en el que emerge el movimiento del 15M, identifican, en primer lugar, una dimensión *cognitiva* de tal proceso. Esta implica el establecimiento, a través de un proceso interactivo y negociado entre agentes individuales y colectivos, de un marco de acción. A este se llega mediante la construcción de un relato que explicita las causas y atribuya responsabilidades respecto a una situación experimentada como problemática, que articule las posibles soluciones, así como las estrategias a seguir para la consecución de tal fin y, finalmente, que ofrezca una base motivacional para la implicación colectiva en las acciones destinadas a remediar las circunstancias actuales. A lo largo de este proceso, que no es lineal, que no está exento de tensiones y conflictos, empieza a tomar cuerpo un *nosotros* y un *ellos* antagonista al que se hace responsable de la injusticia sufrida por los primeros. En el ejemplo del 15M, como rezaba el lema de la plataforma Democracia Real Ya, las causas de la precariedad padecida por la mayoría social fueron atribuidas a la clase política (corrupta) en

²⁸¹ “Hablar de “vida en común” no es sinónimo de identidad cultural o política, como tampoco de la sumisión de la singularidad al uno, a la homogeneidad del todo. “Vida en común” es algo mucho más básico: el conjunto de relaciones tanto materiales como simbólicas que hacen posible una vida humana” (Garcés, 2013: 29).

connivencia con los dirigentes del sector bancario. Sin embargo, la constitución de un actor colectivo no se realiza únicamente sobre la base de un cierto consenso cognitivo, pues requiere, de modo simultáneo, la movilización del aspecto *emocional* o *afectivo*²⁸². Tal y como afirma Frédéric Lordon, “*la política, [...], no es un asunto “de ideas”, sino un asunto de producción de ideas afectantes, lo que supone añadirles un suplemento*” (Lordon, 2017: 75). De acuerdo con Castells (2015: 34-36), en el germen de todo movimiento social se halla un componente emocional antes que ideológico o programático: las ideas desempeñan una función catalizadora en el proceso de movilización en la medida en que devienen *máquinas afectantes* (Lordon, 2017: 79). No obstante, para que un movimiento social prospere, la activación emocional de los individuos debe poder conectar con otros individuos, algo imposible sin la consonancia cognitiva entre emisores y receptores del mensaje y sin la existencia de un canal de comunicación eficaz. Las redes sociodigitales cumplen una función clave como vehículo por el cual se propagan experiencias individuales que encuentran su eco en las experiencias de otros sujetos conectados. La conjunción del sufrimiento de una situación de injusticia junto al descubrimiento del carácter compartido, común, de la misma hace que las emociones negativas, como el miedo o la ira, dejen paso a emociones positivas como el entusiasmo o la esperanza, pues “*experimentar-en-común se trata de uno de los más poderosos vectores de puesta en común de los individuos*” (Lordon, 2017: 84):

Si muchos individuos se sienten humillados, explotados, ignorados o mal representados, estarán dispuestos a transformar su ira en acción en cuanto superen el miedo. Este miedo lo superan mediante la manifestación extrema de la ira en forma de indignación cuando tienen noticia de que alguien con quien se identifican ha sufrido algo insoportable. Este identificación se consigue mejor compartiendo sentimientos en una forma de compañerismo que se crea en el proceso de comunicación. La segunda condición para que las experiencias individuales se conecten y formen un movimiento es, por tanto, la existencia de un proceso de comunicación

²⁸² En la breve introducción del libro de Frédéric Lordon (2017), *Los afectos de la política*, debida a Juan Manuel Aragüés, este subraya la necesidad de trascender la presunta incompatibilidad entre racionalidad y emoción cuando se concibe la política como *ars affectandi*: “No se trata, como ha querido esa tradición, de con-vencer, de encontrar los mejores argumentos, que desde su racionalidad derribarán las murallas argumentativas del oponente, sino de promover una afectividad, de acompañar esos sesudos análisis de lo real con las estrategias de seducción que los empoderen. Dicho pronto y mal, que un discurso sea dialécticamente solvente no es condición suficiente para que termine calando en las mentes y logre que estas se inclinen en tal dirección, más bien que en otra; también hace falta que esté dotado de cierto grado de eficacia afectiva” (Aragüés, 2017: 17).

que propague los acontecimientos y las emociones asociadas a las mismas. Cuanto más rápido e interactivo sea el proceso de comunicación, más probable es que se forme un proceso de acción colectiva, arraigado en la indignación, impulsado por el entusiasmo y movido por la esperanza (Castells, 2015: 35-36).

La transición vehiculada a través del proceso comunicativo, desde la experiencia del malestar como fracaso individual hasta la emergencia de una *comunidad de afectados*, no discurre al margen de la conformación de cierto sentimiento colectivo de entusiasmo y empoderamiento que más que sustituir viene a añadirse y a completar la ansiedad, el miedo y la indignación primeras, al tiempo que promueve la transformación de la percepción colectiva acerca de lo tolerable y deseable (Toret, 2013: 84). La conexión de experiencias individuales va a resultar fundamental para desnudar los límites del proceso de individualización que avanza opacando la dimensión estructural del devenir individual. *La imagen del mundo centrada en el yo*, nos había advertido hace ya tiempo Ulrich Beck, abre las compuertas “*para la subjetivización y la individualización de los riesgos y contradicciones originados socioinstitucionalmente*” (Beck, 1998: 172). Como sostiene Amador Fernández-Savater (2012), el 15M tuvo mucho que ver con *la alegría de estar juntos* en una sociedad donde no parecía haber posibilidad de relacionarse con los otros más allá de la competencia sin cuartel. Esta cuestión se halla íntimamente vinculada al tercer eje analítico identificado por Perugorría y Tejerina. Junto a los elementos cognitivo y emocional, los autores señalan una dimensión *relacional*. Ese *nosotros* que empieza a fraguarse toma como centro el concepto de *persona(s)*, síntoma del ecumenismo que preside el movimiento. Este no interpela a determinadas identidades militantes, políticas o ideológicas, sino a *cualquiera* que en distinto grado o manera se sienta *afectado* por una crisis de diversos y variados rostros. La construcción de un movimiento de personas permite *sincronizar* distintas identidades (clase, género, raza,...), algunas de las cuales, en principio, eran mutuamente excluyentes (por ejemplo, derecha/izquierda) (Perugorría y Tejerina, 2013: 435). La transversalidad del movimiento se alcanza mediante la creación de vínculos capaces de propiciar un *nuevo encuentro de personas cualesquiera*, unos vínculos que brotan de situar en primer término los *problemas (comunes)* y menos las *identidades*, de priorizar el *hacer*

antes que el *ser*²⁸³. Es importante hacer notar, no obstante, que esta forma identitaria no recurre a ningún mecanismo reduccionista, no aspira a disolver lo individual en lo colectivo, sino contrariamente, a concebirlos como polos vinculados que se refuerzan mutuamente. No se trata de abolir las diferencias para conjurar el riesgo de división o fragmentación sociales, más bien de idear formas de estar juntos *en* la diferencia, de cohesionar a partir de la diversidad. A este respecto se ha hablado, paradójicamente, de una identidad colectiva anti-identitaria (Flesher Fominaya, 2019: 437-438), una identidad colectiva particularmente *flexible* en la que cualquiera pueda potencialmente encajar (Milan, 2013b: 202). En este contexto, determinados usos de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación son determinantes en la búsqueda de nuevos modelos de relación entre lo individual y lo colectivo:

Estas tecnologías le permiten a uno situarse junto a otros, convertirse en un nombre propio más “como cualquier otro”, más que perseguir una especie de fusión definitiva de la energía humana en la que nadie puede determinar quién es quién. [...] El retuit de Twitter funciona simultáneamente como afirmación del nombre propio y expresión de una opinión común (Lawrence, 2013: 66).

Margarita Padilla (2010) se ha referido a los espacios 2.0 como espacios de *anonimato en primera persona* para aludir a ese modo de articular lo común y lo singular que toma cuerpo en las redes sociodigitales. Si el anonimato ha sido un recurso empleado en la lucha política para expresar la potencia de lo colectivo, el anonimato en primera persona “*extrae su fuerza de la conexión entre singularidades cualquiera que hablan en nombre propio*” (Fernández-Savater y Martín Saura, 2009). El surgimiento y posterior auge de los blogs y las plataformas de redes sociales digitales fueron recibidos con escepticismo y recelo por buena parte del activismo tradicional por ver en ellos indicios que hacían sospechar el fin de la política, funcionales únicamente al narcisismo de un yo exclusivamente preocupado por su afirmación individual. Nada colectivo parecía poder construirse desde ahí. El de-

²⁸³ Debido al afán abierta y decididamente mayoritario que gobierna los procesos de formación de las multitudes conectadas, en contraste con el perfil militante del movimiento *altermundista*, hay quien ha hablado de populismo 2.0 o *ciberpopulismo* (Gerbaudo, 2015; 2017c). Una de las razones que están detrás de esta categorización tiene que ver con el espacio donde se desarrolla el activismo. Este se traslada, desde los medios alternativos, cuya máxima expresión es, como vimos, *Indymedia*, hasta las plataformas de redes sociales digitales (Facebook, Twitter, Tumblr,...), que devienen medios de movilización masiva en tanto en cuanto los usuarios de las mismas han dejado de ser únicamente aquellos sectores previamente politizados para englobar a una porción amplísima y cada vez mayor de la sociedad en su conjunto.

terminismo tecnológico, lo hemos repetido, acecha por doquier. Es cierto que la Web 2.0 trajo consigo una profunda transformación de internet, que dejó de ser la puerta hacia un mundo de documentos fríos y lejanos para convertirse en la ventana a través de la cual observar y mostrar la vida cotidiana de un número cada vez mayor de personas (Cardon, 2016: 52-53). Pero quienes valoraron tal proceso como el advenimiento definitivo de la *postpolítica* fueron incapaces de anticipar las turbulencias que podían germinar a partir de una(s) práctica(s) aparentemente lúdica(s) y políticamente inocua(s). Se creyó que la exposición digital del yo era coherente, nada más, con la urgencia neoliberal que clamaba por la estratégica gestión de la subjetividad como único proyecto vital viable. Sin embargo, paradójicamente, en ese espacio virtual que crece difuminando la frontera que separaba la esfera privada de la pública tiene lugar un resurgimiento, muy visible desde 2011, de lo *político* “como apertura de lo posible, como recuperación de la capacidad de fundar y refundar” (Rovira, 2017: 208). La materia prima con la que se empieza a tejer el movimiento político y social son justamente esas experiencias, esas vidas, que asoman masivamente en las redes:

El anonimato en primera persona introduce otro concepto de “verdad”. Ya no se trata de oponer la verdad “antagonista” a la verdad oficial, como en la contrainformación. Pero tampoco se trata de disolver la verdad en un juego de imágenes, como en la guerrilla de la comunicación. En anonimato en primera persona pone en juego verdades no ideológicas. Sostenidas por una experiencia (“lo que yo veo y vivo”) y vinculadas a una afectación, a una emoción (no las verdades frías del racionalismo y la ideología). Verdades que no se llaman a engaño (porque son vividas), aunque se puedan elaborar en muy distintas direcciones. Verdades que en ocasiones se pueden “comunizar” en tanto que parten del malestar ante un fondo de precariedad compartido [...]. Verdades de cada cual que forman juntas una interioridad común (Fernández-Savater y Martín Saura, 2009).

Este valor de la verdad que la política en red y en la red pone en juego, una verdad personal que atraviesa y es atravesada simultáneamente por otras verdades, ha hecho hablar de la dimensión *parresiástica* de los medios digitales (Moya, 2011; 2013):

Siguiendo al último Foucault, diríamos que los nuevos medios son parresiástico por excelencia: poseen las tres dimensiones básicas de la parresía: aumentan el coraje del decir verdad; son medios de participación ciudadana y de contrapoder y, por

último, son *ethopoyéticos*, esto es: contribuyen a la formación del *ethos*, a la formación del sujeto en relación con los otros (Moya, 2011: 331).

Fenómenos como *#YoSoy132* o *Somos el 99%* sirven para ilustrar el papel que los medios sociales digitales, más allá de su valor instrumental y organizativo respecto a las nuevas formas acción colectiva, pueden desempeñar en los procesos de construcción de identidades colectivas.

El primero de ellos tuvo como origen la visita, el 11 de mayo de 2012, de Enrique Peña Nieto, candidato presidencial del Partido Revolucionario Institucional (PRI), a la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México. Los estudiantes le preguntaron acerca de los hechos ocurridos seis años antes contra los comuneros de Atenco cuando Peña Nieto era gobernador del Estado de México que se saldaron con dos estudiantes menores de edad asesinados, 26 mujeres violadas y más de doscientos detenidos maltratados por miembros de los cuerpos de seguridad. Cuando el candidato, quizás sobreestimando su carisma y creyendo que los hechos habían caído en el olvido, asumió ser el responsable de la operación represiva, en el auditorio estalló la indignación, se sucedieron los abucheos y Peña Nieto se vio obligado a abandonar el recinto protegido por su escolta personal. Los medios de comunicación restaron importancia al incidente y Pedro Joaquín Coldwell, presidente nacional del PRI, declaró que los gritos y abucheos contra el candidato habían partido de un reducido grupo de infiltrados, violentos e intolerantes, sin otra intención que boicotear el acto (Reguillo, 2017:103-105; Rovira, 2017: 205-206). Como respuesta a la versión distorsionada difundida por los principales medios comunicativos, 131 estudiantes de la Iberoamericana colgaron un vídeo de 11 minutos en YouTube donde, exhibiendo su credencial universitaria e identificándose con nombres y apellidos, rebatían a quienes criminalizaban su conducta acusándolos de no ser miembros de la universidad. El vídeo se difundió viralmente hasta alcanzar el millón de visitas en una sola semana. La indignación fue extendiéndose socialmente en paralelo a la solidaridad con los 131 estudiantes. Y esa *afectación* social se materializó en la fórmula, finalmente convertida en un hashtag de Twitter, *Yo soy 132*. *#YoSoy132* es un claro ejemplo de ese anonimato en primera persona que acontece en la red: se habla en nombre propio pero no para expresar la exclusividad, la

privacidad, de la propia experiencia sino para afirmar su condición común. Es un sujeto concreto y, a su vez, uno cualquiera quien afirma *Yo Soy 132*. El acto de enunciación vincula la particularidad, una identidad personal, con una generalidad expansiva de contornos difusos que permanece abierta: “*Es así que 132 se convierte en un singular infinito que hace referencia a cualquiera, que es impropio, no tiene color ni sabor: no es una etnia, una clase, un género, ni siquiera una generación. 132 es cualquiera*” (Rovira, 2017: 209). El hashtag habilita un mecanismo de autorreconocimiento (Reguillo, 2017: 104): nos sentimos interpelados por una experiencia con la que nos identificamos y, al sumarnos, vamos dando forma a un *nosotros* del que nadie puede sin embargo apropiarse. El *Yo Soy 132*, por multitudinario que sea, no autoriza concluir *Todos Somos 132* (Rovira, 2017: 209). La apropiación de los medios sociales digitales, llevada a efecto por los estudiantes primero y por gran parte de la sociedad mexicana después, cumple simultáneamente un triple objetivo: deslegitimar la imagen que de ellos se había creado desde las instituciones mediáticas y políticas, reivindicar su agencia y activar procesos de identificación colectiva (Treré, 2015: 908).

Un fenómeno análogo lo encontramos dentro de Occupy Wall Street unos meses antes. En esta ocasión, no fue Twitter sino Tumblr²⁸⁴ la plataforma digital empleada. La fuerza icónica finalmente adquirida por el lema *Somos el 99%* fue en parte, aunque no exclusivamente, labrada en el espacio virtual. Cuando el concepto del 99% empezó a tomar forma entre los miembros pioneros del movimiento²⁸⁵, dos de ellos, Chris, cuyo apellido no trascendió, y Priscilla Grim, trabajadores ambos de medios de comunicación neoyorkinos y activistas sociales, crearon a mediados de agosto de 2011 una página en Tumblr con el nombre de “*We are the 99%*” (Castells, 2015: 177). En ella se invitaba a los usuarios a que colgaran una foto de sí mismos, un *selfie*²⁸⁶, acompañada de un mensaje describiendo su situación,

²⁸⁴ Al igual que Twitter, Tumblr es una plataforma de *microblogging* a través de la que sus usuarios pueden publicar fotos, vídeos, textos, enlaces y audios.

²⁸⁵ Para una reconstrucción del origen de la idea del 99%, de la búsqueda de una expresión capaz de concretar el espíritu incluyente y transversal del movimiento Occupy, pueden consultarse Graeber (2014:50-55) y Lawrence (2013).

²⁸⁶ Prueba de la naturaleza ambivalente de la tecnología, el *selfie*, a menudo señalado como símbolo de la frivolidad imperante en la cultura digital, de su marcado narcisismo, deviene, en este caso, un medio de intervención política (Gerbaudo, 2017a: 149).

narrando, fundamentalmente, cómo estaban viviendo las consecuencias de la crisis económica desatada a finales de 2007. Cientos de historias personales donde se relataba la experiencia del desahucio, la pobreza, la discriminación, el racismo o la precariedad laboral fueron componiendo un auténtico fresco social del Estados Unidos posterior a la crisis. Los mensajes finalizaban con la expresión “Yo soy el 99%”. Cada usuario se apropiaba de la idea y la adaptaba a su contexto, a sus circunstancias (Meikle, 2016: 128), lo cual retornaba sobre aquella matizándola, enriqueciéndola, resignificándola, en definitiva, democratizándola: “*The cloud gives voice and visibility to personalized yet universal narratives, connecting individual stories into a broader context that gives them meaning [...]. This partaking-in-the-first-person to meaning work occurs to a large extent outside the mediations of organizations*” (Milan, 2015: 894).

Volvemos a observar cómo la línea que separa lo público y lo privado se torna borrosa en el espacio virtual, al convertirse en un espacio donde convergen la comunicación personal y la pública (Meikle, 2016: 129). Entre lo público y lo privado, en tanto en cuanto ámbitos diferenciados, *lo personal*, como recombinación de ambos sin ser enteramente ni lo uno ni lo otro, deviene enclave de politización (Padilla, 2012). El espacio de *lo personal* supone en cierto modo una materialización de la política, es *política corporal*, en un intento por escapar de la trampa del dualismo (individual/colectivo, particular/universal,...). La política parte de un *sujeto situado* que trasciende su propia particularidad no a través de su negación sino valiéndose de ella para alcanzar un espacio común. Raquel Gutiérrez habla de “generalización múltiple” para referirse a aquellos procesos de construcción colectiva que, en su esfuerzo por trazar *condiciones comunes*, erosionan las fronteras que separan lo concreto de lo general, esas fronteras sobre cuya clausura se erige el reduccionismo esencialista:

La clave de la *generalización múltiple* es que elude —o le da la vuelta— al problema del *carácter abstracto* de los universales, pues enuncia y expresa de una manera distinta: establece *aquello* que los distintos particulares tengan en común, aquello que es susceptible de generalización sin sumergirlos en el opaco caldo homogéneo de los universales y su indiscernibilidad o identidad. [...].

La generalización múltiple se esfuerza por abrir la rigidez del concepto [...], estableciendo con rigurosidad su delimitación y simultáneamente conservando su po-

sibilidad de generalización si se toma en cuenta algún nuevo *rasgo compartido* (Gutiérrez, 2014: 92-94).

Guiomar Rovira (2018) señala diferentes ejemplos, relacionados en su caso con la lucha feminista, que permiten constatar cómo la comunicación digital en red habilita procesos de este tipo. Por citar uno de ellos, el 23 de abril de 2016 la colombiana Catalina Ruiz-Navarro publicó en Twitter un mensaje animando a las mujeres a relatar su vivencia del acoso sexual. El *hashtag* #MiPrimerAcoso se propagó rápidamente más allá de los límites mexicanos e incluso desbordó el espacio de Twitter en forma de narraciones más pormenorizadas publicadas en los muros de Facebook. Los relatos de la experiencia sufrida junto a la reacción de las mujeres tras su lectura, bien replicándolos, bien sumándose con su propio testimonio o sencillamente solidarizándose ante semejantes muestras de coraje, generaron un movimiento en virtud del cual se pudo dar nombre, individual y colectivamente, a una realidad que permanecía en la penumbra. El encuentro digital de experiencias, distintas pero próximas a la vez, fue crucial para transformar el silencio de la víctima, quien debido a la opacidad de la propia vivencia, a menudo se encontraba incapacitada para reconocerse como tal, en “*denuncia, potencia agregativa, narración en singular, ejemplo multiplicado de un agravio intolerable*” (Rovira, 2018: 231).

Tal y como afirma Miranda Fricker (2017: 237), una de las principales preocupaciones del feminismo ha girado en torno a las formas en que las relaciones de poder han socavado la capacidad de las mujeres para comprender su propia experiencia. La existencia de una laguna hermenéutica colectiva puede impedir presentar la experiencia de manera comunicativamente inteligible, tanto para sí mismo como para los demás. Cuando detrás de dicha laguna se detecta una marginación hermenéutica nos topamos ante lo que Fricker denomina *injusticia hermenéutica*, que conforma junto a la *injusticia testimonial* las dos variantes reconocidas de *injusticia epistémica*. La injusticia hermenéutica podría definirse, básicamente, como la injusticia producida cuando alguna parcela significativa de la experiencia social queda oculta a la comprensión colectiva debido a una *marginación hermenéutica*. Esta puede ser *incidental*, cuando no se deriva de una desigualdad de poder estructural y solo afecta de manera pasajera o a un área localizada de la experiencia del sujeto, o *siste-*

mática, cuando obedece a un prejuicio identitario estructural y se presenta, por tanto, de manera persistente y generalizada (Fricker, 2017: 245-256). Las mujeres, entre otros colectivos y grupos sociales, han padecido, y siguen padeciendo de hecho, formas de injusticia hermenéutica sistemática. La invisibilidad social de aquello que experimentan perpetúa y acentúa su vulnerabilidad mientras refuerza la posición de quien causa el agravio²⁸⁷. En situaciones así, la conquista de un espacio comunicativo donde compartir esas experiencias que permanecen obstruidas es siempre un momento decisivo para descubrir la opresión sufrida y empezar a nombrarla:

El acto de compartir experiencias incomprendidas y apenas articuladas fue una respuesta directa al hecho de que buena parte de la experiencia de las mujeres era extraña, incluso innombrable para la individuo asilada, mientras que el proceso de compartir estas interpretaciones a medio configurar despertó recursos hasta la fecha adormecidos para darle un sentido social que reportaba claridad, confianza cognitiva y un aumento de las destrezas comunicativas (Fricker, 2017: 239).

Retomando el caso de #MiPrimerAcoso anteriormente aludido, nos parece que el *hashtag* configura una suerte de espacio de rebelión hermenéutica en donde pergeñar, en común, aquellos recursos hermenéuticos que permiten ofrecer una interpretación adecuada de experiencias previamente silenciadas por ininteligibles, un espacio en donde el sujeto encuentra o, mejor, alcanza en compañía una *voz* propia que, de acuerdo con Couldry (2010: 1), podemos entender como la capacidad humana para dar cuenta de sí mismo y de su lugar en el mundo. Apoderarse de una voz significa dejar de percibirse a uno mismo y al mundo desde marcos interpretativos al servicio de intereses *impropios*. Esta conquista no remite, sin embargo, a un proceso individual, a algo susceptible de ser realizado por el sujeto en soledad, pues la voz está socialmente enraizada, esto es, no es posible su logro sin el acceso a determinados recursos sociales prácticos (lenguaje) y simbólicos (el reconocimiento de la propia voz por parte de sus semejantes) (Couldry, 2010: 7-8). Este planteamiento

²⁸⁷ Fricker, cuando comenta la dificultad que para muchas mujeres ha supuesto hacer inteligible, a sí mismas y al resto, la realidad del maltrato, afirma lo siguiente: “La incapacidad cognitiva de la acosada resulta de grave desventaja para ella. La incapacidad cognitiva le impide comprender una parcela significativa de su propia experiencia: es decir, una parcela de experiencia cuya comprensión redundaría poderosamente en su beneficio, pues sin esa comprensión queda profundamente perturbada, confusa y aislada, por no decir también vulnerable al acoso reiterado. Su desventaja hermenéutica la vuelve incapaz de comprender el maltrato de que es objeto, lo que a su vez le impide protestar contra él y, menos aún, conseguir que se tomen medidas efectivas para evitarlo” (Fricker, 2017: 244).

parte, en la línea seguida por Fricker (2017), del abandono del marco teórico según el cual el sujeto es concebido de modo abstracto, al margen de todo contexto sociopolítico. Contrariamente, el sujeto es siempre un sujeto *relacional*, interdependiente, y sus prácticas, también las epistémicas, se hallan insertas en variadas y específicas relaciones de poder que constriñen, de una manera u otra, su conducta. En este sentido, la pugna por la emancipación epistémica incorpora, implícita o explícitamente, la demanda de una emancipación política²⁸⁸. Los relatos de episodios de acoso sufrido por mujeres que inundaron Twitter y Facebook, como los que se sucedieron en la página de Tumblr bajo el lema *We Are 99%* o aquellos que rodearon la gestación y eclosión del 15M²⁸⁹, cobraron sentido no por el mero hecho de hacerse públicos, de ser enunciados, sino en tanto en cuanto compartidos, en tanto en cuanto *materia afectante*. La escucha atenta y sensible contribuyó a dar forma a realidades carentes de nombre²⁹⁰:

Irrumpía en escena una politicidad conectada de mujeres que se descubrían y se interpelaban, resonando unas en la experiencia de otras, como espejos multiplicados. Cada quien hablaba por sí misma, animada por una valentía contagiosa que permitió reconocer todas las dimensiones de la violencia. [...].

A través de la enunciación de una experiencia que permanecía muda se estableció en las redes una condición común que permitió una “generalización múltiple” [...]. La generación de un espacio común en el hashtag permitió eludir el carácter abstracto de los universales y apeló a la creación paciente e inesperada de un “nosotras” expansivo. El encuentro en la red, abierto, enlazaba y articulaba una condición común (Rovira, 2018: 232).

Así, la(s) identidad(es), la(s) demanda(s) y el relato políticos se van construyendo a partir de las contribuciones personales de aquellos que hacen visible y comparten su experiencia, que siendo propia como es también lo es de *cualquiera*. Son las *verdades* personales, los testimonios *afectados*, y no una determinada ideología, ni la pertenencia a una clase social

²⁸⁸ “Modificar las desiguales relaciones de poder que generan las condiciones para la injusticia hermenéutica (a saber, la marginación hermenéutica) [...] requiere una acción política grupal para el cambio social” (Fricker, 2017: 279).

²⁸⁹ La movilización, digital y física, que supuso el 15M transformó la autocomprensión que la sociedad española había realizado de sí hasta ese momento: “Desde cada espacio, desde cada acto simbólico y material, también se ha realizado una labor constante de desmontar un sentido común consensuado hasta entonces por gran parte de la sociedad sobre el significado de la democracia, la legitimidad de los pactos de la Transición, la falta de alternativas al bipartidismo y las políticas neoliberales, antes y sobre todo después de la “crisis”” (Flesher Fominaya, 2015: 2).

²⁹⁰ “Voice as a social process involves, from the start, both speaking *and listening*, that is, an act of attention that registers the uniqueness of the other’s narrative” (Couldry, 2010: 9).

o la afiliación religiosa, aquello que vincula a la gente suscitando compasión y generando procesos de identificación (Gerbaudo, 2012: 120).

El anonimato en primera persona, ese que inunda Facebook, Twitter o YouTube, se abre paso entre las grietas abiertas en la idea misma de representación. Esta se había impuesto en coherencia con la tesis de que el progreso social exigía una división funcional del trabajo. El ámbito político no constituía una excepción, y en ese sentido, la diferenciación entre representantes y representados, entre gobernantes y gobernados, respondía a la aplicación de semejante premisa. Al igual que ocurre con el trabajo cognitivo o informativo, la figura del *prosumidor* viene a impugnar la especialización del trabajo político. Si la representación fue el dispositivo a través del cual sustanciar la idea de la política como saber y práctica especializados, la puesta en cuestión de esto último pasa, necesariamente, por la enmienda del mecanismo representativo. La red va a convertirse en el escenario donde el relato que anudaba democracia y representación empieza a deshilvanarse, deviniendo ella misma un campo de experimentación de aquello que Joan Subirats ha llamado *democracia de la apropiación*, a la que define como aquella “*basada en procesos de implicación colectiva y personal en los asuntos públicos, tratando así de corregir, compensar y modificar la separación tradicional entre gobernantes y gobernados que está en la base de la democracia representativa*” (Subirats, 2015b: 165). En la red van a multiplicarse los focos de participación e intervención en un intento por arrebatar el monopolio que, sobre el tratamiento de los asuntos comunes, ejercía una minoría cada vez más alejada e incluso pertrechada contra la sociedad, por subvertir la *verticalización* que lleva de suyo la política representativa, según la cual unos pocos (representantes) hablan y actúan por aquellos (representados) a quienes gobiernan (Tormey, 2015a: 9). La representación se constituye parasitando el poder de la pluralidad: “*El poder de parasitar del representante consiste en que mientras él habla y actúa, nadie más actúa, nadie más necesita hablar ni actuar*” (Carmona, 2018a: 202). El rechazo a cualquier instancia de intermediación que pudiera, directa o indirectamente, usurpar la voz del otro –de lo que la renuencia al reconocimiento de liderazgos vendría a ser fiel reflejo– es la respuesta social ante semejante acto de expropiación. La progresiva migración de la política al espacio online puede explicarse desde la asimetría

existente entre las oportunidades que tiene la ciudadanía de participar y representarse a sí misma digitalmente y los límites que a la participación y representación imponen las instituciones democráticas existentes (Moore, 2018: 258).

En los espacios de anonimato en primera persona se torna borrosa la línea que divide funcionalmente al cuerpo social, se interrumpe la distribución de roles y lugares que apuntalaba una determinada organización sociopolítica. La política, el trabajo y la práctica políticos se expanden más allá de los umbrales del entramado representativo, es decir, la política, o más específicamente la democracia, se convierte en motivo de disputa semántica con objeto de neutralizar el sentido que la asimilaba a aquello de lo que se ocupan los profesionales de la misma. Por esta razón se ha argumentado que la deriva política seguida por los movimientos generados en torno a las redes sociodigitales, eso que hemos conceptualizado como multitudes conectadas, señala una posibilidad de *radicalización* democrática (Candón Mena et al. 2018), por cuanto su propósito se fija en extender la participación hasta su máximo rango de inclusión. La red, *“una red que por definición te incluye, que te trata como productor donde antes sólo mirabas”* (Zafra, 2010: 73), abre esa posibilidad cuando da pie a *“imaginar distintas transformaciones en las formas de inclusión social, en las formas de construir comunidad y, en consecuencia, cambios en nuestra idea del yo”* (Zafra, 2010: 73). No puede perderse de vista, no obstante, que se trata de redes corporativas, de *“industrias de la subjetividad y la socialidad online”* (Zafra, 2010: 70), surgidas sobre el trasfondo del marco neoliberal del que emana ese nuevo sujeto que es el emprendedor cuya ocupación y preocupación primeras es la gestión de su propio yo en tanto en cuanto *“espacio de inversión”* (Santamaría, 2018: 63). La(s) red(es) se convierte(n) en el ámbito de realización de dicho sujeto, en el territorio donde se sitúan las oportunidades afectivas, laborales, sociales susceptibles de ser capitalizadas y, de hecho, la rentabilidad económica de aquellas reside en la actividad y conectividad de sus usuarios. En efecto, la Web 2.0 parece estar hecha a medida de las necesidades de este hombre-empresa, de este individuo-capital, para quien la visibilidad y la información son recursos vitales. Pero no todas las

prácticas ni todos los procesos que tienen lugar en ella responden a esta lógica²⁹¹. Como acertadamente señalan Jenkins et al. (2103: 186), “*regardless of YouTube’s much publicized tagline inviting users to “Broadcast Themselves”, communication and dialogue rather than broadcasting and self-branding account for a significant amount of the site’s activity*”. El funcionamiento y la actividad de la red no siempre son explicables desde las coordenadas impuestas por el individualismo:

Se trata de un sistema que funciona no tanto, o al menos no solo, por el deseo de que mis contribuciones desinteresadas sean reconocidas, por el deseo de que mi inteligencia sea apreciada, sino por el deseo de que haya un espacio común en el que las inteligencias puedan desarrollar libremente sus capacidades en colaboración (Moreno-Caballud, 2017: 251).

Las multitudes conectadas son fenómenos que evidencian, de alguna manera, otros modos de habitar la(s) red(es). Y es que la red es un campo abierto, *indeterminado, inconcluso*, irreductible a una única funcionalidad, que se teje de múltiples y variados modos, escenario posible de despoltización tanto como *espacio de movilización*²⁹² (Candón Mena et al. 2018):

No olvido sin embargo que la máquina no es neutral y también se pronuncia generando moldes subjetivos e identitarios de época. El abanico es variopinto para los espacios conversacionales, colaborativos y de relación online. Lo que en ellos está en juego no es (no solamente) un negocio explícito camuflado de redes afectivas

²⁹¹ Esta ambivalencia a la que nos referimos puede ser renombrada, tal y como hace Ángel Luis Lara, a partir de la distinción trazada por Guattari entre *servidumbre maquina* y *potencialidades postmediáticas*: “La primera consiste en una intensificación de la explotación capitalista que pone directamente a trabajar a los públicos y consumidores televisivos, incluidas sus funciones perceptivas, sus afectos y sus comportamientos inconscientes, es decir, que configura una fuerza de trabajo, de la productividad y, consecuentemente, de la explotación. Los rasgos postmediáticos, por el contrario, se observan en un movimiento de reapropiación y uso interactivo de las máquinas de información, de comunicación y de inteligencia que determina el salto de una etapa larga de consenso articulado por los medios de masas a un proceso generalizado de conversión de los *media* en herramienta de disensión y de redefinición no solo de la relación entre productor y consumidor, sino de la propia condición de ciudadanía” (Lara, 2014: 200). Aunque la reflexión de Guattari está referida a una realidad pasada nos parece perfectamente vigente en el momento actual. En este mismo contexto de usos y apropiaciones, de ambivalencia irreductible, Moreno-Caballud matiza: “Internet no es en absoluto de por sí un procomún, ni siquiera en su versión 2.0, que está diseñada con propósitos mercantiles, pero eso no significa que no haya toda una serie de técnicas que permitan “utilizar al mercado contra el mercado” en la Red” (Moreno-Caballud, 2013: 123).

²⁹² Empleamos el concepto de “espacio de movilización” en el doble sentido que le confieren Candón Mena et al. (2018: 573-574): primero, como espacio central para la construcción de una identidad colectiva al permitir la sincronización de sectores y sensibilidades distintas dentro del movimiento y, segundo, como espacio de socialización en repertorios de protesta y prácticas experimentales destinadas a profundizar la democracia así como a la producción de bienes políticos (discursos, asambleas abiertas, ámbitos de reflexión, herramientas y motivaciones para la acción,...). El espacio de movilización alude a la capacidad de transformar el aislamiento e impotencia individuales en potencia colectiva, en potencia política.

que nos ofrecen amigos como hits, es el yo lo que verdaderamente aquí se negocia, el que da sentido a estos espacios. En ocasiones espoleando la razón más profunda que pudiéramos dar al juego afectivo, a la necesidad del “otro” conectado, regulándolo como parte de una tendenciosa estrategia mercadotécnica. En otras, poniendo en crisis a los sistemas jerarquizados, apostando por nuevas formas de colectividad, horizontalización y colaboración social en red, aquello que formaría parte de lo más fascinante e inefable de la Red, lo que no se explica fácilmente: la solidaridad Red (Zafra, 2010: 24).

Cuando Margarita Padilla habla de anonimato en primera persona está señalando precisamente esta posibilidad de transfigurar las prácticas 2.0, de moldearlas para extender su funcionalidad más allá de la lógica mercantil, más allá de la antropología individualista sobre la que descansa la ortodoxia económica²⁹³. Los espacios 2.0 dinamitan las divisiones y jerarquías que estructuraban el régimen productivo y al hacerlo, por más que a su abrigo, hayan surgido nuevas formas extractivas de capitalismo capaces de privatizar la riqueza generada desde dinámicas colaborativas (Jenkins et al. 2013: 48; Fuchs, 2014: 33-34), abren simultáneamente una vía hacia la emancipación que, según Rancière, ha de entenderse como “*la alteración de la frontera entre los que actúan y los que miran*” (Rancière, 2010: 24). La representación, en el fondo, reposa sobre esta oposición. Las plataformas de redes digitales son obviamente empresas y, como tales, persiguen el beneficio económico. La obtención del mismo es dependiente del cumplimiento de su objeto que no es otro que la proporción de herramientas destinadas a facilitar y promover la comunicación entre individuos de forma masiva, algo que provoca a menudo el solapamiento de lógicas comerciales y no comerciales (Jenkins et al. 2013: 175). La interactividad tecnológica provista por las redes digitales deviene un elemento central a la hora de pensar el desplazamiento experimentado por la lógica representativa o delegatoria en favor de otra que podemos calificar de participativa (Jenkins et al. 2016: 12). De un espacio en donde, por retomar la expresión de Rancière, unos actuaban y otros miraban o, con otras palabras, unos producían y otros consumían, pasamos a otro, el propio de la *prosumición*, o 2.0, en el que (po-

²⁹³ “La Web 2.0 proclama que la gente sigue automáticamente las reglas de su propio “egoísmo” si se le proporciona un tablero suficientemente intuitivo. Pero el egoísmo no lo explica todo. En época de precariedad económica y vital, el anonimato en primera persona encuentra una manera de contribuir a un común sin que ello contradiga la gestión del yo. Una vía de coexistencia entre cooperar y competir, para que el individualismo no sea la única experiencia. Subsistir, pero no a codazo limpio. Cooperar y a la vez competir, en los mismos espacios, con el mismo *password*. Porque competencia y cooperación se alimentan mutuamente y no pueden separarse con nitidez” (Padilla, 2010: 79).

tencialmente) todos miran y actúan, producen y consumen. Se trata de espacios hechos y rehechos por todos y por nadie, por *cualquiera*, “*saturados de primeros planos, de identidades digitales reflejo de las materiales*” (Padilla, 2010: 78), donde cada *cuenta* (en sentido numérico y narrativo). Cuando la representación, tanto en sentido político como mediático, queda desconectada de la experiencia social y deviene más bien un medio para su velación, los espacios 2.0 emergen como *productores de presencia(s)*²⁹⁴ (Reguillo, 2017:120-121), *de actualidad* (Lara, 2014: 199), dinamizados según una lógica *auto-representativa* (Annunziata, 2017).

La alteración de la lógica productiva en la esfera cultural, que tan en detalle ha analizado Henry Jenkins a propósito del fenómeno fan, puede proporcionarnos un marco adecuado para encarar las transformaciones acontecidas en el ámbito político. En sus primeros textos dedicados a la cuestión, Jenkins acuñó el término de *cultura participativa* para describir la lógica cultural presente en el universo *fandom*. En las comunidades de fans, tal y como apunta en su primer libro consagrado al asunto, *Textual Poachers. Television Fans and Participatory Culture* (Jenkins, 2005), despuntaba un cambio cultural derivado de la rearticulación de las relaciones entre consumidor y producto mediáticos que el posterior desarrollo de los medios digitales no ha hecho más que intensificar y generalizar: “*Poachers described fans [...] not simply as consumers of mass-produced content but also a creative community that took its raw materials from commercial entertainment texts and appropriated and remixed them as the basis for their own creative culture*” (Jenkins et al. 2016: 1). Lo que en definitiva estaba señalando Jenkins es la profunda transformación sufrida por la naturaleza del público que, alejándose de su tradicional rol como mero consumidor o espectador, estaba asumiendo una función activa y creativa en el proceso de producción, adoptando, como dijimos, la forma híbrida del *prosumidor*²⁹⁵. Como efecto de lo cual, la

²⁹⁴ “Producción de presencia es el conjunto de procesos, dispositivos y estrategias simbólicas, desplegadas por el movimiento en el espacio público, a través de los cuales genera contenido, discusión, visibilidad que “obliga” a los medios de comunicación convencionales a modificar la agenda pública y construye caminos alternos para propiciar la acción conectiva” (Reguillo, 2017: 121).

²⁹⁵ Ante las limitaciones presentadas por el concepto de consumidor a la hora de analizar el papel activo adoptado por el espectador, el antropólogo Grant McCracken ha propuesto el término *multiplicador*. Para este, el material, servicio o experiencia son un punto de partida más que algo acabado destinado a su desaparición una vez consumidos. El multiplicador aporta su imaginación o inteligencia para modificar, recombinar,

cultura participativa inaugura un espacio de conflicto entre el público y las industrias culturales-mediáticas en la medida en que el nuevo papel ejercido por el primero desafía y desborda la racionalidad de las últimas, sujeta a una lógica unívoca con relación a la producción y distribución de contenidos (Lara, 2014: 199).

La hipótesis de la que partimos sostiene que el medio político está siendo testigo de un conflicto análogo, en este caso entre el ciudadano y las instituciones y agentes del régimen representativo. En este contexto, las multitudes conectadas vendrían a actualizar en el campo político hábitos y tendencias presentes ya en el ámbito cultural, y de manera principal, la incorporación del espectador al proceso productivo. Las multitudes conectadas podrían “*nombrar entonces el viaje multitudinario de los públicos desde su calidad de sujetos del enunciado hacia su condición potencial de sujetos de la enunciación en el ámbito explícito de la política*” (Lara, 2014: 201). Como tuvimos ocasión de explorar durante la primera parte del presente capítulo, la desafección hacia lo que genéricamente denominamos democracia representativa contrastaba con la emergencia de distintos movimientos y prácticas que evidenciaban el repunte de cierta politización social, mientras desnudaban los límites de los cauces participativos tradicionales. El creciente abstencionismo electoral, el descenso de la afiliación partidista o la volatilidad del voto entre otras cuestiones, componían el cuadro sintomático de una crisis no de la política en sí, no de la democracia, sino más bien de una concreción de las mismas. Todo ello reflejaría el deseo por distanciarse de la política institucional, pero no así de la idea de cambio social (Jenkins y Shresthova, 2016: 278). Lo que esta crisis o fatiga del modelo manifiesta, más que una extinción, es una metamorfosis de la energía participativa. Semejante transformación se ha valido, en parte, de recursos, representaciones y prácticas cultivados en el marco de la cultura participativa, concretamente de esa cultura participativa generada en el entorno digital, de tal forma que determinadas habilidades adquiridas en el uso social y recreativo de los medios digitales han sido puestas al servicio de demandas y fines políticos (Jenkins, 2016: 39). Es decir, cabe pensar que la cultura participativa ha servido significativamente de puente, en

resignificar o propagar tales productos, servicios o experiencias, incrementando así su valor (Jenkins et al. 2013: 124).

un escenario de crisis multidimensional, hacia una *política participativa*, que Jenkins define en los siguientes términos:

Participatory politics might be described as that point where participatory culture meets political and civic participation, where political change is promoted through social and cultural mechanisms rather than through established political institutions, and where citizens see themselves as capable of expressing their political concerns –often through the production and circulation of media (Jenkins, 2016: 2).

Si el desarrollo de la cultura participativa pasa por la figura del *prosumidor*, quien es capaz de arrebatar el control pleno que sobre la producción y distribución del mensaje ejerce el creador del mismo, de sacudirse su condición de objeto para erigirse sujeto, así también la cultura participativa tiene que ver con la capacidad del ciudadano por conquistar un espacio de autonomía respecto a los sujetos, individuales o colectivos, que monopolizaban todas las acciones involucradas en el quehacer político. Jenkins (2016: 43-44) señala cinco ámbitos en los que los actores políticos tradicionales han visto mermada la posición de privilegio que anteriormente disfrutaban: a) *Circulación*: el flujo de la información es impulsado por una comunidad amplia y no por una élite reducida y autoseleccionada; b) *Diálogo*: este se extiende entre el cuerpo ciudadano, que interviene más directamente sobre las decisiones y asuntos de carácter público; c) *Producción*: la ciudadanía, más allá de participar en la “propagabilidad” de los mensajes, se convierte en generadora de contenido (creación de blogs, vídeos, memes,...); d) *Movilización*: la agrupación y encuentros entre los ciudadanos ya no precisan de los agentes tradicionalmente encargados de su organización (partidos, sindicatos, asociaciones,...) y e) *Investigación*: se diversifican y amplían los espacios que producen conocimiento de relevancia pública.

La política participativa, así concebida, se halla próxima a lo que Rosanvallon (2007) denomina *contrademocracia* que, recordemos, no es lo contrario a la democracia sino la democracia de la desconfianza organizada frente al régimen electoral-representativo. La *contrademocracia* implica una diversificación del repertorio de los modos de acción política, encarna el intento por trascender las limitaciones participativas inherentes al modelo representativo. Esta política participativa, de la cual las diversas prácticas *contrademocráticas*

serían reflejo, asume que la transformación social puede ser impulsada no solo a través de los mecanismos institucionales provistos expresamente para tal fin sino valiéndose de otros medios, de *cualquier medio necesario* por citar las palabras empleadas por Jenkins, activando nuevas posibilidades, como puede ser el ejercicio del poder discursivo, esto es, utilizando la cultura como herramienta para el logro del cambio social (Jenkins, 2016: 4). Del mismo modo que la participación de los públicos, intensificada y ampliada en el entorno 2.0, revolucionó el universo mediático hasta el extremo cuestionar su propio estatuto como puro consumidor, así el ciudadano, sirviéndose de las posibilidades tecnológicas a su alcance, ha desarrollado formas de subjetivación políticas que recusan su conceptualización como mero votante, como alguien cuya participación política remite, en exclusiva, al acto de depositar una papeleta en la urna cada vez que es convocado electoralmente. No en vano, hay quien ha sugerido pensar la actividad *tecnopolítica* desarrollada por las multitudes conectadas como “*una incipiente movilización democrática de los prosumidores*” (Lara, 2014: 201). En el marco de esta cuestión, Matt Ratto y Megan Boler (2014b) han barajado el concepto de *ciudadanía DIY* para referirse a aquellos procesos que, en el encuentro entre la cultura *maker* y los medios sociales digitales, están reconfigurando la noción misma de ciudadanía. La cultura DIY (*do it yourself*), asociada al movimiento contracultural de los años 60, nace como crítica al sistema educativo reglado con el ánimo de promover alternativas pedagógicas capaces de subvertir las estructuras jerárquicas de la producción del conocimiento y la cultura. El *ethos* DIY se constituye como voluntad de autonomía frente a tal ordenamiento social y las distintas prácticas DIY vendrían a ser la puesta en funcionamiento, en acto, de la capacidad para nombrar, para producir, para actuar, de aquellos a quienes se presumía incapaces. Es sugerente, tal y como apuntan Ratto y Boler (2014b: 15), aproximarse al sentido y significado de la ciudadanía DIY desde el marco teórico rancieriano²⁹⁶ pensándola como un ejercicio de *auto-creación*, de *subjetivación*

²⁹⁶ En *El maestro ignorante*, Rancière (2003) se extiende en su crítica al sistema educativo como dispositivo de dominación. Tomando la experiencia de Joseph Jacotot, un exiliado francés que ejercía como lector de literatura francesa en la Universidad de Lovaina, quien logró que sus alumnos aprendieran francés siendo él mismo un completo desconocedor del holandés, Rancière afirma que la lógica pedagógica funciona sobre la desigualdad de las inteligencias. La labor del maestro presupone la división entre sabios e ignorantes, capaces e incapaces. La comprensión que el alumno alcanza solo es posible gracias a la mediación, a la explicación, de quien *ya* sabe. Este presupuesto, al que Rancière llama “el mito de la pedagogía”, tiene efectos sociales

(*política*) que procede mediante la *des-identificación (policial)*²⁹⁷. Nos adentramos en el terreno que Rancière identifica como el propio de la política:

La política es la actividad que reconfigura los marcos sensibles en el seno de los cuales se definen objetos comunes. Rompe con la evidencia sensible del orden “natural” que destina a los individuos y a los grupos al mando o a la obediencia, a la vida pública o a la vida privada, asignándoles de entrada a tal o cual tipo de espacio o de lugar, a tal manera de ser, de ver, de decir. Esta lógica de los cuerpos asignados a su lugar correspondiente dentro de una distribución de lo común y lo privado, que es también una distribución de lo visible y lo invisible, de la palabra y del ruido, es lo que he propuesto llamar con el término “policía”. La política es la práctica que rompe con ese orden de la policía que anticipa las relaciones de poder en la evidencia misma de los datos sensibles. Y lo hace mediante la invención de una instancia de enunciación colectiva que dibuja de nuevo el espacio de las cosas comunes. [...] La política empieza cuando hay ruptura en la distribución de los espacios y de las competencias —e incompetencias. Empieza cuando unos seres destinados a habitar el espacio invisible del trabajo que no deja tiempo para hacer otra cosa se toman el tiempo que no tienen para declararse copartícipes de un mundo común, para hacer ver en él lo que no se veía, o para hacer oír como palabra que debate acerca de lo común lo que no se oía más que como ruido de cuerpos (Rancière, 2010: 63-64).

Por medio de distintas prácticas y acciones, esta ciudadanía DIY se esfuerza por dar forma, por reconfigurar, tanto sus identidades como el ordenamiento social en sentido amplio, revelando la contingencia sobre la que se asienta el consenso *policial*. Frente a la clasificación de lugares y la asignación de funciones dadas, se trata de *practicar*, de *verificar*, otras posibilidades, otras distribuciones. Desde este punto de vista, la publicación en las redes de un vídeo en el que una joven musulmana norteamericana, Noor Tagouri, expresa su deseo de ser la primera mujer en presentar un espacio informativo ataviada con el hiyab o el nacimiento de una asociación como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH), por citar solo algunos casos, constituyen ejemplos de los nuevos caminos de intervención explorados por los ciudadanos, itinerarios que exceden, no siempre evitando sino más bien

más amplios en la medida en que niega a la sociedad la capacidad de aprender por sí misma, subordinándola bajo la tutela de quienes saben: “La explicación no es necesaria para remediar una incapacidad de comprensión. Todo lo contrario, esta incapacidad es la ficción que estructura la concepción explicadora del mundo. El explicador es el que necesita del incapaz y no al revés, es él el que constituye al incapaz como tal. Explicar una cosa a alguien, es primero demostrarle que no puede comprenderla por sí mismo” (Rancière, 2003: 15). Romper el círculo de la impotencia exige una inversión de la lógica del sistema explicativo: presuponer la igualdad antes que la desigualdad de las inteligencias, afirmar su condición común. La emancipación solo puede proceder mediante el uso de la propia inteligencia.

²⁹⁷ “Un proceso de subjetivación es así un proceso de desidentificación o de desclasificación” (Rancière, 2006: 21).

complementando, los cauces y medios *autorizados* ante su percibida insuficiencia. La expresión de un aspiración personal a través de un video deviene un medio para problematizar una cierta realidad (la ausencia de musulmanes en los medios de comunicación dominantes o cómo la igualdad formal es cotidianamente desmentida) e instar a imaginar una distinta (Jenkins, 2016: 34-36): “*Many youth are finding their civic voices through projects that encourage them to produce and circulate media*” (Jenkins, 2016: 42). La PAH, por otro lado, ilustra cómo el juego de *des-identificación* puede desencadenar el desarrollo de unas capacidades cuyo valor hasta ese momento carecía de reconocimiento²⁹⁸, particularmente entre quienes habiendo sido excluidos del mundo de la inteligencia no hacían con ello más que suscribir por sí mismos el veredicto de su exclusión (Rancière, 2003: 26). Aquellos que se acercan a la PAH como afectados dejan de percibirse a sí mismos como víctimas, rechazan la ignorancia que se les presupone y, conjuntamente, componen un genuino espacio de producción de saber que los capacita para entender su problema y plantear posibles soluciones (Moreno-Caballud, 2017: 285). Por esta razón, el concepto mismo de ciudadanía DIY presenta un desafío a determinados supuestos que nos habían permitido pensarnos como sociedad: la separación entre la esfera de la producción y la esfera del consumo, la división entre el lego y el experto o la asimilación de la democracia al régimen representativo. Sin embargo, es cierto, como indican Ratto y Boler (2014b: 8), que la categoría DIY, en la medida en que continúe remitiendo a un marco conceptual articulado en torno a la autonomía del individuo, puede resultar inadecuada por disolver los matices colectivos y colaborativos involucrados en la mayor parte de estas prácticas participativas ciudadanas. El *Do It Yourself* se hace en red. Y por tal motivo, categorías como ciudadanía DIT (*do it together*), “hagámoslo juntos/as”, o ciudadanía DIO (*do it ourselves*), “hagámoslo nosotros/as mismos/as”, son opciones con mayor poder descriptivo.

La ciudadanía DIY-DIT-DIO sería expresión del devenir feminista o *feministización* que Rovira (2018) detecta en la movilización social y que, sin ser efecto, aparece íntimamente ligada al lugar preponderante ocupado por los medios digitales en los diferentes órdenes de

²⁹⁸ “En la construcción de este espacio se trataba al mismo tiempo de no encerrar a las personas en categorías sociales rígidas, es decir, de no decidir por ellas cuáles eran sus capacidades y aspiraciones, sino de permitir que fueran ellas mismas las que organizaran su autorrepresentación” (Moreno-Caballud, 2017: 289).

la vida. Con devenir feminista o *feministización*, más que al protagonismo creciente de las mujeres en la esfera pública, Rovira pretende subrayar la transformación experimentada por la acción colectiva. Los variados modos que esta adopta en la actualidad se constituyen, a su juicio, como un desafío a las formas de autoridad que articulaban los procesos organizativos así como a la *operación consensual*, podríamos decir rancierianamente, que hace posible el reconocimiento de dicha autoridad. Este consenso dispone un determinado orden resultado de la clasificación y jerarquización de espacios, actividades y sujetos: público/privado, producción/reproducción, individuo/colectivo, identidad/anonimato²⁹⁹. La *feministización* viene a ser la interrupción de esta disposición³⁰⁰, un *desarreglo del orden simbólico*, una negación de los *liderazgos unipersonales*, del *modelo heroico y patriarcal* legado por la vanguardia revolucionaria (Rovira, 2018: 225). Este devenir femenino está reconfigurando el modo de entender la política misma, sus formas, sus tiempos, sus límites y, con ello, pavimentando la transición desde lo que Rovira denomina “política de organización”, vertebrada alrededor del programa, la ideología y la unidad, hasta una “política de prefiguración”, que se compone horizontalmente, sin estructura previa, con un carácter heterogéneo, efímero e inestable. La “política de prefiguración” es *política en femenino* porque, según las palabras de Raquel Gutiérrez subrayadas por Rovira, “*dispersa el poder en tanto habilita la reapropiación de la palabra y la decisión colectiva sobre asuntos que a todos competen porque a todos afectan*” (Gutiérrez, 2017: 71). Esta es la forma que la política adquiere con la emergencia de las multitudes conectadas, cuyo entrelazamiento en los ecosistemas comunicativos híbridos y multicapa como redes libres de escala, tal como expusimos, desplaza el poder, la inteligencia, del centro para ubicarlo en la periferia:

La multitud conectada es *un acto en red*: un acto de confianza en la presuposición de la autonomía y capacidad de cada persona de ser nodo, voz y vínculo, renun-

²⁹⁹ Para Raquel Gutiérrez, dicho *consenso* remite en cierta forma al régimen *colonial*, fuente de significación de lo femenino: “Se puede hablar de *lo femenino* como sitio por excelencia –aunque, por supuesto, heterogéneo– de la colonización, que se funda, entre otros elementos, en reiteradas, sistemáticas y difusas prácticas de exclusión, en la instauración persistente de jerarquizaciones que producen y consagran, una y otra vez, nuevas diferencias; en nombrar para ocultar de tal modo que se inhiba –o se vuelva incomprensible y por tanto inaudible– la voz que no sea proferida desde el lugar autorizado, siempre ligado con la acumulación de capital, la producción de mercancías y el mando” (Gutiérrez, 2014: 88).

³⁰⁰ Volviendo de nuevo a Rancière, la *feministización* sería una manifestación democrática: “El proceso democrático consiste en esa puesta en juego perpetua, en esa invención de formas de subjetivación y de casos de verificación que contrarían la perpetua privatización de la vida pública” (Rancière, 2012a: 90).

ciando al control sobre los demás o a la previsión, una decisión arriesgada: creer en algo así como una inteligencia colectiva capaz de autoorganizarse, que no es potestad de nadie ni de un programa, que no se puede ver ni entender en su totalidad, pero que se teje a partir de una narrativa colaborativa en la que cada quien hace su parte, contribuyendo, desde lo situado de la vida a pensar y a actuar para un mundo común, sumando potencias, poniendo el cuerpo (Rovira, 2018: 237).

El papel que en todo este proceso ha jugado el desarrollo digital de las tecnologías está fuera de toda duda, pero no porque fuera inevitable que así fuera³⁰¹ sino porque “*los entornos técnicos definen las affordances con las cuales se abren las posibilidades de acción que nos son dadas*” (Broncano, 2018: 48). Las nuevas tecnologías de la información y la comunicación han abierto un campo de posibilidades que esa *imaginación cívica* de la que nos habla Jenkins (2016) pugna por moldear al servicio de fines emancipatorios. En relación con esto último, las multitudes conectadas pueden ser conceptualizadas desde la confianza en que el nuevo contexto tecnológico ofrece una oportunidad para la actualización de la idea y las prácticas de la democracia.

Se trata de un proceso todavía en curso, abierto, atravesado por tensiones que batallan por definir el escenario. La disputa democrática, es importante subrayarlo, también se dirime en ese espacio:

Parece preciso, por tanto, comenzar a pensar reflexivamente la participación ciudadana cuestionando las mediaciones y distancias que gobiernan el desarrollo de la sociedad de la información para transformarlas prácticas culturales a partir de nuevos marcos cognitivos y un nuevo imaginario político.

Si las posibilidades abiertas por las nuevas tecnologías en la construcción colectiva del desarrollo social plantean como necesaria la interacción ciudadana con los sistemas modernos de comunicación desde la autonomía y la producción de lo común a partir de la cultura de cooperación y la organización de redes cívicas, no parece razonable sostener hoy los mismos principios y modelos de representación de lo público que caracterizaron una forma de participación y el ejercicio de los derechos sociales propios de la modernidad clásica y de la sociedad industrial, basados en la separación de espacios, la jerarquización y separación de sujetos, tiempos y espacios. Pues, entre otras razones, como nunca antes, son los ciudadanos,

³⁰¹ La tecnología no barre la agencia humana, individual y colectiva, nunca nos eximirá de reflexionar acerca de qué entendemos por una sociedad bien ordenada. Al contrario, exagera su urgencia. Por esta razón es tan necesario combatir el determinismo. Jenkins, analizando las potencialidades democráticas de los medios digitales, afirma: “These new platforms and practices potentially enable forms of collective action that are difficult to launch and sustain under a broadcast model, yet these platforms and practices do not guarantee any particular outcome, do not necessarily inculcate democratic values or develop shared ethical norms, do not necessarily respect and value diversity, do not necessarily provide key educational resources, and do not ensure that anyone will listen when groups speak out about injustices they encounter” (Jenkins, 2016: 46).

los sujetos, o multitudes, quienes gobiernan cada vez más la producción del campo simbólico, de su propia narrativa y modelo de representación, al pasar de consumidores a creadores culturales, protagonizando así algunas de las principales transformaciones del nuevo ecosistema mediático desde que renunciaran a ser sólo espectadores inanes por el placer de hablar, decir y representar (Sierra Caballero, 2013b: 40-41).

CONCLUSIONES

1.

La idea rectora del presente trabajo ha sido subrayar la necesidad de pensar conjuntamente comunicación, verdad y democracia desde la convicción de que la forma de ordenarnos socialmente se halla íntimamente vinculada al tipo de relación que establezcamos entre esas tres instancias. El ejercicio reflexivo propuesto debía ocupar un espacio relativamente poco explorado por la tradición académica, que ha menudo ha obviado las relaciones, las implicaciones que conectaban lo epistémico y lo político. La vía idealista ha sido una estrategia socorrida: *“Lo característico y singular de la filosofía es que se ocupa de manera principal de las idealizaciones racionales de los seres humanos y sus actividades”* (Fricker, 2017; 14). Sin embargo, cuando situamos socialmente al sujeto, cuando asumimos, en el decir de Arendt, que son los hombres y no el Hombre quienes habitan la tierra, cuando enmarcamos las prácticas epistémicas dentro de un contexto social, entonces nos vemos forzados a reconocer las implicaciones éticas y políticas que tales prácticas entrañan. Por otro lado, evacuar de la reflexión política la cuestión de la verdad ha supuesto un punto de partida compartido por buena parte de la filosofía política. La disociación de los órdenes epistémico y político es, por ejemplo en Rawls, un paso necesario para la consecución de ese consenso por superposición en torno a los principios de la justicia que cualquier ciudadano razonable debería poder aceptar. Dada la complejidad de las sociedades contemporáneas, la diversidad de concepciones relativas al bien que estas acogen en su interior, algunas de las cuales pueden entrar en conflicto directo entre sí, haríamos bien en mantener alejada la reivindicación de verdad de nuestras disputas políticas, de nuestra vida pública. La abstinencia epistémica de los principios de la justicia destinados a regular la convivencia social es consecuencia directa, de acuerdo con Rawls, del *hecho del pluralismo*.

Nuestra propuesta ha pretendido, sin embargo, transgredir la frontera que separa y aísla la reflexión epistemológica de la teoría política reconociendo que toda posición epistemológica asume, explícita o implícitamente un determinado posicionamiento político, y vice-

versa. Teniendo esto presente, hemos intentado mostrar que la verdad es tan importante para la democracia como lo es esta para aquella, que son dos polos que se refuerzan mutuamente, pues su relación no es fortuita sino más bien directa y necesaria. Entre quienes, dentro del panorama del pensamiento contemporáneo, han abierto nuevas líneas de investigación a partir del entrecruzamiento de dos áreas de la filosofía cuyos desarrollos rara vez han convergido, podemos distinguir dos iniciativas, una de ellas más próxima al espacio de la filosofía política y la otra al ámbito epistemológico, que han renovado y enriquecido el debate. Por un lado encontramos a toda una serie de autores como Elizabeth Anderson, Hélène Landemore, David Estlund, José Luis Martí o Josiah Ober, entre otros, comprometidos con una defensa epistémica de la democracia que en modo alguno subordina o ignora el argumento moral en favor de la misma, por el contrario lo complementa y refuerza: “*Epistemic democrats can be seen, in other words, as providing a functionalist justification of the value of political equality: we should posit political equality as an essential principle because it makes us better off as a society than inegalitarian principles*” (Landemore, 2017: 289). La democracia, a la que todos ellos conciben como la organización política que mejor aprovecha los recursos cognitivos de una sociedad, sería estimable no solo por razones de justicia sino porque además incrementa la probabilidad de tomar las decisiones colectivas correctas. La relevancia que el elemento epistémico comporta para la legitimidad de las decisiones democráticas es constatable en los orígenes mismos del gobierno democrático: “*The history of Athenian popular government shows that making good use of dispersed knowledge is the original source of democracy’s strength*” (Ober, 2008a: 2).

Junto a esta línea de trabajo, impulsora del llamado giro epistémico de la democracia (deliberativa), cabe señalar otra corriente que, desde el campo de la epistemología política, se ha interesado por las dimensiones epistémicas de las interacciones sociales. Nombres como los de José Medina, Miranda Fricker, Gaile Pohlhaus, Jr., Shannon Sullivan o Linda Martín Alcoff, por citar solo algunos, han defendido que las vidas epistémicas de los sujetos no son independientes del marco ético-político bajo el que aquellas discurren. Las desigualdades sociales se perpetúan o, por el contrario, se combaten en y desde determinadas conductas y prácticas epistémicas. El establecimiento de unas relaciones epistémicas basadas en el

respeto y la equidad suele correr parejo a un trato político igualitario: *“In order to overcome situations of oppression, we need to transform the polis and its citizens in multiple ways: we need to change their ethical, their political, and their epistemic ways of relating”* (Medina, 2013: 85). La producción, reproducción y distribución del conocimiento no acontecen en el vacío, no pueden desgajarse del contexto en donde ocurren. Un contexto, por otra parte, atravesado por relaciones de poder, de dependencia, de desigualdad que afectan a los sujetos que lo integran. En sociedades que comúnmente gustan reconocerse como sociedades del conocimiento y declararse democráticas, resulta imprescindible analizar qué papel desempeña verdaderamente aquel, cómo se produce y distribuye, qué voces son escuchadas, cuáles se encuentran adecuadamente representadas y cuáles se difuminan en un murmullo ininteligible o se topan con dificultades estructurales que obstaculizan su presencia pública, quién merece el reconocimiento de su autoridad epistémica y por medio de qué mecanismos es atribuido. Aunque en el presente trabajo han sido aludidos, en diferentes momentos, cuestiones y enfoques que forman parte del programa de investigación de esta propuesta teórica, no han sido empero tratados con la profundidad y sistematicidad que su originalidad y profundidad merecen. Es un vía que ha quedado sin recorrer pero que urge ser explorada.

2.

Las lecturas propuestas de Hannah Arendt y Michel Foucault se inscriben dentro de este marco teórico. En ambos hemos identificado elementos que permiten reivindicar la vigencia de sus trabajos respecto a la complejidad que permea las relaciones entre verdad y democracia.

Arendt fue consciente de la larga historia que acumulaba el problema. La conciliación entre una y otra resultaba imposible desde Platón, cuyo desafío todavía continúa siendo actual (Gil Martín, 2009a: 215). Desde entonces, la verdad ha sido frecuentemente blandida contra el gobierno popular. La sentencia según la cual, desde una perspectiva política, la verdad presenta un carácter despótico (Arendt, 1996: 253), ha hecho pensar que la afirma-

ción democrática en Arendt pasaba por el desalojo de la verdad de la esfera política, que quedaba como espacio limitado a la confrontación de opiniones. La reconstrucción que hemos planteado ha tenido por objeto matizar, esclarecer, corregir el alcance de esta interpretación. Para ello nos hemos apoyado en el tratamiento dispensado por Arendt a la noción de *doxa* en las páginas dedicadas a la figura de Sócrates, así como al juicio estético tal y como este es formulado por Kant en la tercera *Crítica*. Pues es desde ellos desde donde Arendt es capaz de articular un concepto de *verdad pública* (Zerilli, 2012) o, mejor, de *verdad(es) democrática(s)*, que no solo no ocluye(n) el debate sino que sin este, sencillamente, no puede(n) aparecer.

Respecto a Foucault, nuestra atención se ha centrado en la cuestión de la *parresía*, tema que ocupa un lugar destacado en la obra final del filósofo francés. La importancia que a ella le hemos concedido en esta investigación se justifica por cuanto, en torno a la misma, la reflexión de Foucault se ubica en el centro mismo del tema que tiene por objeto nuestro trabajo, a saber, las sinergias y tensiones que penetran las relaciones entre los órdenes epistémico, político y ético.

Alrededor de la *parresía* hemos intentado reconstruir un concepto de verdad cuyo interés principal reside en los efectos dinamizadores que sobre el espacio político produce. La verdad, bajo la luz de la *parresía*, ya no es solo un medio del poder, es igualmente un recurso para oponerse, para resistirse a él, para activar procesos de imaginación a través de los que plantear nuevas constituciones individuales y colectivas (Lorenzini, 2018). Ninguna democracia merecedora de tal nombre puede sobrevivir de espaldas a la crítica, algo que Foucault, como también Arendt, recoge en buena medida de la lectura kantiana; no puede haber democracia sin el permanente escrutinio de sus límites, siempre contingentes, siempre susceptibles de ser modificados. El decir veraz tiene que ver justamente con ese ejercicio que violenta los límites, que pugna por desvelar aquello que permanece ignorado por los regímenes de visibilidad (o de representación), por desnaturalizar las certezas que nos constituyen, por interrumpir toda clausura, sea esta política, ética o epistémica. Una de las principales lecciones que nos deja el tratamiento de la *parresía* con relación a la construc-

ción y sostenimiento de una cultura democrática reside en el hecho de que la *parresía* no denota únicamente el decir franco, arriesgado y veraz del sujeto sino también el coraje de quien se muestra dispuesto a recibir una verdad por más incómoda y perturbadora que sea (Foucault, 2014: 25). La verdad tendrá difícil recorrido sin la apertura a la alteridad, esto es, si el espacio para la libertad de palabra no viene acompañado por un tiempo de escucha. La posición de Arendt se halla próxima en este punto cuando hace depender la validez del juicio de su capacidad para hacer presentes el mayor número de puntos de vista posibles.

El concepto de *parresía* puede resultar valioso como herramienta de análisis. Cuando alguien cuelga en Facebook el relato del acoso sufrido por motivos raciales, sexuales o ideológicos o en YouTube un vídeo denunciando la brutalidad policial al reprimir una manifestación o con ocasión de un desahucio, o cuando, como en el caso del #YoSoy132 mexicano, las redes se convierten en una plataforma para desmentir la verdad del poder político-mediático, ¿cabe hablar de los medios sociales digitales como medios *parresiásticos* (Moya, 2013: 174)? Teniendo en cuenta la última parte de esta investigación, concretamente el análisis de la actividad *tecnopolítica* de las multitudes conectadas, creemos poder responder afirmativamente. Como han afirmado Fernández-Savater y Martín Saura (2009), las verdades que tejieron las redes de los movimientos nacidos a partir de 2011 eran verdades sin disimulo, sin artificio, sostenidas por una experiencia personal que cada cual ventilaba en público, verdades que, desde una pluralidad de lugares heterogéneos, desnudaban, fisuraban, perturbaban una realidad mientras daban forma, en común, a una realidad *otra*.

3.

La última parte ha estado consagrada a estudiar el ensamblaje de los tres conceptos que dan título a esta tesis –procesos comunicativos; generación, reproducción y distribución de conocimiento; orden(s) democrático(s)– en un entorno marcado por la irrupción de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación.

En el aspecto político, con independencia de si asistimos al final o a un episodio de transición dentro de un proceso evolutivo más amplio del modelo, de lo que no cabe duda es de

que se han producido cambios que están afectando profundamente a las instituciones democráticas, a los actores y a las interacciones que estos establecen tanto entre sí como con aquellas. En este contexto, hemos puesto de manifiesto dos cuestiones que, a nuestro juicio, ayudan a entender el nuevo escenario político que empieza a dibujarse: en primer lugar, que el distanciamiento ciudadano respecto a la política responde en gran medida a la disfuncionalidad del dispositivo representativo por cuanto ha devenido un mecanismo que, más que canalizar, estrangula la participación popular. Y, en segundo término, que esta retirada de la política convencional protagonizada por amplios sectores de la ciudadanía contrasta con el surgimiento de procesos e iniciativas participativas que se conducen por fuera de los cauces ordinarios. El concepto de *contrademocracia*, tomado de Rosanvallon, es de enorme utilidad para cartografiar este proceso.

Las tecnologías comunicativas digitales son un factor clave para comprender la paradoja de este movimiento dual. Admitiendo con Carl Miller que la tecnología no produce las protestas sino la gente, es innegable que la tecnología está ampliando las posibilidades de la acción humana (Miller, 2018: 190). Hemos defendido que la migración al espacio político digital es, simultáneamente, causa y efecto de la desafección experimentada en relación con el modelo electoral-representativo hegemónico. Las limitaciones que este impone contrasta con las oportunidades que las tecnologías digitales nos brindan para representar, para la construcción de otros relatos de la realidad, y para auto-representarnos.

No obstante, hemos insistido en la necesidad de abandonar cualquier marco analítico comprometido con presupuestos deterministas. Sea este social o tecnológico, su resultado redundante en el empobrecimiento del objeto de estudio. La complejidad de los fenómenos sociales se resiste a ser conceptualizada desde una dimensión autónoma. El determinismo tecnológico es la matriz común de *tecnopesimistas* tanto como de *tecnoptimistas*, por cuanto ambos otorgan a la tecnología un poder transformador intrínseco al margen del contexto social, político, cultural y económico en donde surge y se desarrolla. Mantenernos prisioneros de semejante dualismo desvirtúa y distorsiona el debate acerca del impacto social de la tecnología y, en consecuencia, también el referido a las tecnologías digitales de

la comunicación. Frente a ello, nuestra apuesta se ha esforzado por ofrecer un enfoque consciente del carácter ambivalente de la tecnología que *“reconoce el poder de las hegemónicas existentes, como la agencia de actores individuales y colectivos, y contempla la posibilidad de un cambio social sin suponer que sea un resultado automático de las nuevas tecnologías”* (Treré, 2016b: 47).

El concepto de apropiación tecnológica es crucial para evitar que la agencia humana, individual y colectiva, quede disuelta como ocurre en las explicaciones deterministas. La apropiación tecnológica alude a todos aquellos procesos a través de los cuales se negocian, transforman y adaptan los usos de la tecnología y sin los que no pueden entenderse esos fenómenos de agenciamiento colectivo, esa politización de redes y dispositivos, esas *constelaciones performativas* (Rovira, 2017) que son las multitudes conectadas. El enfoque tecnopolítico nos ha permitido analizar la trama de complejas relaciones que entre tecnologías digitales y participación política posibilitó la emergencia de las multitudes conectadas y cómo estas, automodulándose digital y físicamente, alumbraron nuevas posibilidades epistémico-políticas.

En referencia al horizonte participativo abierto por los nuevos espacios digitales merecen destacarse distintas cuestiones:

En primer lugar, las dinámicas participativas virtuales, tanto en su vertiente política como cognitiva, obligan a repensar el papel de la intermediación y de las instituciones que tradicionalmente se ocupaban de tal labor. Es algo que afecta a las instituciones epistémicas, mediáticas y políticas. La confianza empieza a diversificarse y, en consecuencia, también la desconfianza. Paralelamente, la autoridad y la capacidad para representar se expanden socialmente.

En segundo término, el concepto mismo de participación precisa un marco categorial más plural y matizado que pueda dar cuenta de las nuevas, heterogéneas y cambiantes formas participativas que se producen en los entornos digitales.

Es igualmente importante subrayar que la libertad de participación que las tecnologías comunicativas digitales ponen a disposición de los individuos no hace que las comunidades de participación online estén inmunizadas ante la desigual distribución de recursos que condiciona la participación en espacios físicos. La vigilancia sobre la reproducción de los sesgos es una tarea que no se puede descuidar.

A propósito de esto último, no quisiéramos concluir sin reflexionar brevemente sobre la advertencia, cada vez más amplificadas, acerca de la amenaza que los medios sociales digitales suponen para la cultura democrática con el advenimiento del *big data*. En un entorno donde la atención del usuario constituye un valor económico al alza, hasta el extremo de haber desatado una auténtica guerra comercial en pos de su captación, se detectan diversos fenómenos que estarían socavando las posibilidades democráticas que nos brinda la red: los filtros burbuja (Pariser, 2017), las cámaras de eco (Sunstein, 2017), la priorización del contenido con alta carga emocional (Vaidhyathan, 2018) causan, aprovechando los sesgos cognitivos, el encapsulamiento epistémico de los usuarios. En consecuencia, las redes digitales devienen espacios que predisponen al enfrentamiento, a la polarización, y menos a la deliberación. Dado que, tal como se ha subrayado a lo largo de esta tesis, la diversidad cognitiva es el factor que otorga ventaja epistémica a la democracia por encima de otras opciones menos inclusivas, no podemos sino reconocer el riesgo que esta posibilidad entraña. Pero del mismo modo que la democracia ateniense no podía mantenerse sin la educación de los ciudadanos, que daba un contenido verdadero y auténtico al espacio público (Castoriadis, 2005: 123), quizás sea la educación también, en este caso, el mejor medio a nuestro alcance para contener semejante deriva:

The ability to judge the merits of different pieces of information isn't new, but a specific body of skills and knowledge is now needed: a combination of 'classic' techniques (such as source verification), new knowledge about how digital world works (such as algorithms or video splicing) and a deep understanding of our psychological biases and irrationalities (Bartlett, 2018: 210).

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN-ARTACHO, P. (2013). Representación política y democracia. Aportaciones desde la Teoría de la Representación en los últimos diez años, *Revista Española de Ciencia Política*, Núm. 33 (Noviembre 2013): 133-147.
- ABENSOUR, M. (2007a). ¿Hannah Arendt contra la filosofía política?. En M. Abensour, *Para una filosofía política crítica. Ensayos* (pp. 95-125), Barcelona: Anthropos.
- ABENSOUR, M. (2007b). Against the Sovereignty of Philosophy over Politics: Arendt's Reading of Plato's Cave Allegory. *Social Research*, Vol 74, Núm. 4 (Winter 2007), 955-982.
- ADORNO, F. P. (2010). La tarea del intelectual: el modelo socrático. En F. Gros, *Foucault. El coraje de la verdad* (pp. 33-52), Madrid: Arena Libros.
- AGAMBEN, G. ET AL. (2010). *Democracia, ¿en qué estado?*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ALCAZAN, MONTERDE, A., LEVI, S., TORET, J., AXEBRA, SUNOTISSIMA Y TAKETHESQUARE (2012). *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones. Sobre la centralidad de redes digitales en el #15M*, Barcelona: Icaria.
- ALCOFF, L. M. (2007). Epistemologies of Ignorance: Three Types. En S. Sullivan y N. Tuana (eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 39-57), Albany: State University of New York Press.
- ALCOFF, L. M. (2017). Philosophy and Philosophical Practice: Eurocentrism as an Epistemology of Ignorance. En J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus, Jr (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 397-408), Nueva York: Routledge.
- ALCOFF, L. M. Y POTTER, E. (eds.) (1993). *Feminist Epistemologies*, Nueva York: Routledge.

- ALSINA, V. Y MARTÍ, J. L. (2018). The Birth of CrowdLaw Movement: Tech-Based Citizen Participation and the Quality of Lawmaking, *Analyse & Kritik. Journal of OPhilosophy and Social Theory*, Vol. 40, Núm. 2 (2018): 337-358.
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, J. (2009). Aristóteles: *perì demokratías*. La cuestión de la democracia. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Núm. 41, julio-diciembre, 2009, 69-101.
- ÁLVAREZ YAGÜEZ, J. (2015). Introducción. Una ética del pensamiento. En Foucault, *La ética del pensamiento* (pp. 11-74), Madrid: Biblioteca Nueva.
- ANDERSON, E. (2006). The Epistemology of Democracy, *Episteme*, Vol. 3, Issue 1-2 (2006): 8-22.
- ANDERSON, E. (2010). *The imperative of integration*, Princeton: Princeton University Press.
- ANDERSON, E. (2011). Democracy, Public Policy, and Lay Assessments of Scientific Testimony, *Episteme*, Vol. 8, Issue 2 (2011): 144-164.
- ANNUNZIATA, R. (2013a). Decisión y deliberación en las formas no electorales de participación en Argentina: el caso del presupuesto participativo, *Estudios Políticos*, Núm. 43 (Julio-Diciembre 2013): 115-135.
- ANNUNZIATA, R. (2013b). Nota preliminar. En P. Urfalino, *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva* (pp. 11-27), Buenos Aires: Prometeo Libros.
- ANNUNZIATA, R. (2013c). Entrevista a Bernard Manin. Representación y deliberación en las democracias contemporáneas, *Temas y debates*, Núm. 26 (Julio-Diciembre 2013): 171-186.
- ANNUNZIATA, R. (2016). La democracia exigente. La teoría de la democracia de Pierre Rosanvallon, *Andamios. Revista de Investigación Social*, Vol. 13, Núm. 30 (Enero-Abril 2016): 39-62.

- ANNUNZIATA, R. (2017). Auto-representación e instituciones de representación ciudadana. Aportes para una ampliación de la teoría de la representación, *STUDIA POLITICÆ*, Núm. 43 (primavera-verano 2017/2018): 35-63.
- ANÓNIMO O “VIEJO OLIGARCA”, *El sistema político de los atenienses*, Sevilla: Editorial Doble J-Efialtes.
- ARAGÜÉS, J. M. (2017). Lordon, política y afectos. En F. Lordon, *Los afectos de la política* (pp. 9-24), Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- ARENDT, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona: Gedisa.
- ARENDT, H. (1995). *De la historia a la acción*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (1996). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona: Península.
- ARENDT, H. (1997a). *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Bilbao: Bessari.
- ARENDT, H. (1997b). *¿Qué es política?*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2002). *La vida del espíritu*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2005a). *Ensayos de comprensión 1930-1954*, Madrid: Caparrós Editores.
- ARENDT, H. (2005b). *La condición humana*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2007). *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental*, Madrid: Ediciones Encuentro.
- ARENDT, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2013). *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- ARENDT, H. (2014). *Responsabilidad y juicio*, Barcelona: Paidós.
- ARENDT, H. (2015a). *La promesa de la política*, Barcelona: Austral.

- ARENDDT, H. (2015b). *Crisis de la República*: Madrid: Trotta.
- ARISTÓTELES (1982a). *Política*, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (1982b). *Retórica*, Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2007). Constitución de Atenas. En Aristóteles, El Viejo Oligarca, Jenofonte, *Constituciones políticas griegas* (pp. 35-139), Madrid: Alianza.
- ARISTÓTELES, EL VIEJO OLIGARCA, JENOFONTE (2007). *Constituciones políticas griegas*, Madrid: Alianza.
- BÄCHTIGER, A., NIEMEYER, S., NEBLO, M., STEENBERGEN, M., y STEINER, J. (2010). Disentangling Diversity in Deliberative Democracy: Competing Theories, Their Blind Spots and Complementarities, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 18, Núm. 1 (2010): 32-63.
- BAIOCCHI, G. Y GANUZA, E. (2017). *Popular Democracy. The Paradox of Participation*, Stanford: Stanford University Press.
- BAÑOS, J. (2006). Teorías de la democracia: debates actuales, *Andamios*, Vol.2, Núm. 4 (2006): 35-58.
- BARANDIARAN, X. Y AGUILERA, M. (2015). Neurociencia y tecnopolítica: hacia un marco analógico para comprender la mente colectiva del 15M. En J. Toret (coord.), *Tecnopolítica y 15M: La potencia de las multitudes conectadas. Un estudio sobre la gestación y explosión del 15M* (pp. 163-211), Barcelona: Editorial UOC.
- BARREIRO, B. (2017). *La sociedad que seremos. Digitales, analógicos, acomodados y empobrecidos*, Barcelona: Planeta.
- BARTLETT, J. (2018). *The People Vs Tech. How the internet is killing democracy (and how we save it)*, Londres: Ebury Press.

- BECK, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós.
- BEINER, R. (2012). Hannah Arendt y la facultad de juzgar. En H. Arendt, *Conferencias sobre la filosofía política de Kant* (pp. 157-270), Barcelona: Paidós.
- BENHABIB, S. (1996). *El reluctant modernismo de Hannah Arendt. El diálogo con Martin Heidegger*, Valencia: Episteme.
- BENHABIB, S. (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*, Barcelona: Gedisa.
- BENÍTEZ, P. (2013). ¿Democracia o democracia virtual? La Red y los movimientos sociales de 2011, *Daimon*, Núm. 58 (2013): 33-50.
- BENKLER, Y. (2015). *La riqueza de las redes. Cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*, Barcelona: Icaria.
- BENNETT, W. L. Y SEGERBERG, A. (2012). The logic of connective action, *Information, Communication & Society*, Vol. 15, Núm. 5 (Junio 2012): 739-768.
- BENNETT, W. L. Y SEGERBERG, A. (2014). La comunicación en los movimientos. De los medios de comunicación de masas a las redes sociales, *Telos. Revista de Pensamiento sobre Comunicación, Tecnología y Sociedad*, Núm. 98 (Junio-Septiembre 2014): 58-70.
- BERNSTEIN, R. (2001). La responsabilidad, el juicio y el mal. En R. J. Bernstein, M. Canovan, G. Kateb, J. Taminioux, D. R. Villa y A. Wellmer, *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp. 34-52), Madrid: Sequitur.
- BERNSTEIN, R. (2002). Arendt on thinking. En D. R. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 277-292), Cambridge: Cambridge University Press.
- BIRULÉS, F. (2007). *Una herencia sin testamento*, Barcelona: Herder.

- BLONDIAUX, L. (2013). *El nuevo espíritu de la democracia. Actualidad de la democracia participativa*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BLONDIAUX, L. y SINTOMER, Y. (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Núm. 24 (Enero-Junio 2004), 95-114.
- BORDELEAU, E. (2018). *Foucault anonimato*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- BRENNAN, J. (2014). How Smart is Democracy? You Can't Answer that Question a Priori, *Critical Review*, 26: 1-2, 33-58.
- BRONCANO, F. (2006). *Entre ingenieros y ciudadanos. Filosofía de la técnica para días de democracia*, Barcelona: Ediciones de Intervención Cultural/El Viejo Topo.
- BRONCANO, F. (2013). *Sujetos en la niebla. Narrativas sobre la identidad*, Barcelona: Herder.
- BRONCANO, F. (2016). La ciencia en la democracia, la democracia en la ciencia, *Huffington Post*. Disponible en : http://www.huffingtonpost.es/fernando-broncano/la-ciencia-en-la-democrac_b_12298898.html.
- BRONCANO, F. (2018). Entornos técnicos, nichos ecológicos y cultura material. Historias de vida en un contexto tecnológico, *Telos. Cuaderno central: tecnóica*, Núm. 109 (Septiembre 2018): 44-50.
- BROWN, W. (2010). Hoy en día, somos todos demócratas. En G. Agamben et al., *Democracia, ¿en qué estado?* (pp. 53-65), Buenos Aires: Prometeo Libros.
- BUTLER, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En VV AA, *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-167), Madrid: Traficantes de Sueños.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Barcelona: Paidós.

- CAMMACK, D. (2013). Aristotle on the Virtue of the Multitude, *Political Theory*, Vol. 41, Núm. 2 (Marzo 2013): 175-202.
- CAMPILLO, A. (2002). Espacios de aparición: el concepto de lo político en Hannah Arendt. *Daimon*, Núm. 26 (2002), 159-186.
- CAMPILLO, A. (2009). *El lugar del juicio. Seis testigos del siglo xx: Arendt, Canetti, Derrida, Espinosa, Hitchcock y Trías*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- CAMPILLO, A. (2013). ¿Quién gobierna mi vida?. El pensamiento de Michel Foucault. En Manuel Esteban y Juan Sáez (Coords.), *Pensadores de ayer para problemas de hoy. Teóricos de las Ciencias Sociales* (pp. 127-151), Valencia/Barcelona: Nau Llibres/Editorial UOC.
- CAMPILLO, A. (2014). Animal político. Aristóteles, Arendt y nosotros. *Daimon*, Vol. 39, Núm. 2 (2014): 169-188.
- CAMPILLO, A. (2015). Biopolítica, totalitarismo y globalización, *Sociología Histórica*, Núm. 5 (2015): 7-41.
- CAMPILLO, A. (2016). El testamento filosófico de Foucault. En R. Castro Orellana y A. Salinas Araya (eds.), *La actualidad de Michel Foucault* (pp. 291-317), Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- CANDÓN MENA, J. (2013). Movimientos sociales y procesos de innovación. Una mirada crítica de las redes sociales y tecnológicas. En F. Sierra Caballero (coord.), *Ciudadanía, Tecnología y Cultura. Nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital* (pp. 233-256), Barcelona: Gedisa.
- CANDÓN MENA, J. (2018). Riesgos y amenazas de Internet para la ciudadanía y la democracia. Más allá del alarmismo, *Cescontexto Debates*, Núm. 22 (Septiembre 2018): 38-47.

- CANDON MENA, J. (ed.) (2016). *Move.net. Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC*, celebrado en Sevilla del 5 al 7 de febrero de 2015, Sevilla: COMPOLÍTICAS.
- CANDÓN MENA, J. Y BENÍTEZ EYZAGUIRRE, L. (2016). Introducción: Movimientos sociales, tecnología y democracia. Una relación conflictiva. En J. Candón Mena y L. Benítez Eyzaguirre (eds.), *Activismo digital y nuevos modos de ciudadanía: Una mirada global* (pp. 7-12), Bellaterra: InCom-UAB Publicacions.
- CANDÓN MENA, J. Y BENÍTEZ EYZAGUIRRE, L. (eds.) (2016). *Activismo digital y nuevos modos de ciudadanía: Una mirada global*, Bellaterra: InCom-UAB Publicacions.
- CANDÓN MENA, J., MONTERO, D. Y CALLE, A. (2018). Discourses and Practices of Radical Democracy, *Partecipazione e Conflitto*, Vol. 11, Núm. 2 (2018): 571-598.
- CANFORA, L. (2014). *El mundo de Atenas*, Barcelona: Anagrama.
- CANOVAN, M. (1992). *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- CANOVAN, M. (2000). Hannah Arendt como pensadora conservadora. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 51-75), Barcelona: Gedisa.
- CARDON, D. (2016). *La democracia internet: promesas y límites*, Buenos Aires: Prome-teo Libros.
- CARDON, D. (2018). *Con qué sueñan los algoritmos. Nuestras vidas en el tiempo de los big data*, Madrid: Dado Ediciones.
- CARMONA, J. (2018a). *Paciencia de la acción. Ensayo sobre la política de asambleas*, Madrid: Akal.

- CARMONA, J. (2018b). Arendt, Foucault: crítica de la filosofía política y arqueología de la acción, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 51 (2018): 99-114.
- CASSIN, B. (2008). *El efecto sofístico*, Buenos Aires: FCE.
- CASTELLS, M. (2001). *La Galaxia Internet*, Barcelona: Areté.
- CASTELLS, M. (2012). *Comunicación y poder*, Madrid: Alianza.
- CASTELLS, M. (2015). *Redes de indignación y esperanza*, Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, C. (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- CASTORIADIS, C. (2006a). *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*. Buenos Aires: Katz.
- CASTORIADIS, C. (2006b). *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito. Seminarios 1982-1983*, Buenos Aires: FCE.
- CASTORIADIS, C. (2007). *Democracia y relativismo. Debate con el MAUSS*, Madrid. Trotta.
- CASTORIADIS, C. (2012). *La ciudad y las leyes. Lo que hace a Grecia, 2. Seminarios 1983-1984*, Buenos Aires: FCE.
- CASTRO ORELLANA, R. (2006). Microfísica de la libertad: Foucault y lo político. *Revista de filosofía*, Núm. 15 (2006), 49-78.
- CHADWICK, A. (2013). *The Hybrid Media System. Politics and Power*, Oxford: Oxford University Press.
- CODE, L. (1993). Taking Subjectivity into Account. En L. M. Alcoff y E. Potter *Feminist Epistemologies* (pp. 15-48), Nueva York: Routledge.

- CODE, L. (2017). Epistemic Responsibility. En J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus, Jr (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 89-99), Nueva York: Routledge.
- COMITÉ INVISIBLE. (2015). *A nuestros amigos*, Logroño: Pepitas de calabaza.
- CONNOLLY, W. E. (2017). *Facing the Planetary. Entangled Humanism and the Politics of Swarming*, Durham: Duke University Press.
- CORELLA, M. (2018). Metáforas de la multitud en el análisis del movimiento 15M: la red y el enjambre, *Daimon*, Núm. 73 (Enero-Abril 2018): 123-136.
- COULDRY, N. (2010). *Why Voice Matters. Culture and Politics after Neoliberalism*, Londres: SAGE.
- CROUCH, C. (2004). *Posdemocracia*, Madrid: Taurus.
- CRUZ, M. (1995). Introducción. Elementos para una ontología de la acción: la responsabilidad. En H. ARENDT. *De la historia a la acción* (pp. 9-27), Barcelona: Paidós.
- DAVIDSON, A. I. (2004). *La aparición de la sexualidad*, Barcelona: Alpha Decay.
- DE LA HIGUERA, J. (1999). *Michel Foucault: la filosofía como crítica*, Granada: Comares.
- DE LA HIGUERA, J. (2013). Estudio preliminar. En Foucault, *Sobre la Ilustración* (pp. IX-LXVII), Madrid: Tecnos.
- DE ROMILLY, J. (2010). *Los grandes sofistas de la Atenas de Pericles*, Madrid: Gredos.
- DEGRYSE, A. (2001). *Sensus communis* as a foundation for men as political beings: Arendt's Reading of Kant's *Critique of Judgment*. *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 37, Núm. 3 (2011), 345-358.
- DEL CASTILLO, R. (2002). ¿A quién le importa la verdad? A vueltas con James y Dewey, *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 21 Núm. 2 (2002): 109-136.

- DEL CASTILLO, R. (2004). Estudio preliminar. Érase una vez en América: John Dewey y la crisis de la democracia. En J. Dewey: *La opinión pública y sus problemas* (11-55), Madrid: Ediciones Morata.
- DEL CASTILLO, R. (2015). *William James. La verdad es demasiado rica para que la capte una sola mirada*, Barcelona: RBA.
- DELLA PORTA, D. (2013). *Can Democracy Be Saved? Participation, Deliberation and Social Movements*, Cambridge: Polity Press.
- DELLA PORTA, D. (2017). *Democracias: participación, deliberación y movimientos sociales*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- DEWEY, J. (2004). *La opinión pública y sus problemas*, Madrid: Ediciones Morata.
- DOLAN, F. M. (2002). Arendt on philosophy and politics. En D. R. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 261-276), Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (2001b). Introducción. En J. Elster (Comp.), *La democracia deliberativa* (pp. 13-33), Barcelona: Gedisa.
- ELSTER, J. (2013). *Securities Against Misrule. Juries, Assemblies, Elections*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ELSTER, J. (comp.) (2001a). *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa.
- ENGELKEN–JORGE, M. (2012). Un balance de los giros empírico, sistémico y retórico de la teoría deliberativa. *RIPS*, Vol. 11, Núm. 4, 2012, 13-30.
- ESPOSITO, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ESTLUND, D. (2011). *La autoridad democrática. Los fundamentos de las decisiones políticas legítimas*, Buenos Aires: Siglo XXI.

- EUBEN, J. P. (2002). Arendt's Hellenism. En D. R. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 151-164), Cambridge: Cambridge University Press.
- FAERNA, A. M. (1996). *Introducción a la teoría pragmatista del conocimiento*, Madrid: Siglo XXI.
- FARRELLY, C. (2012). Virtue Epistemology and the 'Epistemic Fitness' of Democracy, *Political Studies Review*, Vol. 10, Núm. 1 (2012): 7-22.
- FEENSTRA, R Y MEDINA-VICENT, M. (2016). Bases éticas de los modelos contemporáneos de democracia: monitorizada y posrepresentativa, *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 11 (2016): 25-42.
- FEENSTRA, R., TORMEY, S., CASERO-RIPOLLÉS, A. Y KEANE, J. (2016). *La reconfiguración de la democracia: el laboratorio político español*, Granada: Comares.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. (2012). ¿Cómo se organiza un clima?. *Publico.es-Fuera de lugar* (9 Enero 2012). Disponible en: <https://blogs.publico.es/fueradelugar/1438/¿como-se-organiza-un-clima>.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A. Y MARTÍN SAURA, L. (2009). FAQ (Frequently Asked Questions) sobre la fuerza del anonimato, *Espai en blanc*, Núm. 5-6. Disponible en: http://espaienblanc.net/?page_id=755.
- FERRARA, A. (2008). *La fuerza del ejemplo. Exploraciones del paradigma del juicio*, Barcelona: Gedisa.
- FERRARA, A. (2014). *El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político*, Barcelona: Herder.
- FINLEY, M. (1980). *Vieja y nueva democracia*, Barcelona: Ariel.
- FLESHER FOMINAYA, C. (2015). El sentido común, lo "político", el feminismo y el 15M, *Encrucijadas*, Vol. 9 (2015): r0901.

- FLESHER FOMINAYA, C. (2019). Collective Identity in Social Movements: Assessing the Limits of a Theoretical Framework. En D. A. Snow, S. A. Soule, H. Kriesi y H. J. McCammon (eds.), *The Wiley Blackwell Companion to Social Movements: Second Edition* (pp. 429-445), Chichester: John Wiley and Sons Ltd..
- FORTI, S. (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid: Cátedra/Universitat de València.
- FOUCAULT, M. (1990). *Omnes et singulatim: hacia una crítica de la “razón política”*. En Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines* (pp. 95-140), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1992). *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Paidós: Barcelona.
- FOUCAULT, M. (2005). *La hermenéutica del sujeto*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2011). *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2013a). *Obras esenciales*, Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2013b). *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos.
- FOUCAULT, M. (2013c). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1027-1046), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2013d). El cuidado de la verdad. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 1005-1015), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2013e). La filosofía analítica de la política. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 783-797), Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2013f). Polémica, política y problematizaciones. En Foucault, *Obras esenciales* (pp. 991-998), Barcelona: Paidós.

- FOUCAULT, M. (2014). *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II*, Madrid: Akal.
- FOUCAULT, M. (2015a). *La ética del pensamiento. Para una crítica de lo que somos*, (Edición de Jorge Álvarez Yáguez), Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, M. (2015b). El sujeto y el poder. En Foucault, *La ética del pensamiento* (pp. 317-341), Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, M. (2015c). Política y ética. En Foucault, *La ética del pensamiento* (pp. 309-316), Madrid: Biblioteca Nueva.
- FOUCAULT, M. (2016). El poder, los valores morales y el Intelectual (Entrevista con Michael Bess. Traducción por Francisco Larrabe), *De Filosofía*. Disponible en <https://defilosofia.com/2016/10/03/por-primera-vez-en-castellano-entrevista-a-michel-foucault-el-poder-los-valores-morales-y-el-intelectual/>.
- FRASER, N. (2008). *Escalas de justicia*, Barcelona: Herder.
- FRICKER, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*, Barcelona: Herder.
- FUCHS, C. (2014). *Social Media. A Critical Introduction*, Londres: SAGE.
- FUNG, A. (2005). Deliberation Before the Revolution. Toward an Ethic of Deliberative Democracy, *Political Theory*, Vol. 33, Núm. 2 (Julio 2005), 397-419.
- FUSTER, M. Y SUBIRATS, J. (2012). Crisis de representación y de participación. ¿Son las comunidades virtuales nuevas formas de agregación y participación ciudadana?, *Arbor*, Vol. 188, Núm. 756 (julio-agosto 2012): 641-656.
- GANUZA, E. Y FONT, J. (2018). *¿Por qué la gente odia la política?*, Madrid: Los libros de la catarata.
- GARCÉS, M. (2013). *Un mundo común*, Barcelona: Bellaterra.

- GARCÍA RUÍZ, A. (2016). *Impedir que el mundo se deshaga. Por una emancipación ilustrada*, Madrid: Los libros de la catarata.
- GERBAUDO, P. (2012). *Tweets and the Streets. Social Media and Contemporary Activism*, Londres: Pluto Press.
- GERBAUDO, P. (2015). Populism 2.0: Social Media Activism, the Generic Internet User and Interactive Direct Democracy. En D. Trottier y C. Fuchs (eds.), *Social Media, Politics and the State. Protest, Revolutions, Riots, Crime and Policing in the Age of Facebook, Twitter and YouTube* (pp. 67-87), Abingdon: Routledge.
- GERBAUDO, P. (2017a). *The Mask and the Flag. Populism, Citizenism and Global Protest*, Oxford: Oxford University Press.
- GERBAUDO, P. (2017b). The indignant citizen: anti-austerity movements in southern Europe and the anti-oligarchic reclaiming of citizenship, *Social Movement Studies*, Vol. 16, Núm. 1 (2017): 36-50.
- GERBAUDO, P. (2017c). From Cyber-Autonomism to Cyber-Populism: An Ideological History of Digital Activism, *TripleC*, Vol. 15, Núm. 2 (2017): 477-489.
- GERBAUDO, P. Y TRERÉ, E. (2015). In search of the 'we' of social media activism: introduction to the special issue on social media and protest identities, *Information, Communication & Society*, Vol. 18, Núm. 8 (2015): 865-871.
- GIL CALVO, E. (coord.) (2016). *Sociólogos contra el economicismo*, Madrid: Los libros de la catarata.
- GIL MARTÍN, F. J. (2009a). Platón contra la ciudad: la lectura política de Arendt acerca del mito de la caverna. En V. Domínguez (Ed.), *La oscuridad radiante. Lecturas del mito de la caverna de Platón* (pp. 215-259), Madrid: Biblioteca Nueva.
- GIL MARTÍN, F. J. (2009b). En torno a dos argumentos epistemológicos a favor de la democracia deliberativa. IX Congreso Español de Ciencia Política y de la Adminis-

tración. Repensar la democracia: inclusión y diversidad. Disponible en http://www.recp.es/uploads/files/congresos/congreso_09/grupos-trabajo/area01/GT02/09.pdf

GIL MARTÍN, F. J. (2012). Pragmatismo, democracia y deliberación. En S. Vegas y J. Seoane (eds.), *Al hilo del pragmatismo* (pp. 193-226), Madrid: Biblioteca Nueva.

GRAEBER, D. (2014). *Somos el 99%. Una historia, una crisis, un movimiento*, Madrid: Capitán Swing.

GRASSWICK, H. (2016). Feminist Social Epistemology. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/feminist-social-epistemology>.

GRAVANTE, T. Y SIERRA CABALLERO, F. (2018). Ciudadanía digital y acción colectiva en América Latina: una crítica de la mediación y apropiación social, *Revista nuestraAmérica*, Vol. 6, Núm. 12 (julio-diciembre 2018): 79-100.

GROS, F. (2010). La parresía en Foucault (1982-1984). En F. Gros, *Foucault. El coraje de la verdad* (pp. 131-140), Madrid: Arena Libros.

GROS, F. (2011). Situación del curso. En Foucault, *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 327-339), Madrid: Akal.

GROS, F. (2014). Situación del curso. En Foucault, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros, II* (pp. 309-322), Madrid: Akal.

GUTIÉRREZ, R. (2014). Políticas *en femenino*. En M. Millán (coord.), *Más allá del feminismo: caminos para andar* (pp. 87-98), México: Red de Feminismos Descoloniales.

GUTIÉRREZ, R. (2017). *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*, Madrid: Traficantes de Sueños.

HAN, B-CH. (2016). *En el enjambre*, Barcelona: Herder.

- HANSEN, M. H. (2001). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*, Londres: Bristol Classical Press.
- HARDING, S. (1993). Rethinking Standpoint Epistemology: What Is “Strong Objectivity”? En L. M. Alcoff y E. Potter *Feminist Epistemologies* (pp. 49-82), Nueva York: Routledge.
- HARDING, S. (2015). *Objectivity and Diversity: Another Logic of Scientific Research*, Chicago: The University of Chicago Press.
- HARDT, M. Y NEGRI, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Barcelona: Debate.
- HARSIN, J. (2018). The Nuit Debout Movement: Communication, Politics, and the Counter-Production of “Every Life”, *International Journal of Communication*, Vol. 12 (2018): 1819-1839.
- HELD, D. (1997). *La democracia y el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona: Paidós.
- HILL, B. M. Y SHAW, A. (2013). The Wikipedia Gender Gap: Characterizing Survey Response Bias with Propensity Score Estimation, *PLoS ONE*, Vol. 8, Núm. 6 (2013): 1-5.
- HONG, L. Y PAGE, S. (2012). Some Microfoundations of Collective Wisdom. En H. Landemore y J. Elster (eds.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms* (pp. 56-71), Cambridge: Cambridge University Press.
- INNERARITY, D. (2015). *La política en tiempos de indignación*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- INVERNIZZI-ACCETTI, C. (2017). Does Democratic Theory Need Epistemic Standards? Grounds for a Purely Procedural Defense of Majority Rule, *Democratic Theory*, Vol. 4, Issue 2 (Invierno 2017): 3-26.

- ISMARD, P. (2016). *El acontecimiento Sócrates*, México: Editorial me cayó el veinte/Agálmata Ediciones.
- ISÓCRATES (1982). *Discursos*, Madrid: Gredos.
- JAMES, W. (2016). *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid: Alianza.
- JENKINS, H. (2005). *Textual Poachers. Television Fans & Participatory Culture*, Nueva York: Routledge.
- JENKINS, H. (2008). *Convergence Culture. La cultura de la convergencia de los medios de comunicación*, Barcelona: Paidós.
- JENKINS, H. (2016). Youth Voice, Media, and Political Engagement. En H. Jenkins, S. Shresthova, L. Gamber-Thompson, N. Kligler-Vilenchik y A. M. Zimmerman, *By Any Media Necessary: The New Youth Activism* (pp. 1-60), Nueva York: New York University Press.
- JENKINS, H. Y SHRESTHOVA, S. (2016). “‘It’s Called Giving a Shit’: What Counts as ‘Politics’?”. En H. Jenkins, S. Shresthova, L. Gamber-Thompson, N. Kligler-Vilenchik y A. M. Zimmerman, *By Any Media Necessary: The New Youth Activism* (pp. 253-289), Nueva York: New York University Press.
- JENKINS, H. Y THORNBURN, D. (2003). Introduction: The Digital Revolution, the Informed Citizen, and the Culture of Democracy. En H. Jenkins y D. Thorburn (eds.), *Democracy and New Media* (pp. 1-17), Cambridge: The MIT Press.
- JENKINS, H. Y THORNBURN, D. (eds.) (2003). *Democracy and New Media*, Cambridge: The MIT Press.
- JENKINS, H., FORD, S. Y GREEN, J. (2013). *Spreadable Media. Creating Value and Meaning in a Networked Culture*, Nueva York: New York University Press.

- JENKINS, H., ITO, M. Y BOYD, D. (2016). *Participatory Culture in a Networked Era*, Cambridge: Polity Press.
- JURADO, F. (2014). *Nueva gramática política. De la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*, Barcelona: Icaria.
- KANT, I. (1991). *Crítica del juicio*, Madrid: Austral.
- KANT, I. (1993). *Crítica de la razón pura*, Madrid: Alfaguara.
- KEANE, J. (2018). *Vida y muerte de la democracia*, Ciudad de México: FCE.
- KIDD, J., MEDINA, J. Y POHLHAUS, G., JR (eds.) (2017). *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*, Nueva York: Routledge.
- KIOUPKIOLIS, A. (2018). La usencia de lo político en los comunes y una estrategia post-hegemónica de transformación social: aprendiendo de los movimientos, *Pensamiento al margen. Revista digital*, Núm. 8 (2018): 14-50.
- KURBAN, C, PEÑA-LÓPEZ, I. Y HABERER, M. (2017). What is technopolitics? A conceptual schema for understanding politics in the digital age, *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*, Núm. 24 (Mayo 2017): 3-20.
- LAFUENTE, A. (2009). “El saber, para quien lo necesita”, *Publico.es-Fuera de lugar* (9 Junio 2009). Disponible en: <https://blogs.publico.es/fueradelugar/73/el-saber-para-quien-lo-necesita>.
- LAFUENTE, A. (2018). La verdad entre todos. Accesible en: https://www.academia.edu/38117879/La_verdad_entre_todos.
- LANDEMORE, H. (2012a). Why the Many Are Smarter than the Few and Why It Matters, *Journal of Public Deliberation*: Vol. 8: Issue 1, Article 7. Diponible en <http://www.publicdeliberation.net/jpd/vol8/iss1/art7>.

- LANDEMORE, H. (2012b). Democratic Reason: The Mechanisms of Collective Intelligence in Politics. En H. Landemore y J. Elster (eds.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms* (pp. 251-289), Cambridge: Cambridge University Press.
- LANDEMORE, H. (2013). *Democratic Reason. Politics, Collective Intelligence, and the Rule of the Many*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- LANDEMORE, H. (2017). Beyond the Fact of Disagreement? The Epistemic Turn in Deliberative Democracy, *Social Epistemology*, Vol. 31, Núm. 3 (2017), 277-295.
- LANDEMORE, H. Y ELSTER, J. (eds.) (2012). *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms*, Cambridge: Cambridge University Press.
- LARA, A. L. (2013). Los públicos como *prosumidores*: usos y consumos televisivos como bioproducción y trabajo. Ponencia presentada en el XI Congreso español de sociología: “Crisis y cambio: propuestas desde la sociología”, Universidad Complutense de Madrid, 10 a 12 Julio de 2013. Disponible en: <https://www.fes-sociologia.com/files/congress/11/papers/2033.pdf>.
- LARA, A. L. (2014). Los públicos y sus infrapolíticas: ¿hacia una revolución democrática de los *prosumidores*?. En E. Serrano, A. Calleja-López, A. Monterde y J. Toret (eds.), *15MP2P. Una mirada transdisciplinar del 15M* (pp. 193-208). DOI: <http://dx.doi.org/10.7238/in3.2014.1>.
- LASÉN, A. (2009). “Las nuevas formas de acción colectiva desafían la lógica de la representación”, *Publico.es-Fuera de lugar* (12 Diciembre 2009). Disponible en: <https://blogs.publico.es/fueradelugar/114/multitudes-inteligentes-y-multitudes-relampago>.
- LATOUR, B. (2001). *La esperanza de Pandora*, Barcelona: Gedisa.
- LAVAL, C. Y DARDOT, P. (2017). *La pesadilla que no acaba nunca. El neoliberalismo contra la democracia*, Barcelona: Gedisa.

- LAWRENCE, J. (2013). Las raíces internacionales del 99% y la “política de cualquiera”, *IC Revista Científica de Información y Comunicación*, Núm. 10 (2013): 53-72.
- LEETOY, S. Y SERVIN, A. (2018). Personalización de la política en tiempos de wikis: tribus digitales en Twitter en torno a la candidatura ciudadana de Pedro Kumamoto. En F. Sierra, S. Leetoy y T. Gravante (coords.), *Ciudadanía digital y democracia participativa* (pp. 201-228), Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- LEFORT, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (Comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144), Barcelona: Gedisa.
- LIEVROUW, L. (2011). *Alternative and Activist New Media*, Cambridge: Polity Press.
- LINARES, S. (2017a). Democracy, Epistemic Value, and Political Equality: A New Model of Participatory Democracy, *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XIX, 2 (2017), 247-283.
- LINARES, S. (2017b). Democracia y sorteo de cargos, *Daimon*, Núm. 72 (2017), 45-58.
- LONGINO, H. (1993). Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. En L. M. Alcoff y E. Potter *Feminist Epistemologies* (pp. 101-120), Nueva York: Routledge.
- LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. (2009). Aristóteles: el gobierno de los mejores. En L. Sancho Rocher (Coord). *Filosofía y democracia en la Grecia Antigua* (pp. 199-227), Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- LÓPIZ, P. (2008). Foucault furioso, *Laguna. Revista de filosofía*, 23 (2008), 51-62.
- LORDON, F. (2017). *Los afectos de la política*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

- LORENZINI, D. (2013). Decir verdadero, democracia, desobediencia civil. ¿Es posible repensar la relación entre ética y política?, *Laguna. Revista de filosofía*, 33 (2013), 99-112.
- LORENZINI, D. (2018). Michel Foucault: Prácticas de libertad y políticas del decir veraz. Entrevista a Daniele Lorenzini, *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, Núm. 5 (Diciembre 2018): 141-154.
- LOTERO-VÉLEZ, L. Y HURTADO-HEREDIA, R. G. (2014). Vulnerabilidad de redes complejas y aplicaciones al transporte urbano: una revisión de la literatura, *Revista EIA*, Vol. 11, Núm. 21 (Enero-Junio 2014): 67-78.
- MAIR, P. (2016). *Gobernando el vacío. La banalización de la democracia occidental*, Madrid: Alianza.
- MANIN, B. (2005). Democratic Deliberation: Why We Should Promote Debate Rather Than Discussion, Paper delivered at the Program in Ethics and Public Affairs Seminar, Princeton University, October 13, 2005. Disponible en <https://www.princeton.edu/csdp/events/Manin101305/Manin101305.pdf>.
- MANIN, B. (2015). *Los principios del gobierno representativo*, Madrid: Alianza.
- MANSBRIDGE J. ET AL. (2012). A systemic approach to deliberative democracy. En J. Parkinson y J. Mansbridge (eds.), *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale* (pp. 1-26), Cambridge: Cambridge University Press.
- MARTÍ, J. L. (2006). *La república deliberativa*, Madrid: Marcial Pons.
- MARTÍN-BARBERO, J. (2002). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*, México: FCE.
- MAS, S. (2003). *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*, Madrid: Istmo.

- MATTONI, A. (2019). I post, you rally, she tweets...and we all occupy: the challenges of hybrid spatiality in the Occupy Wall Street mobilizations. En M. Mortensen, C. Neumayer y T. Poell (eds.), *Social Media Materialities and Protest. Critical Reflections* (pp. 17-27), Abingdon: Routledge.
- MATTONI, A. Y TRERÉ, E. (2014). Media Practices, Mediation Processes, and Mediatization in the Study of Social Movements, *Communication Theory*, Vol. 24, Issue 3 (Agosto 2014): 252-271.
- MEDINA, J. (2011). Memoria, objetividad y justicia. Hacia una epistemología de la resistencia, *La Balsa de la Medusa*, Segunda época, Núm. 4 (2011): 47-74.
- MEDINA, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*, Oxford: Oxford University Press.
- MEIKLE, G. (2016). *Social Media: Communication, Sharing and Visibility*, Abingdon: Routledge.
- MEIKSINS WOOD, E. (2015). *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, Londres/Nueva York: Verso.
- MILAN, S. (2013a). *Social Movements and Their Technologies: Writing Social Change*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- MILAN, S. (2013b). Wikileaks, Anonymous, and the Exercise of Individuality: Protesting in the Cloud. En B. Brevini, A. Hintz y P. McCurdy (eds.), *Beyond Wikileaks. Implications for the Future of Communications, Journalism and Society* (pp. 191-208), Nueva York: Palgrave Macmillan.
- MILAN, S. (2015). From social movements to cloud protesting: the evolution of collective identity, *Information, Communication & Society*, Vol. 18, Núm. 8 (2015): 887-900.

- MILLÁN, M. (coord.) (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*, México: Red de Feminismos Descoloniales.
- MILLER, C. (2018). *The Death of the Gods. The New Global Power Grab*, William Heinemann: Londres.
- MIN, J. (2015). Epistocracy and democratic epistemology, *Politics in Central Europe*, Vol. 11 (Junio 2015), Núm. 1: 91-112.
- MISAK, C. (2000). *Truth, Politics, Morality. Pragmatism and deliberation*, Londres: Routledge.
- MISAK, C. (2004). Making Disagreement Matter: Pragmatism and Deliberative Democracy, *Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 18, Núm. 1 (2004): 9-22.
- MISAK, C. (2009). Truth and Democracy: Pragmatism and the Deliberative Virtues. En R. Geenens y R. Tinnevelt (eds.), *Does Truth Matter? Democracy and Public Space* (pp. 29-39), Dordrecht: Springer.
- MONTERDE, A., RODRÍGUEZ, A. Y PEÑA-LÓPEZ, I. (2013). *La reinención de la democracia en la sociedad red: Neutralidad de la red, ética hacker, crisis institucional y nueva institucionalidad*, Working Paper Series WP13-004, Barcelona: Internet Interdisciplinary Institute, Universitat Oberta de Catalunya.
- MONTERDE, A., CALLEJA-LÓPEZ, A., AGUILERA, M., BARANDIARAN, X. Y POSTILL, J. (2015). Multitudinous identities: a qualitative and network analysis of the 15M collective identity, *Information, Communication & Society*, Vol. 18, Núm. 8 (2015): 930-950.
- MOORE, M. (2018). *Democracy Hacked. Political Turmoil and Information Warfare in the Digital Age*, Londres: Oneworld Publications.
- MORENO GÁLVEZ, F. J. (2016). Ciudadanía y apropiación tecnológica. Herramientas para el análisis de las prácticas comunicativas de los sujetos en torno a las nuevas

tecnologías. En J. Candón Mena (ed.), *Move.net. Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC* (pp. 251-264), celebrado en Sevilla del 5 al 7 de febrero de 2015, Sevilla: COMPOLÍTICAS.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2011). *Foucault y la política*, Madrid: Tierradenadie.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2013). Isegoría y parresia: Foucault lector de *Ión*. *Isegoría. Revista de filosofía moral y política*, Núm. 49, julio-diciembre, 2013, 509-532.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2014). Pericles en París. *Pensamiento*, Vol. 70, Núm. 262 (2014), 99-119.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2016a). Democracia y sorteo. La experiencia ateniense, *La maleta de Portbou*, Nº 20 (Noviembre-Diciembre 2016): 27-33.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2016b). ¿Cuándo cabe esperar que exista deliberación?. En R. Aramayo, J. F. Álvarez, F. Maseda y C. Roldán (eds.). *Diálogos con Javier Muguerza. Paisajes para una exposición virtual* (pp. 473-481), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2017). Prólogo: el “Viejo Oligarca” y la socialización de los recursos políticos. En Anónimo o “Viejo Oligarca”, *El sistema político de los atenienses* (pp. i-vi), Sevilla: Editorial Doble J-Efialtes.

MORENO-CABALLUD, L. (2013). Desbordamientos culturales en torno al 15-M, *Teknokultura*, Vol. 10, Núm. 1 (2013): 101-130.

MORENO-CABALLUD, L. (2017). *Culturas de cualquiera. Estudios sobre democratización cultural en la crisis del neoliberalismo español*, Madrid: Acuarela Libros.

MOYA, E. (2002). Filosofía, literatura y verdad (aproximación crítica al textualismo de Rorty), *Daimon*, Vol. 27, Núm. 2 (2002): 305-336.

MOYA, E. (2008). Mundo complejo, multitudes inteligentes, *Daimon*, Suplemento 2, La filosofía y los retos de la complejidad (2008), 187-197.

- MOYA, E. (2011). La ética hacker y el espíritu del informacionalismo. Wikileaks como caso paradigmático, *Daimon*, Suplemento 4 (2011): 323-332.
- MOYA, E. (2013). La emergencia del Quinto Poder (pronet@riado, parresía y democracia virtual). En A. Sierra González y F. J. Martínez (eds.), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa* (pp. 157-178), Barcelona: Laertes.
- MOYA, E. (2015). Democracia y virtudes epistémicas, *Eikasia. Revista de filosofía*, Núm. 65 (Julio 2015): 203-225.
- NAGLE, A. (2018). *Muerte a los normies. Las guerras culturales en internet que han dado lugar al ascenso de Trump y la alt-right*, Tarragona: Orciny Press.
- NAVARRO, M. (2015). El rol de las heurísticas sociales en la deliberación, *Bajo Palabra*, II Época, Núm. 10 (2015): 123-134.
- NEDELSKY, J. (2001). Judgment, Diversity and Relational Autonomy. En R. Beiner y J. Nedelsky (Eds.), *Judgment, Imagination and Politics. Themes from Kant and Arendt* (pp. 103-120), Boston: Rowman & Littlefield.
- NOSETTO, L. (2014). Michel Foucault y la antipolítica. Figuras de la politización y política de la verdad, *El Banquete de los Dioses*, Vol. 2, Núm. 3 (Noviembre 2014-Mayo 2015), 140-172.
- OBER J. (2008a). *Democracy and Knowledge. Innovation and Learning in Classical Athens*, Princeton: Princeton University Press.
- OBER J. (2008b). The Original Meaning of “Democracy”: Capacity to Do Things, not Majority Rule, *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Vol. 15, Núm. 1 (Marzo 2008): 3-9.
- OBER J. (2012). Epistemic Democracy in Classical Athens: Sophistication, Diversity, and Innovation. En H. Landemore y J. Elster (eds.), *Collective Wisdom. Principles and Mechanisms* (pp. 118-147), Cambridge: Cambridge University Press.

- OBER J. (2013). Democracy's Wisdom: An Aristotelian Middle Way for Collective Judgment, *American Political Science Review*, Vol. 107, Núm. 1 (Febrero 2013): 104-122.
- OBER, J. (1996). *The Athenian Revolution. Essays on Ancient Greek Democracy and Political Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- OBER, J. (2002). Conflictos, controversias y pensamiento político. En R. Osborne (Ed.), *La Grecia Clásica, 500-323 a. C.* (pp. 128-156), Barcelona: Crítica.
- OKSALA, J. (2014). What is Political Philosophy?. *Materiali foucaultiani*, Vol. III, núm. 5-6 (gennaio-dicembre 2014), 91-112.
- ORSI, R. (2007). *El saber del error. Filosofía y tragedia en Sófocles*, Madrid-México: Plaza y Valdés-CSIC.
- OVEJERO, F. (2012). Democracia ideal y política real. Las razones de los indignados, *Claves de razón práctica*, Núm. 220, marzo 2012, 26-40.
- PADILLA, M. (2010). La Web 2.0 y el anonimato en primera persona, *Barcelona Metròpolis*, Núm, 79 (2010): 75-79.
- PADILLA, M. (2012). Anonimato en primera persona, *Diagonal* (26 marzo 2012). Disponible en: <https://diagonalperiodico.net/panorama/anonimato-primera-persona.html>.
- PAGE, S. (2007). *The Difference. How the Power of Diversity Creates Better Groups, Firms, Schools, and Societies*, Princeton: Princeton University Press.
- PARISER, E. (2017). *El filtro burbuja. Cómo la red decide lo que leemos y lo que pensamos*, Barcelona: Taurus.
- PARKINSON, J. Y MANSBRIDGE, J. (eds.) (2012). *Deliberative Systems. Deliberative Democracy at the Large Scale*, Cambridge: Cambridge University Press.

- PÉREZ ZAFRILLA, P. J. (2017). *La democracia en cuestión. Los ciudadanos demandan una política diferente*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- PERUGORRÍA, I. Y TEJERINA, B. (2013). Politics of the encounter: Cognition, emotions, and networks in the Spanish 15M, *Current Sociology*, Vol. 61, Núm. 4 (Julio 2013): 424-442.
- PITKIN, H. (2004). Representation and Democracy: Uneasy Alliance, *Scandinavian Political Studies*, Vol. 27, Núm. 3 (2004): 335-342.
- PLÁCIDO, D. (2009). Sofística, retórica y democracia. En L. Sancho Rocher (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (pp. 127-159), Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- PLATÓN (1987a). *Diálogos I*, Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1987b). *Diálogos II*, Madrid: Gredos.
- PLATÓN (1988). *Diálogos IV*, Madrid: Gredos.
- POHLHAUS, G. JR. (2012). Relational Knowing and Epistemic Injustice: Toward a Theory of *Willful Hermeneutical Ignorance*, *Hypatia*, Vol. 27, Núm 4 (2012), 715- 735.
- PUTNAM, H. (1994). *Cómo renovar la filosofía*, Madrid: Cátedra.
- RANCIÈRE, J. (2003). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona: Laertes.
- RANCIÈRE, J. (2006). *Política, policía, democracia*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- RANCIÈRE, J. (2010). *El espectador emancipado*, Castellón: Ellago Ediciones.
- RANCIÈRE, J. (2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética*, Barcelona: Herder.
- RANCIÈRE, J. (2012a). *El odio a la democracia*, Buenos Aires: Amorrortu.

- RANCIÈRE, J. (2012b). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- RANCIÈRE, J. (2014). *El reparto de lo sensible: estética y política*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- RATTO, M Y BOLER, M. (2014b), Introduction. En M. Ratto y M. Boler (eds.), *DIY Citizenship. Critical Making and Social Media* (pp. 1-22), Cambridge: The MIT Press.
- RATTO, M Y BOLER, M. (eds.) (2014a), *DIY Citizenship. Critical Making and Social Media*, Cambridge: The MIT Press.
- RAZQUIN, A. (2015). La dimensión on-line en la vida social del movimiento 15M, *Redes.com. Revista de estudios para el desarrollo social de la comunicación*, Núm. 11 (2015): 275-310.
- REGUERA, M. (2017). *El triunfo de Trump. Claves sobre la nueva extrema derecha norteamericana*, Madrid: Postmetropolis Editorial.
- REGUILLO, R. (2017). *Paisajes insurrectos. Jóvenes, redes y revueltas en el otoño civilizatorio*, Barcelona: Ned Ediciones.
- REMER, G. (2000). Two Models of Deliberation: Oratory and Conversation in Ratifying the Constitution, *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 8, Núm. 1 (2000), 68-90.
- RENDUELES, C. (2013). *Sociofobia. El cambio político en la era digital*, Madrid: Capitán Swing.
- RENDUELES, C. (2016a). La ciudadanía digital. ¿Ágora aumentada o individualismo postmaterialista?, *RELATEC. Revista Latinoamericana de Tecnología Educativa*, Vol. 15, Núm. 2 (2016): 15-24.
- RENDUELES, C. (2016b). *En bruto. Una reivindicación del materialismo histórico*, Madrid: Los libros de la catarata.

- RENDUELES, C. Y SÁDABA, I. (2014). La hipótesis cibernética: una aproximación crítica, *Documentación Social*, Núm. 173 (2014): 95-116.
- RENDUELES, C. Y SUBIRATS, J. (2016). *Los (bienes) comunes. ¿Oportunidad o espejismo?*, Barcelona: Icaria.
- RIVERA DE ROSALES, J. (2005). Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante. *Ideas y valores*, Núm. 128, Agosto 2005, 1-29.
- RIVERA GARCÍA, A. (2008). Democracia, retórica y federalismo a la luz de la política del desacuerdo. *Crítica. Revista de filosofía*, Vol. 13 Núm. 37 (2008), 11-25.
- RIVERA GARCÍA, A. (2009). La filosofía política del último Abensour o “las trampas de la inmanencia”. *Ágora. Papeles de Filosofía*, Vol. 28 Núm. 2 (2009), 95-117.
- ROBLES, J. M. Y MOLINA, O. (2007). La Brecha digital: ¿una consecuencia de las desigualdades sociales? Un análisis de caso para Andalucía, *Empiria*, Núm. 13 (Enero-Junio 2007): 81-99.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (1975). *La democracia ateniense*, Madrid: Alianza.
- RODRÍGUEZ, E. (2013). *Hipótesis Democracia. Quince tesis para la revolución anunciada*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- ROIZ, J. (2002). Hannah Arendt como teórica de la política. *Daimon*, Núm. 26 (2002), 141-157.
- ROIZ, J. (2012). Más allá de la retórica: la sociedad vigilante. *Revista SAAP*, Vol. 6, Núm. 2, Noviembre 2012, 357-381.
- ROMANOS, E. (2018). Del 68 al 15M: continuidades y rupturas entre ciclos de protesta, *Arbor*, Vol. 194, Núm. 787 (enero-marzo 2018): a430.

- ROMANOS, E. Y SÁDABA, I. (2016). Redes contra mercados: medios y modos de coordinación de los nuevos movimientos sociales. En E. Gil Calvo (coord.), *Sociólogos contra el economicismo* (pp. 197-213), Madrid: Los libros de la catarata.
- ROSANVALLON, P. (2007). *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires: Manantial.
- ROSANVALLON, P. (2010). *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad y proximidad*, Barcelona: Paidós.
- ROVIRA, G. (2016). De las redes activistas a las multitudes conectadas. Movilización social, protesta global y tecnologías de la comunicación. En J. Candón Mena (ed.), *Move.net. Actas del I Congreso Internacional Move.net sobre Movimientos Sociales y TIC* (pp. 307-317), celebrado en Sevilla del 5 al 7 de febrero de 2015, Sevilla: COMPOLÍTICAS.
- ROVIRA, G. (2017). *Activismo en red y multitudes conectadas. Comunicación y acción en la era de internet*, Barcelona: Icaria.
- ROVIRA, G. (2018). El devenir feminista de la acción colectiva: las redes digitales y la política de prefiguración de las multitudes conectadas, *Teknokultura*, Vol. 15, Núm. 2 (2018): 223-240.
- RUEDA, R. (2011). De los nuevos entramados tecnosociales: emergencias políticas y educativas, *Folios*, Núm. 33 (Enero-Junio 2011): 7-22.
- RUEDA, R. (2014). (Trans)formación sociotécnica, subjetividad y política, *Pedagogía y Saberes*, Núm. 40 (2014): 11-22.
- SABARIEGO, J. (2018). Recientes Movimientos Sociales Globales y tecnopolítica desde las Epistemologías del Sur, *Pensamiento al margen. Revista digital*, Núm. 8 (2018): 74-89.

- SÁDABA, I. (2016). Capitalismo cognitivo y Sociedad de la Información: de la Innovación al Big Data, *Con-Ciencia Social*, Núm. 20 (2016): 21-30.
- SAHUÍ, A. (2002). Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo. *Signos Filosóficos*, Nº 8, Julio-Diciembre, 2002, 241-263.
- SÁNCHEZ MUÑOZ, C. (2003). *Hannah Arendt. El espacio de la política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- SANCHO ROCHER, L. (2001). Democracia, saber y multitud: Platón y el demos, *Polis. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica*, 13 (2001), 99-128.
- SANCHO ROCHER, L. (2009). Entre “tradición” y “revolución”: la “fundación” de la *demokratía*. En L. Sancho Rocher (Coord.), *Filosofía y democracia en la Grecia antigua* (pp. 15-39), Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- SANCHO ROCHER, L. (2015). Temor, silencio y deliberación: la inhibición de la opinión en Tucídides. *Gerión*, Vol. 33 (2015), 47-66.
- SANCHO ROCHER, L. (2002). Democracia: multitud y mayoría en Aristóteles, *Athenaeum* 90/2 (Noviembre 2002): 411-429.
- SANCHO ROCHER, L. (2014). Ciudadanía y *plêthos* en Aristóteles. En A. Duplá, M. V. Escribano, L. Sancho Rocher y M. A. Villacampa (eds.), *Miscelánea de estudios en homenaje a Guillermo Fatás Cabeza* (pp. 613-619), Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- SANDERS, L. M. (1997). Against Deliberation, *Political Theory*, Vol. 25, Núm. 3 (1997), 347-376.
- SANTAMARÍA, A. (2018). *En los límites de lo posible. Política, cultura y capitalismo afectivo*, Madrid: Akal.
- SASSEN, S. (2013). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Buenos Aires: Katz.

- SAWARD, M. (2006). The Representative Claim, *Contemporary Political Theory*, Núm. 5 (2006): 297-318.
- SHIRKY, C. (2008). *Here comes everybody. The power of organizing whithout organizations*, Nueva York: Penguin.
- SIERRA CABALLERO, F. (2013b). Ciudadanía, comunicación y ciberdemocracia. Un enfoque sociocrítico del Capitalismo Cognitivo. En F. Sierra Caballero (coord.), *Ciudadanía, Tecnología y Cultura. Nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital* (pp. 17-56), Barcelona: Gedisa.
- SIERRA CABALLERO, F. (2018a). Ciberdemocracia y ciudadanía digital. Consideraciones sobre la acción colectiva en red. En F. Sierra, S. Leetoy y T. Gravante (coords.), *Ciudadanía digital y democracia participativa* (pp. 25-46), Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.
- SIERRA CABALLERO, F. (2018b). Ciberactivismo y movimientos sociales. El espacio público oposicional en la tecnopolítica contemporánea, *RLCS, Revista Latinoamericana de Comunicación Social*, Núm. 73 (2018): 980-990.
- SIERRA CABALLERO, F. (coord.) (2013a), *Ciudadanía, Tecnología y Cultura. Nodos conceptuales para pensar la nueva mediación digital*, Barcelona: Gedisa.
- SIERRA CABALLERO, F. Y GRAVANTE, T. (eds.) (2018), *Networks, Movements and Technopolitics in Latin America. Critical Analysis and Current Challenges*, Cham: Palgrave Macmillan.
- SIERRA GONZÁLEZ, A. Y MARTÍNEZ, F. J. (eds.) (2013), *La filosofía ante el ocaso de la democracia representativa*, Barcelona: Laertes.
- SIERRA, F., LEETOY, S. Y GRAVANTE, T. (coords.) (2018). *Ciudadanía digital y democracia participativa*, Salamanca: Comunicación Social Ediciones y Publicaciones.

- SINCLAIR, R. K. (1999). *Democracia y participación en Atenas*, Madrid: Alianza.
- SINTOMER (2017). Sorteo y política: ¿de la democracia radical a la democracia deliberativa?, *Daimon*, Núm. 72 (2017): 25-43.
- SITRIN, M. Y AZZELLINI, D. (2014). *They Can't Represent Us! Reinventing Democracy from Greece to Occupy*, Londres: Verso.
- SOLANA DUESO, J. (2017). Aristóteles y la democracia, *Análisis. Revista de investigación filosófica*, Vol. 4, Núm. 1 (2017): 119-147.
- SOTO IVARS, J. (2017). *Arden las redes. La poscensura y el nuevo mundo virtual*, Barcelona: Debate.
- STRAEHLE, E. (2013). Comunidad y Contrademocracia, *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, Núm. 14 (2013): 24-37.
- STRAEHLE, E. (2018). Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 51 (2018): 81-98.
- STUHR, J. (2010). Looking toward Last Things: James's Pragmatism beyond Its First Century. En J. Stuhr (ed.), *100 Years of Pragmatism. William James's Revolutionary Philosophy*, Bloomington: Indiana University Press.
- SUBIRATS, J. (2011). *Otra sociedad ¿otra política?. De "no nos representan" a la democracia de lo común*, Barcelona: Icaria.
- SUBIRATS, J. (2015a). Todo se mueve. Acción colectiva, acción conectiva. Movimientos, partidos e instituciones, *Revista Española de Sociología*, Núm. 24 (2015): 123-131.
- SUBIRATS, J. (2015b). ¿Desbordar el "dentro"–"fuera"?, *Revista Teknokultura*, Vol. 12, Núm. 1 (2015): 161-168.

- SULLIVAN, S. (2001). *Living Across and Through Skins. Transactional Bodies, Pragmatism, and Feminism*, Bloomington: Indiana University Press.
- SULLIVAN, S. (2017). On the Harms of Epistemic Injustice. Pragmatism and transactional Epistemology. En J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus, Jr (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 205-212), Nueva York: Routledge.
- SULLIVAN, S. Y TUANA, N. (eds.) (2007). *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany: State University of New York Press.
- SUNSTEIN, C. (2017). *#Republic: divided democracy in the age of social media*, Princeton: Princeton University Press.
- SUROWIECKI, J. (2005). *Cien mejor que uno. La sabiduría de la multitud o por qué la mayoría es siempre más inteligente que la minoría*, Barcelona: Ediciones Urano.
- TALISSE, R. (2005). *Democracy After Liberalism. Pragmatism and Deliberative Politics*, Nueva York: Routledge.
- TAMINIAUX, J. (2001). ¿'Performatividad' y 'grecomanía'? En R. J. Bernstein, M. Canovan, G. Kateb, J. Taminioux, D. R. Villa y A. Wellmer, *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp. 71-84), Madrid: Sequitur.
- TASCÓN, M. Y QUINTANA, Y. (2012). *Ciberactivismo. Las nuevas revoluciones de las multitudes conectadas*, Madrid: Los libros de la catarata.
- TETLOCK, P. (2016). *El juicio político de los expertos*, Madrid: Capitán Swing.
- TETLOCK, P. (2017). *Superpronosticadores. El arte y la ciencia de la predicción*, Madrid: Katz.
- THIEBAUT, C. (1988). *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor.

- THIEBAUT, C. (2010). Tolerancia y hospitalidad. Una reflexión moral ante la inmigración (*A Rafael del Águila, in memoriam*), *Arbor*, Vol. 186, Núm. 744 (Julio-Agosto 2010): 543-554.
- TORET, J. (2012). Una mirada tecnopolítica sobre los primeros días del #15M. En Alcazan et al. *Tecnopolítica, internet y r-evoluciones. Sobre la centralidad de redes digitales en el #15M* (pp. 50-69), Barcelona: Icaria.
- TORET, J. (coord.) (2013). *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas. El sistema red 15M, un nuevo paradigma de la política distribuida*, Informe de investigación 1.0, Barcelona: Internet Interdisciplinary Institute, Universitat Oberta de Catalunya.
- TORET, J. (coord.) (2015). *Tecnopolítica y 15M: La potencia de las multitudes conectadas. Un estudio sobre la gestación y explosión del 15M*, Barcelona: Editorial UOC.
- TORMEY, S. (2015a). *The End of Representative Politics*, Cambridge: Polity Press.
- TORMEY, S. (2015b). Democracy will never be the same again: 21st Century Protest and the Transformation of Politics, *Recerca. Revista de pensament i anàlisi*, Núm. 17 (2015): 107-128.
- TRERÉ, E. (2015). Reclaiming, proclaiming, and maintaining collective identity in the #YoSoy132 Movement in Mexico: an examination of digital frontstage and backstage activism through social media and instant messaging platforms, *Information, Communication & Society*, Vol. 18, Núm. 8 (2015): 901-915.
- TRERÉ, E. (2016a). Del levantamiento zapatista al escándalo NSA: Lecciones aprendidas, debates actuales y futuros desafíos de la resistencia digital. En J. Candón Mena y L. Benítez Eyzaguirre (eds.), *Activismo digital y nuevos modos de ciudadanía: Una mirada global* (pp. 40-59), Bellaterra: InCom-UAB Publicacions.
- TRERÉ, E. (2016b). Distorsiones tecnopolíticas: represión y resistencia algorítmica del activismo ciudadano en la era del 'big data', *Trípodos*, Núm. 39 (2016): 35-51.

- TRERÉ, E. Y BARRANQUERO, A. (2013). De mitos y sublimes digitales: movimientos sociales y tecnologías de la comunicación desde una perspectiva histórica, *Redes.com. Revista de estudios para el desarrollo social de la comunicación*, Núm. 8 (2013): 27-47.
- TRERÉ, E. Y BARRANQUERO, A. (2018). Tracing the Roots of Technopolitics: Towards a North-South Dialogue. En F. Sierra Caballero y T. Gravante. (eds.), *Networks, Movements and Technopolitics in Latin America. Critical Analysis and Current Challenges* (pp. 43-63), Cham: Palgrave Macmillan.
- TROTTIER, D. Y FUCHS, C. (2015). *Social Media, Politics and the State. Protest, Revolutions, Riots, Crime and Policing in the Age of Facebook, Twitter and YouTube*, Nueva York: Routledge.
- TUANA, N. (2017). Feminist Epistemology. The Subject of Knowledge. En J. Kidd, J. Medina y G. Pohlhaus, Jr (eds.), *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice* (pp. 125-138), Nueva York: Routledge.
- TUCÍDIDES (1982). *Historia de la guerra del Peloponeso I*, Madrid: Gredos.
- URBINATI, N. (2014). *Democracy disfigured: opinion, truth, and the people*, Cambridge: Harvard University Press.
- URBINATI, N. (2015). A Revolt against Intermediary Bodies, *Constellations*, Vol. 22, Núm. 4 (2015): 477-486.
- URBINATI, N. (2017). *La democracia representativa. Principios y genealogía*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- URBINATI, N. Y WARREN, M. (2008). The Concept of Representation in Contemporary Democratic Theory, *Annual Review of Political Science*, Vol. 11 (2008): 387-412.

- URFALINO, P. (2013). *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- VAIDHYANATHAN, S. (2018). *Antisocial Media. How Facebook Disconnects Us and Undermines Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- VALLÈS, J. M. (2002). *Ciencia política: una introducción*, Barcelona: Ariel.
- VAN REYBROUCK, D. (2017). *Contra las elecciones. Cómo salvar la democracia*, Madrid: Taurus.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (1995). *Foucault. La historia como crítica de la razón*, Barcelona: Montesinos.
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2005). *Tras la autoestima. Variaciones sobre el yo expresivo en la modernidad tardía*, Donostia-San Sebastián: Gakoa.
- VEGAS, S. Y SEOANE, J. (eds.) (2012). *Al hilo del pragmatismo*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- VELASCO, G. (2017). Post-política, agonismo y gobierno de las pasiones, *Pensamiento al margen. Revista digital*, Núm. 7 (2017): 178-195.
- VERNANT, J.-P. (2015). *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona: Paidós.
- VEYNE, P. (2014). *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona: Paidós.
- VILLA, D. (2001). Arendt y Sócrates. En R. J. Bernstein, M. Canovan, G. Kateb, J. Taminaux, D. R. Villa y A. Wellmer, *Hannah Arendt. El legado de una mirada* (pp. 101-118), Madrid: Sequitur.
- VIRNO, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, Madrid: Traficantes de Sueños.

- WALDRON, J. (1995). The Wisdom of the Multitude: Some Reflections on Book 3, Chapter 11 of Aristotle's *Politics*, *Political Theory*, Vol. 23, Núm. 4 (Noviembre 1995): 563-584.
- WILSON, J. L. (2011). Deliberation, Democracy, and the Rule of Reason in Aristotle's "Politics", *American Political Science Review*, Vol. 105, Núm. 2 (Mayo 2011): 259-274.
- WINNER, L. (1987). *La ballena y el reactor. Una búsqueda de los límites en la era de la alta tecnología*, Barcelona: Gedisa.
- YOUNG-BRUEHL, E. (2006). *Hannah Arendt. Una biografía*, Barcelona: Paidós.
- YOUNG, I. M. (1996). Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy. En S. Benhabib (ed.), *Democracy and Difference. Contesting the Boundaries of the Political* (pp. 120-135), Princeton: Princeton University Press.
- YOUNG, I. M. (2000). *Inclusion and Democracy*, Oxford: Oxford University Press.
- ZAFRA, R. (2010). *Un cuarto propio conectado. (Ciber)espacio y (auto)gestión del yo*, Madrid: Fórcola.
- ZERILLI, L. (2005). "We Feel Our Freedom": Imagination and Judgment in the Thought of Hannah Arendt, *Political Theory*, Vol. 33, Núm. 2 (2005): 158-188.
- ZERILLI, L. (2008). *El feminismo y el abismo de la libertad*, Buenos Aires: FCE.
- ZERILLI, L. (2012). Truth and politics. En J. Elkins y A. Norris (eds.), *Truth and Democracy* (pp. 54-75), Filadelfia: PENN University of Pennsylvania Press.