

Comunidad y Contrademocracia

Edgar Strachle¹

Resumen: La crisis es valorada fundamentalmente como una crisis económica, aunque en realidad afecta también a lo político y lo social. Por eso, la primera tarea debe consistir en replantear los axiomas de la economía que han desembocado en la creencia en el *Homo economicus* y la apología de la competitividad. Frente a ello, convendría desarrollar una política de la cooperación, que aquí recibe el nombre de contrademocracia. Esta cooperación no debería tener miedo del conflicto ni del rol, muchas veces problemático, que debe desempeñar el otro, y ella encuentra su mejor ejemplificación en la concepción de la comunidad desarrollada por Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito, lo que aquí llamamos una comunidad de la diferencia.

Palabras clave: contrademocracia, comunidad, economía, crisis, cooperación.

Abstract: The crisis has been usually considered as an economical crisis, although it is political and social as well. Therefore, one should take into question the axioms of economics which led, for instance, to the idea of a *Homo Economicus* and the apology of concurrence. Against this, one should develop the possibility of a politics of cooperation, that here receives the name of counter-democracy. This cooperation should not be afraid of the conflict and it should invite the other to participate and to play a role in a community, similar to the community that Jean-Luc Nancy and Roberto Esposito have developed, what we call the community of difference.

Keywords: counter-democracy, community, economics, crisis, cooperation.

UNA CRISIS NO ÚNICAMENTE ECONÓMICA

Como se sabe, antes de la omnipresente crisis se publicaron numerosos escritos que denunciaban con ahínco la existencia de otras crisis preocupantes que, sin lugar a dudas, han influido y han posibilitado la gravosa situación actual. La palabra crisis nunca desapareció verdaderamente del panorama editorial, tampoco del editorial, a veces por culpa de un exceso de alarmismo ínsito a nuestros tiempos, también por las ganas de recurrir al término y alcanzar mayor notoriedad, aunque en otras ocasiones de una manera completamente justificada. Se criticaron determinados procesos o excesos, muchos de ellos de larga duración, que finalmente derivaron en la coyuntura presente. Se denunció, entre otras cosas, la erosión de los lazos sociales (Sennett, 2002; Putnam, 2002), la creciente desconfianza de las personas (Eibl-Eibesfeldt, 1996), la transformación de la mentalidad de la sociedad (Bell, 1996), el exceso de producción (Latouche, 2008) o la progre-

¹ Universidad de Barcelona.

siva e ineluctable pérdida de trabajo (Rifkin, 1997). Por todo eso, uno no debería caer en el espejismo de pensar que una solución económica o una solución política, una solución actual semejante al cirujano de hierro deseado a principios del siglo pasado por el regeneracionista Joaquín Costa, bastan para arreglar un desaguisado que tiene un calado mucho mayor. Cuando se habla de la crisis, cuando no se la adjetiva, se la entiende generalmente desde el punto de vista económico. Uno de los principales síntomas de la crisis actual, empero, consiste en creer que la economía es tanto su origen como su remedio. Es necesario, por tanto, procurar rebasar este prisma reductivista y examinar el estado actual de cosas desde un punto de vista que no olvide la cuestión económica pero que la integre en una perspectiva más amplia.

Joseph Stiglitz, en su libro *Caída libre*, ha señalado acertadamente que «la única sorpresa respecto a la crisis de 2008 fue que resultara una sorpresa para tanta gente» (2010:31). Efectivamente se vivió felizmente en una burbuja que muchos denunciaron en su momento, entre ellos algunos célebres premios Nobel como Paul Krugman (2009) o el mismo Joseph Stiglitz, también el conocido economista Robert Shiller (2003), aunque eso no consiguió evitar que la mayoría de los catalogados como expertos, principalmente los que ocupaban posiciones relevantes en las diferentes instituciones gubernamentales y no gubernamentales, siguieran creyendo impávidamente en el imparable crecimiento de la economía. Los felices años 90, expresión de Joseph Stiglitz (2003), estuvieron sazonados por periódicas crisis económicas (como la asiática, la rusa o la mexicana) que estremecieron momentáneamente los mercados, y luego fueron relevadas por la burbuja tecnológica, aunque todo eso no impidió el éxito y la propagación de un evangelio económico de la prosperidad que muchos bautizan, para nosotros de manera problemática, con el nombre de neoliberalismo. Alan Greenspan, el presidente de la Reserva Federal, se retiró de su cargo en 2006 aclamado y elogiado por la mayoría de los presuntos *connoisseurs* del mundo de las finanzas, justo antes de que la burbuja inmobiliaria pinchara. Un par de años más tarde fue acremente vituperado por la mayoría de ellos, por culpa de haber emprendido un conjunto de estrategias que hasta ese momento se habían considerado absolutamente incuestionables según el juicio de la gran mayoría de economistas y políticos, incluyendo a los que lo imprecaban a toro pasado.

La crisis constituyó un duro golpe para las numerosas personas que todavía creían en la economía como una ciencia. Este golpe, seguramente más provisional que definitivo, también debería ser una sorpresa debido a la amplia cantidad de dislates acumulados a lo largo de la historia por dicha disciplina, algunos de ellos estupendamente narrados por Charles Mackay a mediados del siglo XIX (2008), y repetidos pertinazmente desde entonces hasta la actualidad. El más famoso de ellos, que contiene un resonante paralelismo con la situación actual, es el del entonces reputadísimo Irving Fisher —el mejor economista de su tiempo según Joseph Alois Schumpeter— quien tres días antes del crash de 1929 llegó a señalar que los mercados habían alcanzado el máximo nivel de estabilidad. Análogamente, el conocido Robert Lucas (2003), premio Nobel de economía y merecidamente reconocido por su teoría de las expectativas racionales, señalaba sorprendente-

mente cinco años antes del estallido de la burbuja que la macroeconomía había logrado triunfar y que el problema central de impedir o desviar (él utiliza la palabra *prevention*) una depresión había sido solucionado. Naomi Klein (2007), por su parte, ha mostrado cómo los ajustes económicos emprendidos bajo la *expertise* del FMI han tendido a redundar en depresiones aún mayores. A muchos se les hace evidente que la economía no solamente no es una ciencia exacta, sino que consiste en un cuerpo de pensamiento repleto de ideología que algunos prefieren bautizar bajo el nombre de *plutonomía*, a saber, una economía al servicio de los ricos.

Las dudas que suscita la economía como una ciencia exacta también se han plasmado en otros casos entre los cuales queremos destacar la controvertida concesión en 1997 del mal llamado Premio Nobel de Economía a Robert Merton y Myron Scholes, quienes habían desarrollado un modelo matemático supuestamente muy útil para calcular el precio de equilibrio de un contrato de opción financiera. El caso es que ambos economistas fundaron el hedge fund *Long-Term Capital Management*, motejado en su momento como el Rolls Royce de los fondos de cobertura, donde aplicaron dicha fórmula. Thomas Merton soslayó que se trataba de «la primera empresa de inversiones gestionada científicamente sobre la base de los principios matemáticos de la teoría de opciones» (Izquierdo Martín, 2002: 340). Un año después de recibir el citado galardón, en agosto de 1998, el fondo quebró y tuvo que ser dramáticamente rescatado por la Reserva Federal, si bien dos años más tarde tuvo que cerrar de todos modos. Probablemente la academia sueca lamenta todavía haberse precipitado.

Algo semejante se podría decir no solamente de la economía sino también de la política. Los países alimentados artificialmente por la burbuja tendieron a promover, que sea de forma voluntaria o no es lo de menos, un distanciamiento entre la esfera social y la política, lo que fue frecuentemente denunciado por los numerosos autores que reivindicaron el cultivo de la sociedad civil, que Ernest Gellner consideró como uno de los principales *slogans* del momento (1996), y que han hecho llegar a decir a un historiador como el recientemente fallecido Eric Hobsbawm que «hoy nos enfrentamos a una secesión extremadamente obvia: la de los ciudadanos respecto a la esfera de la política» (2007:132). Esta escisión produjo *de facto* una suerte de monopolio de los asuntos de Estado por los profesionales de la política, una privatización de las preocupaciones de los ciudadanos y, en consecuencia, una falta de comunicación entre ambas esferas. La ausencia de control ciudadano facilitó muchos de los errores cometidos y alentó una impermeabilidad política que los gobiernos se esfuerzan en preservar. La política padeció una autonomización paralela a la de la economía, se limitó prácticamente al funcionamiento de los partidos y se creyó en una especie de clase política que, por extensión, despolitizaba a los que no formaban parte de ella. Sólo circunstancialmente había algún estallido esporádico de manifestaciones populares, tal como sucedió en relación a la guerra de Irak, la cuestión del aborto o la política antiterrorista, las cuales se consumieron poco después de sus momentos álgidos de efervescencia.

Las crisis económica y política supusieron una suerte de revelación para mucha gente y se evidenció que se necesitaba una urgente regeneración. El llamado

modelo liberal, tan predominante en instituciones como el BCE, la OMC o el FMI, era cuestionado y execrado por el movimiento indignado a la vez que se subrayaba la ilegitimidad de la democracia representativa. Ambas crisis, inextricablemente unidas en el caso español, certificaban el enfrentamiento contra unas disciplinas pretendidamente científicas pero extremadamente falibles a la hora de la verdad, especialmente cuando se le añadían los numerosos casos de corrupción.

El movimiento de los indignados significó la puesta en cuestión del contrato social existente, un contrato que a la postre se reveló leonino y que redundó en un excesivo menoscabo de la capacidad política de los ciudadanos. O mejor dicho, se perpetró lo que Daniel Innerarity ha designado el subcontrato social (2006, 67), a saber, un contrato con unos representantes que luego delegaban subrepticamente las decisiones en otras personas, muchas de ellas desconocidas para la opinión pública y con intereses poco coincidentes con los de la sociedad en general, lo que hace temer la relevancia de estos poderes invisibles y espolean la difusión de continuas teorías de la conspiración, como lo que en Italia se llama *dietrologia*.

Actualmente se constata de manera reiterada la preponderancia de determinadas instituciones que marcan los pasos que los gobiernos deben ir recorriendo, especialmente los gobiernos que están en crisis. La economía se ha convertido en la prioridad absoluta de la política en estos tiempos, como se demuestra por la importancia que se concede a valores como la prima de riesgo o a las calificaciones de las agencias de *rating*, antes desconocidas para el gran público. Todo eso ha conllevado el aumento de poder de ciertas instituciones, afines al capitalismo más criticado, que se amparan en unos conocimientos no exentos de ideología. Además, aunque se han llegado a predicar formas políticas presuntamente más eficaces y legítimas, en teoría más cooperativas, como la flamante y elogiada gobernanza (*governance*) —la cual se caracteriza en principio por la eficacia, la coherencia, la transparencia, la participación y la rendición de cuentas— a la hora de la verdad se constata la existencia de un unilateralismo inflexible. Esto, como se sabe, ha alcanzado el extremo de colocar presidentes del gobierno sin tener en cuenta la opinión popular, como ha sucedido en Grecia e Italia con las respectivas designaciones de Lucas Papademos y Mario Monti.

Todo eso evidenció que realmente la economía se había convertido en el centro de la cuestión social y política. Karl Polanyi denunció en su momento (1994) la autonomización (o escisión) de la economía respecto a los otros campos de la sociedad, tales como la moral o la religión. El eminente historiador señaló que la economía siempre había estado imbricada o incrustada (*embedded*) en un cuerpo sociocultural mucho más amplio, que lo condicionaba e incluso determinaba. Hoy en día se puede hablar de la existencia de un proceso muy importante, quizá hegemónico en el futuro, que reemplaza la anterior desincrustación de la economía respecto a los otros factores sociales por la transmutación de éstos, bajo la égida de la economía, y subordinándolos a su influencia. La economía no solamente sería autónoma, sino que transformaría el conjunto de ámbitos restantes en territorios heterónomos, en dominios colonizados por concepciones suyas como la del hombre, básicamente reducido a un *Homo Economicus* unidimensional. La disciplina

económica, de la mano de autores que van desde Ludwig von Mises hasta James M. Buchanan, pasando sin duda por Milton Friedman, Gary Becker y muchos otros, ha incurrido habitualmente en un esencialismo despreocupadamente simplificador a la hora de abordar la compleja y esquiva naturaleza humana. Se ha partido del *a priori* de que el ser humano era un ser egoísta y racional, con una inteligencia estratégica, eminentemente instrumental, que estructuraba sus decisiones desde un esquema puro de medios-fines. Lo que es más, en un extraño giro de la falacia naturalista, se ha llegado a justificar todo lo anterior como algo normal: según se afirma, debemos ser lo que en el fondo somos. Lo contrario, para muchos, sería más una estupidez –es decir, desconocer las reglas inherentes al juego de la vida– que una virtud. De hecho, un premio Nobel como James M. Buchanan (1996) ha llegado a recalcar la bondad del pensamiento calculador. El egoísmo, como se colegiría de la mano invisible de Adam Smith, estaría preñado de externalidades que redundarían provechosamente en una utilidad social por lo que, una memorable pirueta retórica, el egoísmo se acabaría transmutando en el verdadero altruismo y el altruismo en una forma de egoísmo emboscado por no favorecer los intereses de la sociedad.

El principal problema, que aquí solamente podemos esbozar de manera sucinta, es que esas aseveraciones tan pretendidamente incuestionables se han realizado de una manera muy poco científica. Gary Becker, otro premio Nobel, en sus estudios sobre la familia, el robo o el racismo, ha procurado explicar económicamente la mentalidad calculadora y racional que se esconde detrás de las conductas hipotéticamente no económicas del hombre. Todo comportamiento, incluyendo los afectos, estaría justificado por la ecuación medios-fines sin entrar a considerar otros factores coadyuvantes. Sin embargo, desde diversas ciencias ya hace tiempo que se sugieren opiniones diametralmente opuestas. En 1992, Giacomo Rizzolatti descubrió la existencia de las neuronas espejo por azar, las cuales revelan la existencia de vínculos directos e involuntarios entre los hombres que se encuentran dentro de nuestra estructura cerebral. No debe sorprender por eso que el neurólogo Marco Iacoboni haya considerado las neuronas espejo como la base de la empatía y el punto de partida para un intento de mejoría de la sociedad (2009:257). La mayor parte de los neurocientíficos actuales enfatizan los aspectos prosociales del ser humano y un autor como Marc Hauser (2008) ha llegado a referirse al hombre, al menos de forma parcial, como un *homo reciprocans*. Lo más curioso consiste en que también dentro del campo de la economía, tal como se esforzó en demostrar Robert Axelrod (1996), concretamente dentro de la teoría de juegos, se observó que la estrategia con más éxito no era la egoísta sino la cooperativa.

La creencia en el *homo economicus*, más allá del porcentaje de verdad que pueda tener esta teoría, nos informa acerca de los intentos de la economía de elaborar un conjunto de afirmaciones que van más allá de su dominio, en una suerte de colonización epistémica. Muchos predicen la conveniencia o la necesidad de emplear una razón estratégica e instrumental a todas las facetas de la vida, de incrustar las distintas disciplinas al conocimiento del hombre alumbrado por la economía, la cual aparecería como una especie de *prima philosophia*. El egoísmo, la

instrumentalización del otro o el racionalismo son elevados a axiomas en un ejercicio de voluntarismo descarado, especialmente en las obras de divulgación y autoayuda. El éxito es lo que cuenta, sea en conseguir amigos, ganar dinero o también en el campo de la seducción. En muchos de estos casos prima una concepción cuantitativa, un consumismo que también se proyecta a la esfera sexual, como se muestra en manuales de seducción rápida (*fast seduction*) donde se llega a atacar la monogamia como una especie de enfermedad bautizada con el nombre de *one-itis* (Strauss, 2008). Otra muestra extrema viene proporcionada por el ya citado James Buchanan, quien ha llegado a sugerir que «todos debemos pagar al predicador, pero sólo si predica lo que sostiene y promueve nuestros intereses económicos» (1996:83). Estos son casos extremos, aunque paradigmáticos, que translucen y reproducen un sesgo económico de la realidad que, de manera perversa, pretendería explicar los comportamientos de la vida, principalmente los que deberían ser lógicos y razonables. Además, se confunden el tono descriptivo y el prescriptivo sin cesar, con lo que el egoísmo de los casos concretos más flagrantes queda aparentemente justificado por lo que se considera que es una pauta universal de la naturaleza humana.

Gilles Lipovetsky apunta, refiriéndose a la actualidad, en *Los tiempos hipermodernos* que

«lo que hay en circulación es una segunda modernidad, desreglamentada y globalizada, sin oposición, totalmente moderna, que se basa en lo esencial en tres comportamientos axiomáticos de la misma modernidad: el mercado, la eficacia técnica y el individuo» (2006:56).

El problema es que estos tres elementos hacen referencia a distintos aspectos de lo mismo, lo que conlleva la preponderancia de una concepción que choca con la realidad al postular una serie de prejuicios artificialmente elevados a conocimiento. Efectivamente, la globalización ha significado la imposición o sobredeterminación de unos valores que se arrogan una universalidad inexistente. Todo ello ha llevado al dominio de una razón instrumental, creída como natural pero a la vez como la más eficiente, que cosechó su mayor fracaso y notoriedad en casos como el de Enron, aunque en realidad se caracteriza por su ubicuidad.

Lo interesante del asunto de Enron, más allá de toda la corrupción que hubo (y que condujo de paso a la disolución de la auditora Arthur Andersen), consiste en que fue valorada por *Fortune* como la empresa más innovadora durante cinco años consecutivos (1996-2000) y que predicó al máximo unas estrategias, entonces tildadas de revolucionarias, para multiplicar la eficacia por medio de un incremento y una intensificación de la competitividad. En especial destacaba el PRC (*Performance Review Committee*), un sistema implantado por Jeff Skilling bajo la inspiración de su lectura de *El gen egoísta* de Richard Dawkins y que también era conocido como *rank and yank* (clasificar y arrancar). Este sistema consistía en un proceso de valoración del rendimiento de cada trabajador, se efectuaba cada seis meses y situaba a los empleados en una de las cinco categorías establecidas. El 5% con mejores resultados era premiado con algún tipo de bonus especial, pero también

exigía que un 15% de las personas fueran encuadradas en la última categoría. No se trataba de ser bueno o malo, sino de ser peor o menos productivo que los otros. Uno podía aportar beneficios, aunque al ser peor que los compañeros merecía ser estigmatizado y ser apartado físicamente en un sector especial de la empresa llamado *Siberia*, antes de ser expulsado dos semanas más tarde en caso de no haber logrado colocarse en otro departamento de la misma corporación.

Esto se agravaba porque los propios empleados podían perjudicarse entre sí a la hora de hacer estas *reviews*, mediante chivatazos muchas veces falsos y deshonestos, lo que contrastaba de manera manifiesta con su código ético llamado RICE (*Respect, Integrity, Communication, Excellency*). Cualquier persona podía ser despedida en cualquier momento y todo compañero de trabajo era un rival potencial. De ahí la constante paranoia que brotó así como el falseamiento constante de datos por parte de los mismos empleados, lo que llevó a Enron a la ruina y a los tribunales. Nadie quería pertenecer a la quinta categoría y los trabajadores competían sin parar entre sí bajo la anuencia de Jeff Skilling, quien creía que ésta era el mejor procedimiento para estimularlos y beneficiar así a la empresa.

El caso Enron es, sin lugar a dudas, un caso extremo. La curva de la vitalidad (*vitality curve*) que desarrollaron, que es el nombre que recibe oficialmente su estrategia empresarial, fue implantada asimismo por Jack Welch para mejorar el rendimiento de la todopoderosa General Electric (él proponía *solamente* un 10% de despidos) y fue aplicada en otras compañías como Motorola o Microsoft. La competitividad fue sobrevalorada, aunque todavía se la considera como la principal, y muchas veces única, fuerza que da impulso y sentido al libre mercado. Para muchos sigue siendo el motor de la sociedad o de la evolución natural, lo que cada vez está más discutido (Margulis, 2002; Bekoff y Pierce, 2010; de Waal, 2011). Por su parte, Elinor Ostrom (2011) ya demostró dentro del campo de la economía lo que desde la antropología se defendía continuamente y se le premió con el Nobel por demostrar que una economía de la cooperación era y había sido posible a largo plazo en numerosos casos, especialmente cuando la escala no era muy elevada. Ahora mismo no tiene mucho sentido seguir sosteniendo el paradigma del *homo economicus*.

LA CONTRADEMOCRACIA

Personalmente creemos que es necesario reivindicar la importancia de la cooperación, lo que en primer lugar exige romper con todo idealismo y romanticismo, señalando que ella no implica un altruismo incontaminado de interés propio ni una resuelta abnegación. La cooperación no consiste en una entrega plena o una solicitud absoluta hacia el prójimo sino la inclusión del otro en un proyecto común, el cual está generalmente atravesado y mediatizado por el conflicto o la disensión. No se trata de sacrificar a la otra persona en beneficio de uno mismo ni de lo contrario. Se lo incluye, muchas veces también por el propio interés, aunque esta inclusión acaba por devenir necesariamente problemática. El tradicional utopismo con el que se asocia al cooperativismo procede por un exceso de consideración en su misma definición. Toda cooperación está plagada de

dificultades y desencuentros en verdad, así que no se la debe entender desde la ingenuidad que acusan las concepciones consensualistas o que asimismo reflejan las visiones armoniosas de la colectividad.

Esta cooperación, fundamentalmente por sus elementos disruptivos, es necesaria en política. Esta última es, a nuestro parecer, la acción cooperativa por excelencia, es la que permite aunar las voluntades y las reflexiones de las diferentes personas en un proyecto común de convivencia. Los modelos políticos deben alejarse de paradigmas cerrados y unilaterales, no creer en reglas decretadas de antemano y abrirse en lo posible a la aportación del otro. Por eso, fuera de lo instituido oficialmente como político (lo que Jacques Rancière denomina la *police*), existe siempre otra política (*politique*) que constituye su límite, un afuera que se cuela furtivamente, al que intenta proscribir y frente al que muchas veces debe ceder. La política consiste, según Rancière, en una distorsión que interrumpe la dominación presente e instituye una parte para los que no tienen parte (1996:25). La política se manifiesta, por tanto, también en la concesión de una voz a un colectivo al que previamente no se le había dado la capacidad de hablar. Es un acto de otorgar la palabra a colectivos silentes, a des-enmudecerlos con el objeto de incorporarlos –también en su sentido etimológico– a la *polis*.

Por consiguiente, el primer paso de las instituciones políticas debería consistir en la superación de lo que Vicente Verdú ha llamado la anosognosia política (2012:25), a saber, una política oficial que es incapaz de reconocer los males que le aquejan, enfermedad que también padece la economía oficial, todavía anclada en sus prejuicios decimonónicos. Ello debería derivar en percibir que la legitimidad de la política requiere mucho más que la conformidad con la legalidad o con los principios constitucionales, que de todos modos son infringidos continuamente. La legitimidad procede precisamente del rol del otro, de una sanción que proceda de alguien en quien no se ha pensado *a priori*. La democracia se caracteriza por ser un proceso dinámico que se alimenta y se desarrolla gracias a la relación con ese afuera todavía no reconocido desde “el adentro” como una parte integrante. Toda política requiere, por tanto, de esos elementos foráneos que porfían por un espacio y un reconocimiento, por una dignidad, por lo que éstos actúan como una suerte de contrapolítica y que en un régimen democrático se manifiesta como lo que Pierre Rosanvallon ha llamado una contrademocracia. Según el pensador francés la contrademocracia

«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 en 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» (2007:27).

La contrademocracia, por tanto, hace referencia al reverso necesario de la democracia y se enfrenta a la autonomización del campo de lo político (o a la

colonización que actualmente padece por parte de lo económico). Ella alude a la acción democrática y directa de la ciudadanía, una acción surgida de una desconfianza constructiva –una versión política de la heurística del miedo de Hans Jonas– que se enfrenta a los poderes establecidos. No se trata, empero, de doblegar y aplastar al otro, dado que subyace un espíritu eminentemente productivo. Se produce una confrontación con los órganos de poder con el objeto de supervisarlos, denunciarlos y corregirlos, no de debelarlos ni aniquilarlos. La contrademocracia no es una forma de antipolítica sino de contrapolítica.

No hay política sin contrapolítica ni tampoco democracia sin contrademocracia. Algo distinto es que ésta sea reconocida. Todo régimen de poder genera inevitablemente movimientos de contrapoder que, por lo general, no logran un reconocimiento oficial. De ahí que una plácida cooperación política entre ambas esferas sea prácticamente imposible; lo contrario evidenciaría que ese campo no sería realmente contrapolítico o que se pudiera tratar incluso de una oposición fabricada. Una ideología del consenso consiste en un mecanismo demasiado débil que se muestra insuficiente en estas políticas de la confrontación. El desacuerdo generalmente es tan grande que es imposible conseguir mínimamente las condiciones del diálogo ideal. Ni tan siquiera se suele compartir el mismo marco (*frame*). La esfera pública ha aprendido a desconfiar de las instituciones del gobierno y, en consecuencia, no cree en la suficiencia del diálogo, habitualmente desoído o acallado. No debe extrañar, por tanto, que los movimientos contrapolíticos desemboquen en acciones contundentes o se muevan muchas veces en el límite de la ley, que incluso la lleguen a vulnerar, especialmente mediante acciones de desobediencia civil.

La contrademocracia, a grandes rasgos, es el intento de rescatar el elemento ciudadano o cívico de la política, de recuperar retazos de la soberanía crítica que según el ideario democrático ostenta la ciudadanía y se despliega mediante el cultivo del espacio público. Aunque como señala Daniel Innerarity, el espacio público

«no constituye una realidad dada, sino que se trata más bien de una construcción laboriosa, frágil, variable, que exige un continuado trabajo de representación y argumentación, cuyos principales enemigos son la inmediatez de una política estratégica y la inmediatez desestructurada de los espacios globales abstractos» (2006:14).

El cultivo del espacio público significa el enfrentamiento contra la despolitización de la sociedad mediante la resocialización de la política. Detrás de un alegato en favor de la contrademocracia, más que un discurso político, se esconde un discurso social. De hecho, lo primero que es preciso denunciar es la compartimentación de ambas esferas como si fueran mutuamente excluyentes y, por eso, también se debe recordar cómo el elemento social y político se entremezclaban y confundían en numerosas sociedades como la griega. La contrademocracia no puede ser reducida a una serie de instituciones, que es lo que parece hacer Pierre Rosanvallon, más bien consiste en la suma de iniciativas que se emprenden

desde las bases de la sociedad. Su lógica no es descendente, como el paradigma del poder instituido, sino ascendente. La política se puede encontrar en cualquier parte. No depende de los voceros oficiales sino de la acción de las personas. Por eso en la contrademocracia hay constantemente una invitación o un llamamiento a los conciudadanos, nunca un imperativo, para que transformen sus relaciones, trasciendan su timidez o su apoliticismo, y se impliquen en un proyecto comunitario. De esta manera se desarrollaría esa concepción del poder que, según Hannah Arendt, debía identificarse con la acción concertada entre las personas y que se oponía a los regímenes que tanto entonces como ahora recelan de la soberanía popular.

LA COMUNIDAD DE LA DIFERENCIA

Detrás de esta contrademocracia late un proyecto colectivo, un pensamiento de la comunidad contrapuesto a los posicionamientos del comunitarismo. El otro está invitado a aportar su palabra desde el principio y a quebrar de este modo cualquier tipo de identidad. La pérdida de los lazos sociales conlleva el peligro de quererlos restablecer mediante una reificación de elementos artificiales y espurios, como ha acontecido habitualmente en la historia de los diferentes nacionalismos. Como ha señalado Zygmunt Bauman, «la identidad brota en el cementerio de las comunidades, pero florece gracias a la promesa de la resurrección de los muertos» (2006:22). Una nostalgia por lo perdido forja un sueño de concordia y armonía que la comunidad debe eludir – para empezar porque son tan falsos como contraproducentes, tal como Richard Sennett describió en su momento (1975) –y ésta no debe tener miedo a realizarse (como una desrealización continua) en la diferencia–. Esto se asemejaría a la multitud descrita por Toni Negri y Michael Hardt (2004), aunque halla mayor proximidad con esas concepciones de la comunidad que parten de la afirmación de la diferencia y de la singularidad de cada uno, donde se sustituye el *inter* del *esse* por una defensa del *esse* como *inter*, tal como expone Roberto Esposito (2009:64). No se tendría, por tanto, que buscar cuáles son los elementos comunes que unen a los diferentes integrantes y reificarlos en un ideal colectivo concreto, sino enfatizar que el ser humano medra y se concreta, alcanza su plenitud, a partir de la relación con el prójimo. No se esgrimen, por tanto, unas verdades prefijadas o absolutas excepto la incompletitud de los seres humanos, una suerte de menesterosidad que se remedia constantemente en virtud de la acción que cotidianamente viene obsequiada por los demás. El ser es fundamentalmente definido como un ser singular plural (Nancy, 2006), poseedor de un sentido perennemente inacabado que requiere de un diálogo productivo y constitutivo con los demás. Por eso, según Roberto Esposito, la comunidad se sostiene sobre la nada, es una comunidad nihilista en este sentido –lo que coincide con la concepción de la democracia según Claude Lefort (1990)–, porque no se le puede imponer una identidad externa o un contenido inamovible a los que subordinarse.

Jean-Luc Nancy, por su parte, ha definido la comunidad como esencialmente desobrada e inoperante (*desœuvrée*), señala que ella se caracteriza por

una ociosidad que es incapaz de someterse a un objetivo o una meta preestablecida y que se define por un inevitable desvío (*clínamen*), lo que desborda las concepciones teleologistas de la política. La comunidad implosiona sin cesar, no se estabiliza nunca en un fin concreto, sea éste ahistórico o posthistórico, y está abocada a una trascendencia o éxtasis imperecederos. Toda unión significa asimismo una fractura (*effraction*) porque ella se materializa como un *partage* que hace referencia tanto a la partición como a la compartición y a la repartición del ser. El ser se reencuentra en el desencuentro, se realiza en la desunión. Todo sentido es, en verdad, una ausencia de sentido –lo que llama *absens* (2003:118)–, una ruptura necesaria que la constituye y regenera sin cesar. Por eso, inspirándose en Bataille, indica que la comunidad se revela en la muerte (2001:33), en una caducidad constante que la consagra a una diferencia inerradicable.

Roberto Esposito va más allá y señala que lo común (*communis*) de la comunidad (*communitas*) hace referencia a una deuda (el *munus*). La comunidad se presentaría como una comunidad del don, una comunidad abierta necesariamente al otro, no como ejemplar sino en tanto que sí mismo, como portador de diferencia. Hay también una suerte de obligación tácita con el otro que concibe como una retribución, por lo que la comunidad se sostendría sobre una relación, una forma y no unos contenidos concretos, dando lugar a una unidad conflictiva y necesariamente precaria. Esto se rompería más adelante por culpa de la apoteosis de un pensamiento de la *immunitas*, que es el que niega el *munus*, una vez brota la desconfianza y el miedo en el otro, cuando se menoscaba o se intenta extirpar el aspecto prosocial del ser humano, como se constata especialmente desde la obra de Thomas Hobbes. De esta manera se subvertiría la relación inicial y se romperían los lazos hacia el prójimo, lo que se sancionaría merced a la aparición de un contrato social de cumplimiento obligado que estipula los límites de la acción. Uno queda exonerado de los vínculos con los demás y puede dedicarse libre y legítimamente a uno mismo. Su consecuencia será la exaltación de la privacidad y la libertad negativa, del individualismo y de la propiedad privada, de la atomización y de la competitividad. El otro deja de ser próximo (o prójimo) y pasa a ser algo ajeno (y potencialmente alienante).

De esta manera se quebraría lo que Hannah Arendt denominó la felicidad pública. El refugio, o el encastillamiento, del ser humano en la domesticidad significa un autodesierto del ágora que repercute en el desenvolvimiento de la sociedad. Por eso, tal como señala Roberto Esposito, no se trata de afirmar la libertad positiva frente a la negativa. Ambas concepciones son imaginadas, en verdad, como intrínsecamente negativas, como mutuamente excluyentes, mientras que el pensador italiano prefiere optar por una interpretación que sea afirmativa y relacional. Para él, «el concepto de libertad, en su núcleo germinal, alude a un poder conector que crece y se desarrolla según su propia ley interna, una expansión, o un despliegue, que aúna a sus miembros en una dimensión compartida» (2006:112). Su libertad se contrapone a las concepciones securitarias defendidas por autores como Jeremy Bentham, que entroncan con una concepción muy cercana a la propiedad privada, y también a otras más próximas a su identificación con la autonomía. Detrás de este pensamiento de la diferencia

subyace un rechazo hacia todo lo que contenga un *autós* (sí mismo) así como una apología de la circulación del ser de las personas. Esta libertad, de algún modo, se revela también como la posibilidad de liberarse de uno mismo, lo que solamente es posible desde la intervención del otro.

CONCLUSIÓN

Este último excursus permite volver a la noción de contrademocracia y muestra que la solución a la política se encuentra más allá de la misma política. La contrapolítica contiene un discurso de una diferencia inevitablemente combativa y se opone a un gobierno de los saberes concretos como los que componen los ideales tecnocráticos presentes. Éstos reducen al ser humano a ejemplar, a una cifra y un instrumento, que omite la diferencia que cada uno ostenta. La contrapolítica, por el contrario, lucha contra las *verdades* del poder instituido al plantearle valores que éste desconoce o desatiende y que además sobrepasan el ámbito de lo exclusivamente político. En la contrapolítica se encuentran numerosas iniciativas micropolíticas de todo tipo y que derivan por ejemplo en acciones sociales o de contraeconomía.

La conversión del poder gubernamental en una biopolítica que trata de penetrar en la vida cotidiana de las personas redundando en formas de contrapoder que asimismo se preocupan por la cotidianidad de los ciudadanos. El poder se encuentra en todas partes y eso hace que las repercusiones de la crisis, que aparece como una interrupción del funcionamiento óptimo del poder, también atraviesen todas las parcelas de la sociedad. Una de las consecuencias más obvias ha sido el intento de aprovechar la coyuntura para estimular acciones como los bancos de tiempo que tratan de trascender la mercantilización de la sociedad y de paso incentivar el componente relacional de las personas, es decir, la rehabilitación de una economía del don que halla su más elocuente materialización en numerosos proyectos de Internet entre los que es preciso destacar Wikipedia y Linux, los cuales se desarrollan por medio de lo que se llama una ética del *hacker* (Pimanen, 2002).

La economía del don se ha mostrado en Internet como el proyecto que intenta, y suele conseguir, aglutinar la diferencia en una unidad rica y compleja que por eso mismo es necesariamente provisoria e inconclusa. La inteligencia colectiva logra forjar unidades que avanzan sin cesar, que incluso han alcanzado niveles de eficacia superiores a los de las más grandes corporaciones, reconociendo a la vez la contribución de cada uno. Se trata de una especie de conciliación de elementos dispares que se renuevan gracias al regalo de la diferencia. No hay un consenso sino un disenso fluido y constante. Solamente así es posible el éxito que cosechan, por una insatisfacción permanente y una continua invitación a la contribución del otro.

Internet, pese a los defectos que sin duda contiene, se presenta como una plataforma idónea para realizar estas políticas de la diferencia y constituye un espejo desde el que poder aliviar algunos problemas de la vida real. Linux y Wikipedia, con sus limitaciones, son simulacros de una democracia real y muestran que uno de los principales factores para que prospere una iniciativa consiste en

que, sin tener miedo a la disputa o al ridículo, cada uno se atreva a pronunciar lo que realmente piensa. Para ello es necesario que se conceda la voz a todas las personas pero también que éstas pierdan su timidez o también moderen su indiferencia o desconfianza hacia los demás. La democracia no se define propiamente por el ejercicio del voto –lo que sería una privatización de la palabra ciudadana– sino de la discusión abierta entre los distintos segmentos de la población. Ello exige sin duda unas condiciones de diálogo – como cierto respeto por la diferencia que ostenta el otro –, entre las cuales se debe exigir que no se caiga en la ficción del consenso. Como se ha dicho, la verdadera cooperación adquiere su rostro más sincero en el disenso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Axelrod, R. (1996). *La evolución de la cooperación*. Madrid: Alianza.
- Bauman, Z. (2006). *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI.
- Becker, G. (2001). *La esencia de Becker*. Barcelona: Ariel.
- Bell, D. (1996). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid: Alianza.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2010). *Justicia salvaje: la vida moral de los animales*. Madrid: Turner.
- Buchanan, J. M. (1996). *Ética y progreso económico*. Madrid: Ariel.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1996). *La sociedad de la desconfianza: Polémica para un futuro mejor*. Barcelona: Herder.
- Esposito, R. (2003). *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005). *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2006). *Bíos: biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009). *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Fusaro, P.C. y Miller, R.M. (2002). *What went wrong at Enron: everyone's guide to the largest bankruptcy in U.S. history*. Hoboken: J.Wiley.
- Gellner, E. (1996). *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*. Barcelona: Paidós.
- Hauser, M. (2008). *La mente moral: cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.
- Himanen, P. (2002). *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona: Destino.
- Hobsbawm, E (2007). *Guerra y paz en el siglo XXI*. Barcelona: Crítica.
- Iacoboni, M. (2009). *Las neuronas espejo: empatía, neuropolítica, autismo, imitación, o de cómo entendemos a los otros*. Madrid: Katz.
- Innerarity, D. (2006). *El nuevo espacio público*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Izquierdo Martín, J. (2002). Delitos, faltas y premios Nobel. Autoría científica, riesgo económico y responsabilidad moral en el escándalo financiero de Long-Term Capital Management. *Política y sociedad*, 39 (2) pp. 339-359.
- Klein, N. (2007). *La doctrina del shock: el auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós.

- Krugman, P. (2009). *El retorno de la economía de la depresión y la crisis actual*. Barcelona: Crítica.
- Latouche, S. (2008). *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lipovetsky, G. y Charles, S. (2006). *Los tiempos hipermodernos*. Barcelona: Anagrama.
- Lucas, R. (2003). Macroeconomics priorities. *American Economics Review*, 93 (1) pp. 1-14.
- Mackay, Ch. (2008). *Delirios multitudinarios: La manía de los tulípanes y otras famosas burbujas financieras*. Barcelona: Milrazones.
- Margulis, L. (2002). *El planeta simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Barcelona: Debate.
- Nancy, J.-L. (2000). *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Universidad Arcis.
- (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- (2003). *La creación del mundo o la mundialización*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Ser singular plural*. Madrid: Arena Libros.
- Negri, T. y Hardt, M. (2004). *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Ostrom, E. (2011). *El gobierno de los bienes comunes: la evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: FCE.
- Polanyi, K. (1994). *El sustento del hombre*. Madrid: Mondadori.
- Putnam, R. (2002). *Solo en la bolera*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rifkin, J. (1997). *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*. Barcelona: Paidós.
- Rosanvallon, P. (2007). *Contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.
- Sennett, R. (1975). *Vida urbana e identidad personal: los usos del desorden*. Barcelona: Península.
- (2002). *El declive del hombre público*. Barcelona: Península.
- Shiller, R. J. (2003). *Exuberancia irracional*. Madrid: Turner.
- Stiglitz, J. E. (2003). *Los felices 90: la semilla de la destrucción*. Madrid: Taurus.
- (2006). *Cómo hacer que funcione la globalización*. Madrid: Taurus.
- (2010). *Caída libre: el libre mercado y el hundimiento del mercado de la economía mundial*. Madrid: Taurus.
- Strauss, N. (2008). *El método*. Barcelona: Planeta.
- Verdú, V. (2012). *La hoguera del capital: abismo y utopía a la vuelta de la esquina*. Madrid: Temas de Hoy.
- Waal, F. de (2011). *La era de la empatía: lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa y solidaria*. Barcelona: Tusquets.