



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Una teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI

Alejandro Escobar Vicent



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

TESIS DOCTORAL

UNA TEORÍA DE LA ETICIDAD DEMOCRÁTICA
PARA EL SIGLO XXI

Alejandro Escobar Vicent



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

2020

UNA TEORÍA DE LA
ETICIDAD DEMOCRÁTICA
PARA EL SIGLO XXI

Programa de doctorat en Ciutadania i Drets Humans

Facultat de Filosofia

Autor: Alejandro Escobar Vicent (DNI: 46774837J)

Director y Tutor: Dr. Gonçal Mayos Solsona

Resumen

Desde el primer momento en que a una agrupación humana la llamamos sociedad, la democracia surge de manera necesaria en forma de una totalidad ética, donde transcurrirá la vida humana y donde se constituirá la realidad histórica que nos figuramos al paso de nuestra existencia en tanto que humanos.

Esta es la tesis fundamental, a partir de la cual esbozaremos la presente teoría de la eticidad democrática. La democracia es su contenido y le da su condición de necesidad, para su aplicación en lo que nos queda por vivir del presente siglo. Su elaboración está motivada por la convicción de que debemos conseguir el esbozo de una teoría consistente que nos ofrezca los instrumentos necesarios para abordar las problemáticas inherentes a un mundo de la vida eminentemente humana, donde la democracia es lo permanente y constitutivo de su propia naturaleza.

Esta teoría es un sistema lógico-deductivo constituido por varias tesis comprobadas, verificadas y demostradas sistemáticamente, mediante observaciones que practicamos sobre nuestra realidad factual, desde un punto de vista de la eticidad democrática. De esta metodología, basada en el contraste de lo observado con lo teorizado, obtenemos modelos interpretativos de la realidad sociopolítica, así como se nos define un robusto campo de aplicación, orientado hacia una exitosa formulación de propuestas prácticas que favorezcan el amplio despliegue de la democracia en el mundo de la vida.

La fundamentación de los principios que dimanar de nuestra teoría son el resultado de la ampliación que practicamos sobre el legado del pensamiento de Axel Honneth. De él, nos apropiamos su teoría de “la lucha por el reconocimiento”, para fundamentar nuestra tesis nuclear sobre la democracia, la cual nos quedará situada a nivel de la infraestructura social. Esto nos conduce, necesariamente, hacia la ampliación de su idea de “eticidad democrática”, en la medida que detectamos que la democracia se encuentra sometida a altos niveles de estrés por causa de una cascada de acontecimientos que la amenazan.

La expresión efectiva de la democracia en el ámbito destinado a su encuentro desafortunado con la institución del Estado, tal y como éste es en su realidad factual, nos

obliga a redimensionar el concepto de eticidad democrática, a fin de dar una explicación plausible y realista de las problemáticas sobrevenidas en nuestra actualidad.

Esta condición nos sumerge en la exploración de nuestra realidad factual, desde la perspectiva que nos ofrece la ampliación que aquí practicamos del conjunto teórico desplegado por Honneth, bajo los presupuestos dimanados de una *Anerkennung* hegeliana actualizada.

Mediante ello, llegamos a la conclusión de que la eticidad democrática, más allá de una mera esfera de la colaboración cooperativa democrática, como sería el caso para Honneth, debe ser comprendida y abordada en la práctica, desde los fundamentos que nos aporta el conocimiento, aquí adquirido, de las dos dimensiones concéntricas que la constituyen, a saber: en un lado, tenemos la dimensión moral-política de la eticidad democrática, donde, desde el individuo hacia su realización ética en la totalidad de eventos políticos vividos durante su existencia social, se llevan a cabo las relaciones reconocitivas entre éste, como ciudadano en oposición deliberativa con sus demás camaradas de la interacción, y su marco institucional de la acción democrática, dentro del que dicho tipo de relaciones se hace realidad; en el otro lado, tenemos la dimensión jurídico-procedimental, la cual ejerce su movimiento regulador en sentido contrario, partiendo desde las condiciones de posibilidad del reconocimiento del ciudadano, como sujeto autodeterminado políticamente, hacia un individuo reconocido por sus instituciones en sus capacidades eficientes transformadoras.

La presente teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI tiene como objeto dar las bases teóricas necesarias para ayudar a la democracia a su adecuación al concepto. Ello exige la renovación, aquí planteada, de un ser social democrático que sea el genuino protagonista de los próximos acontecimientos de nuestro siglo.

La democracia, aquí, es el en-sí indestructible, es el pertinaz significante de un mundo de la vida con sentido, que exige, hoy, ser el contenido de una teoría que permita su efectiva expansión en la realidad de los hechos y que, de cuyos presupuestos y de los campos de aplicación posibles que de ella surjan, encontremos la manera de que, en este siglo, como decía Honneth, vivamos lo menos escindidos posible.

Abstract

Since the first moment in which we detect that a human group acquires the form of a society, democracy arises necessarily in the manner of an ethical totality, where human life starts becoming real, as well as historical reality, that we represent ourselves today, will constitute, while we exist as humans.

This is the fundamental thesis, from which we will build the present theory of a democratic ethical life. Democracy is its content and gives it its condition of necessity for its application during current century. Its elaboration is motivated by the conviction that we must achieve the outline of a consistent theory capable to offer us the necessary instruments to address the inherent problems in a world of life eminently human, in which democracy is the permanent and constitutive of its own nature.

This theory is a logical-deductive system made up of several theses that are systematically verified, through observations that we practice over our factual reality, from the point of view set on a democratic ethical life. Up from this methodology, based on the contrast of what is observed with what is theorized, we obtain interpretive models of the socio-political reality, as well as we can define a robust field for application for them, oriented towards a successful formulation of practical proposals that favour the wide deployment of democracy in the world of life.

The foundation of principles that emanate from our theory are the result of the extension that we practice on the legacy brought for us, by Axel Honneth. From him, we adopt his theory of "the struggle for recognition", to base our core thesis on democracy, which will remain at the level of the social infrastructure. This leads us, necessarily, towards broadening his idea of "democratic ethical life", to the extent that we detect that democracy is subjected to high levels of stress due to a cascade of events that threaten it.

The effective expression of democracy in the area destined to its unfortunate encounter with the institution of the State, as it is in its factual reality, forces us to re-dimension the concept of democratic ethical life, in order to give a plausible and realistic explanation of the problems that arise today.

This condition immerses us in the exploration of our actuality, from the perspective offered by the expansion that we practice here of the theoretical set deployed by Honneth, under the assumptions derived from an updated Hegelian *Anerkennung*.

Through this, we come to the conclusion that democratic ethical life, far beyond a mere sphere of democratic cooperative collaboration, as would be the case for Honneth, must be understood and addressed in practice, from the foundations provided by the here acquired knowledge of the two concentric dimensions that constitute it, namely: on the one hand, we have the moral-political dimension of democratic ethical life, where, from the individual to his ethical realization in all political events experienced during his social existence, recognition relations are carried out between him, as a citizen in deliberative opposition with his other comrades of the interaction, and his institutional framework opened to a democratic action, within which said type of relations becomes a reality. On the other side, we have the legal-procedural dimension, which exerts its regulatory movement in the opposite direction, starting from the conditions of possibility of a recognition to the citizen as a politically self-determined subject, towards an individual recognized by his institutions in his efficient transforming capacities.

The present theory of democratic ethical life for the 21st century aims to provide the theoretical bases necessary to help democracy to adapt to its concept. This requires the renewal, proposed here, of a democratic social being that is the genuine protagonist of the upcoming events of our century.

Democracy, here, is the indestructible in-itself, it is the persistent signifier of a world of life with genuine human meaning, which demands, today, to be the content of a theory that allows its effective expansion in the reality of the facts and that, from whose assumptions and possible fields of application that arise from it, we can find a way that, in current times, as Honneth said, we can live as less divided as possible.

Agradecimientos

Parfraseando al poeta aquel, diré que, en la que espero que sea la mitad del camino de mi vida, más o menos y guardando las distancias, quise iniciar una andadura renovadora de mi estar siendo en este mundo, a la manera de un *incipit vita nova*. Como aquél, sintiéndome capturado dentro de una penumbrosa vorágine de acontecimientos cargados de vitalidad, pero opacada por la exuberancia con que éstos se nos erigen a nuestro alrededor, decidí recorrer mi propia *comedia*.

Sin esperar tanto, como sí se lo pudo prometer el Poeta, aspiro, tan sólo, a que este camino que he escogido me conduzca al encuentro ensoñado con una Filosofía de la que nunca debí apartarme. Por ello, esta *comedia* particular no puede más que significar una especie de redención conmigo mismo y con mi mundo, al que debo tanto.

Este camino no podría haberse iniciado y menos concluido, si no hubiese sido guiado, durante este largo trayecto, por el Dr. Gonçal Mayos. A él debo un individual agradecimiento, porque sin su honesta dedicación a su labor de guía y mentor, quizás mi viaje hubiera supuesto un nuevo desvío por otra senda yerma.

Los años de dedicación a esta investigación no han sido tan sólo tres. Su confección, la cual en sus resultados apenas representa breves instantes de nuestro tiempo, los debo y los seguiré debiendo eternamente a mi familia. Ellos, gracias a su impagable reconocimiento, a su confianza y su devoción hacia mi persona, han dispuesto los medios materiales, no sin sacrificios inmensurables, para que yo pudiera realizar este ensueño.

A ambos lados de la vereda que dibuja este trayecto, me he encontrado con maestros de quienes he aprendido muchas cosas y a quienes, más que agradecerles mediante su nombramiento singular, he querido rendirles el tributo al que me siento obligado, vertiendo en mi texto todo el conocimiento del que soy su deudor, porque de ellos he obtenido mi riqueza.

A mis seres amados les adeudo sus palabras de aliento, su fuerza y su ternura, sin las que mis pies, en muchas ocasiones cansados, no hubieran podido avanzar. Les adeudo su cariño, su inteligencia y el tiempo que me han regalado, por lo que sólo puedo hacer que llegar hasta el final de mi carrera, como entrega de mi reconocimiento a su valía.

No hay poeta ni *comedia* sin una Beatrice que nos regale una *vita nova*. Yo la tengo y la he tenido todo este tiempo. Ella me ha acompañado, me ha escuchado y me ha exhortado a proseguir, me ha aupado en la fatiga y me ha rendido una confianza de la que no hay ni habrá tributo suficiente con un simple agradecimiento. Sólo mi devoción a su persona me acercará a ella.

Finalmente, y como no podría yo esperar que fuera de otra manera, ahora parafraseando a la poetisa Violeta Parra, doy gracias a la realidad, que me ha dado tanto. Me ha dado el contenido de mi propio canto, que no deberá ser otro, así lo espero, que el contenido mismo del canto de todos.

Índice

Introducción.....	1
Planteamiento de las tesis de esta investigación.....	10
i. Primera tesis: la democracia es un hecho de origen paleosocial	10
ii. Segunda tesis: la democracia se hace insignificante en su actualidad	14
iii. Tercera tesis: el Estado ético, desde los hechos, es una aporía	17
iv. Cuarta tesis: la necesidad de transformación ética de nuestra cultura democrática	21
Los porqués de la presente teoría de la eticidad democrática	26
I. La democracia es un hecho atómico no un derecho.....	39
1. La huella indeleble del rostro de la democracia	39
2. El utillaje conceptual de Axel Honneth como base teórica para la fundamentación del concepto de democracia.....	43
2.1. El origen de la fundamentación teórica de su pensamiento	44
2.2. Dominación y control social: ¿privación del lenguaje o negación de reconocimiento?	57
2.3. Las luchas por el reconocimiento como proceso de formación ética del individuo.....	71
2.4. La negación de reconocimiento en el espacio de la eticidad.....	86
2.5. La autorrelación práctica como dispositivo articulador de la autodeterminación política	89
2.6. La realización del reconocimiento en la eticidad democrática.....	95
3. Comprobación de la tesis primera: de la democracia como hecho constitutivo y permanente de la vida humana	115
4. La democracia distópica: alejamiento del concepto de su adecuación a la realidad	123
4.1. La desocialización heredada y el reclamo de lo moral	130
4.2. La invisibilización del sujeto y la despolitización del individuo moral	142
4.3. La ensoñación del espíritu en la opinión pública.....	151
4.4. Entre la verdad y la mentira en la esfera público-política de hoy	155
4.5. Las dificultades de <i>acceso</i> efectivo del ciudadano a un espacio público indefinido	169
5. Verificación de la tesis segunda: de la necesidad de la ética del reconocimiento como revitalizadora de un organismo democrático en proceso de desintegración.....	195
II. La realidad de la democracia desde una etiología del Estado real	208
1. El camino que llevó desde el poder del dominio hacia el poder de la propiedad.....	221

1.1.	Persona, derecho y sociedad en el Estado liberal de derecho.....	230
1.2.	La ampliación del poder político desde su apropiación del dominio público	243
1.3.	El surgimiento de la utilidad del dominio como modo de ser de la autonomía pública .	253
1.4.	Paz perpetua: seguridad a toda costa para el abastecimiento del bien común	266
1.5.	La <i>cuarta gran síntesis</i> , cuyo desenlace no llegó aún	280
2.	El Estado distópico: la paradójica relación entre su Interés y su Razón	292
2.1.	La sociedad en busca de sentido: el carné por puntos del ciudadano	298
2.2.	El espíritu ensoñado: control social y designificación de la democracia	320
2.3.	El deterioro sistemático de la significancia de una democracia indestructiblemente significante.....	336
3.	Validación de la tesis tercera: de las condiciones de posibilidad de realización de la democracia en un Estado que invisibiliza al ciudadano	343
III.	Una democracia genuina en el horizonte	350
1.	Bases para la construcción de una utopía postliberal.....	350
1.1.	Sobre las reivindicaciones de justicia: imparcialidad o reconocimiento	354
1.2.	La justicia de reconocimiento intersubjetivo antes que de redistribución.....	360
1.3.	Redemocratización a partir del facilitamiento de la eficiencia, más allá de la eficacia	370
1.4.	Del socialismo renovado hacia una democracia postliberal.....	378
1.5.	Una forma de vida democrática suficientemente reconocitiva	386
1.6.	Privatización como privación desinstituyente del individuo	391
2.	Acción para una utopía postliberal: las luchas en la base moral de lo político	404
2.1.	De las políticas amigo-enemigo y composición al reconocimiento: primeros pasos.....	413
2.2.	De la justificación ética del Estado hacia su maquinización autocrática	418
2.3.	El arrinconamiento de la política en el gobierno elitista de la cosa pública.....	423
2.4.	Una forma de superar la pérdida de legitimidad política: rebelión contra la apariencia	432
2.5.	La política en la esfera preestatal de la colaboración democrática.....	447
3.	Demostración de la tesis cuarta: de las posibilidades de realización democrática en la superación de las deficiencias de los mitos revolucionarios primordiales	470
3.1.	Un horizonte abierto para nuestra teoría	470
3.2.	El experimentalismo histórico a partir de hoy: más frecuencia que período	476

3.3. Protección y garantías de la libertad social para una eticidad democrática real.....	480
Conclusión	486
Abreviaturas bibliográficas en el texto.....	498
Bibliografía	499

Introducción

La presente investigación aspira a sentar las bases de una teoría de la “eticidad democrática para el siglo XXI”, reconociendo que nuestra concepción de la democracia, como resultado de nuestra reciente historia, tiende a manifestarse opositivamente a la institución del Estado que heredamos de la Modernidad y está profundamente marcada por un individualismo ingénito en la idea que dio pie a la consagración de los Derechos Humanos y fundamentales en el establecimiento de nuestros órdenes jurídico-políticos.

La teoría de la eticidad democrática que aquí desarrollaremos nos dará las claves teóricas y metodológicas para la inspección de la realidad efectiva, a través de la cual podamos extraer conclusiones en cada caso real acerca de los niveles de adecuación a los ideales democráticos de cada momento de las prácticas en el ámbito moral-político de nuestras sociedades y de los ajustes jurídico-procedimentales necesarios para tal fin. Pero, también, nuestra propuesta de eticidad democrática se nos presentará como una manera de pensar lo político desde su fundamento: *las luchas por el reconocimiento* (Honneth, 1992).

Se trata, dicho muy resumidamente, de considerar las contradicciones mutuas existentes entre las pretensiones democráticas de la ciudadanía en oposición al interés de Estado y los efectos de aislamiento ético generados por la importancia que tienen en nuestras sociedades los derechos liberales de libertad que protegen la individualidad y nos desamparan de la fraternidad.

Ello nos conducirá a abordar las diferentes antinomias que resultan de la titularidad del poder y su ejercicio en la vida en sociedad, por una parte, y la capitalidad del respeto a derechos de origen humano en relación con el ejercicio de la política, por otra. Todo ello, con el fin de dar cuenta de la realidad de nuestra eticidad corriente y los niveles de libertad real conseguidos en cada momento.

La idea original de una “eticidad democrática” constituye el punto de llegada de

Axel Honneth (2011) tras un largo trayecto recorrido que viene desde su presentación en sociedad de su teoría de las “luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1992) hace ya varias décadas. Honneth —no nos cabe duda— ha llegado a confeccionar una teoría ética de las relaciones humanas en la que la política adquiere la importancia de establecerse como el agente constitutivo de nuestras vidas en sociedad.

Pasando por varios intentos de establecer un modelo formal de eticidad en el que fundar las bases y los principios jurídico-políticos e institucionales que permitan corregir los déficits de satisfacción de las demandas y necesidades de reconocimiento de la sociedad en su conjunto, Honneth (2015) arriba en los últimos años a ofrecernos su legado en forma de sendas propuestas utópicas encaminadas hacia el establecimiento de prácticas resocializantes que corrijan las carencias reconocitivas ingénitas en nuestros actuales modos de vida.

Para nosotros, su idea de eticidad democrática es simiente del desarrollo teórico-conceptual que aquí desplegaremos y es el comienzo de una partida, cuyas manos se deberán jugar, al menos, durante lo que nos queda de siglo.

Gracias a las aportaciones de nuestra actualización de la *Anerkennung* hegeliana y la ampliación del concepto de eticidad democrática de Honneth que emplearemos, podremos desarrollar con garantías de éxito la presente teoría de la eticidad democrática para nuestro siglo, merced a las posibilidades que nos aporta la comprensión de la democracia como fenómeno histórico de luchas por el reconocimiento.

Estas luchas se traducen en actos reivindicativos de libertad de los individuos en un medio social bajo criterios de justicia obtenidos colectivamente a partir de las experiencias vividas dentro del ámbito de las relaciones entre individuos y entre éstos y las instituciones, por mor de transformar la propia realidad social.

Desde los postulados de nuestra teoría podremos investigar exitosamente el conjunto de relaciones opositivas hacia la democracia —históricamente experimentadas— por parte del Estado moderno y la positivación de los derechos liberales de libertad.

Mientras tanto, en la praxis más radicalmente política, daremos a luz al emprendimiento de proyectos democratizadores (*infra*, p. 350) en la medida que conoceremos,

desde su desarrollo en detalle, la dialéctica intrínseca de tales relaciones de contradicción en la realidad de nuestro tiempo. Veremos, a partir del desentrañe de la lógica que subyace a dichas relaciones de oposición, que éste es el único camino posible de conciliación de los anhelos de libertad democráticos y tal realidad fenoménica.

De la Modernidad hasta hoy: un cruce de caminos

Para el desarrollo de nuestra teoría, sistematizaremos nuestras observaciones sobre la realidad efectiva con base en esta idea de convulsión y de contradicción permanentes que hemos venido arrastrando hasta ahora. Basaremos nuestro método en la aplicación de la analogía que nos suscita la imagen de frenesí cuando observamos cenitalmente cualquier cruce vial en una populosa ciudad: en apariencia, todo es caos, aunque, intentaremos encontrar la lógica que le subyace y que la hace una realidad irrenunciable.

Para comprender las semejanzas de que aquí hablamos, démosle una mirada a las siguientes señales o indicios que nos darán la posibilidad de inferir que nuestra realidad se nos puede manifestar de manera análoga a un “cruce de caminos”, máxime centramos nuestra tención en algunos fenómenos de nuestra actualidad:

α) el modelo de Estado-nación surgido de la Modernidad, la figura monista del ciudadano reunido en un concierto fundado en el estatuto de la igualdad, el concepto de soberanía estatal que daría al Estado ciertas facultades de estanqueidad frente a injerencias de otros poderes y Estados concurrentes o, por poner un ejemplo más, el concepto de soberanía popular advenido con pretensiones de constituirse como *auctoritas* real de su propia Ley son hoy, aquí y ahora, meras imágenes, “dialécticas en reposo” (Benjamin, 1940) de anhelos y promesas de un tiempo convulso que tomó la libertad por bandera y que la izó desde proyectos de dominación y control de admirable eficacia;

β) del reguero de conflictos bélicos por todo el planeta o de las hambrunas sufridas por diversos pueblos, bien sean causadas por el indómito cambio climático o por mera inmoralidad e infamia de los países y sociedades más desarrollados —aquellos que una vez decidieron ampliar sus fronteras culturales más allá de sus propios terruños—,

las corrientes migratorias ponen en entredicho todas las promesas modernas de un planeta mejor y más libre, tanto para los migrantes que se encuentran con el oprobio, el rechazo y el menosprecio, como para sus receptores que se ven forzados a digerir, en su fabulado edén de paz social y bienestar, nuevos motivos para el conflicto;

χ) de los imparables avances tecnológicos, que nos deberán proveer de condiciones de vida cada vez mejores en función de las dificultades y amenazas que nos proporciona nuestra apertura al mundo y a la misma naturaleza, aparecen máquinas robot que sustituyen con gran eficacia la variabilidad temperamental y fisiológica de los trabajadores, poniendo en cuestión la tan explotada y estrujada idea del trabajo como auténtica forma de realización del ser humano;

δ) y, por poner un ejemplo más y en lo tocante expresamente a la democracia, sus múltiples definiciones hoy no son más que el nexo inextricable que resulta de la contemplación de aquellas imágenes de lo que ha sido nuestro pasado, sometidas al tribunal de nuestra experiencia misma vivida hoy y en la que retumban los ecos de aquellas voces que una vez fueron enmudecidas.

Por lo tanto, podremos ya asegurar que nuestro tiempo es hoy el punto aquel de la historia donde los múltiples caminos recorridos antaño —y que configuraron un conjunto complejo de transformaciones sobre la manera de concebir, comprender, experimentar el mundo y explorar la libertad— se intersecan en un *cruce de caminos* y de fenómenos culturales, políticos, económicos y sociales producidos por la mera experiencia, como lo diría Walter Benjamin (1927), de otros *ahoras* anteriores que un día proyectaron en sus horizontes sus propias expectativas de las que hoy somos herederos.

Asimismo, tampoco habríamos de desdeñar el hecho de que, tan cierto es que la perspectiva mitológica propia de regímenes legitimados por la gracia de Dios daba una visión armónica y completa del mundo, como innegablemente cierto es el desencantamiento de los efectos reales de la secularización moderna, la cual nos prometió una libertad sin límites, ya no bajada del cielo, sino obtenida de la vida mundana misma.

Nuestra realidad, hasta aquí observada en algunas de sus expresiones, tiene su imagen en el símil utilizado por Hegel para describir la mecánica del entendimiento y que

para nosotros debería representar —en esta observación detallada de la realidad efectiva que aquí estamos iniciando— la visión completa de lo que expresa este “cruce de caminos” en el que se encuentra nuestro tiempo presente: decía Hegel que el producto de las operaciones del entendimiento es la división del mundo en polaridades irreconciliables de la misma forma como el tornasol azul, por acción de un ácido que lo transita, se torna rojo como si se tratase de un “existente aquí y ahora” que ha dejado de serlo y otro “algo” indescifrable hubiera “tomado su lugar” (*ENC*, §330).

Es por ello que, para poder encontrar ese “algo indescifrable” y ser capaces de describir el tránsito de ese “ácido” por el papel de tornasol, recurriremos al escrutinio de las tesis provenientes de nuestra lectura de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth, porque éste nos aportará las claves interpretativas de este fenómeno, lo que nos ofrecerá la posibilidad de reconocer, en el bullicioso frenesí vivido en este *cruce de caminos*, el rostro de los personajes que en él actúan y los efectos de sus actos, los cuales han dejado una huella con la que darnos cita hoy en nuestro tiempo presente.

La metodología que emplearemos para la producción del conocimiento que de esta investigación obtendremos se basa en tres aspectos que la harán característica, a saber:

α) observación de los hechos acaecidos en nuestra actualidad desde el *punto de vista de la eticidad democrática*; a ésta la entenderemos como contenedora de las secuencias y los conjuntos de hechos históricamente encadenados y constitutivos de aquellos patrones que, de alguna manera, se han inscrito estructuralmente en nuestras sociedades;

β) definición de lo observado dentro del modelo del ya mencionado “cruce de caminos”; éste quedará compuesto por tres afluentes, de cuyas características esenciales podremos extraer una suficiente diferenciación entre ellas; situados dentro del ámbito de la eticidad democrática, estos fenómenos se nos muestran, en ocasiones, como figuraciones de un correlato objetivo del cual habremos de inteligir aquellas secuencias de acontecimientos que den una explicación suficiente de los hechos que los constituyen;

γ) sistematización del conjunto formado por nuestras observaciones, las cuales pondremos en contraste con las diversas teorizaciones sobre la democracia desplegadas hasta hoy; de esta puesta en relación y de las contradicciones que resulten de ello, obtendremos

una imagen más clara y definida, al tiempo que armónica, de la realidad democrática en la que se encuentran nuestras sociedades hoy.

Habiendo establecido ya el marco figurativo dentro del cual inscribiremos nuestras observaciones empíricas de la realidad democrática actual se hace imprescindible, ahora, establecer:

- a) la manera como vamos a practicar nuestras observaciones y
- b) definir con precisión esos caminos históricos que confluyen en nuestra realidad presente en la forma del cruce de caminos anunciado.

a) *“Making a Living”*: entre la comedia y la tragedia, entre el plano general y el primer plano

El año 1914 no sólo fue el año en que Charles Spencer Chaplin, recién llegado de su Inglaterra natal a los Estados Unidos, tierra de promisión, comenzó a “hacerse una vida”. También lo fue para un continente entero y, por qué no, para el mundo.

Chaplin interpreta en esta película muda a un timador hábil, ingenioso e inteligente que se sumerge en un enredo del que, gracias a su astucia, saldrá airoso al conseguir dolosamente la imagen fotográfica de un accidente de tránsito que le proporcionó el reconocimiento y la aprobación del dueño del periódico para el que intentaba trabajar como reportero, a fin de obtener de ello los medios necesarios para su supervivencia.

Para Charles Chaplin, esta película significó la primera cinta de una larga lista de historias que escribieron el icono de un caballero, un poeta o un soñador ávido de amor y aventuras —como solía decir de sí mismo— que creó su propia identidad ataviado en un traje de cómico y trazando geometrías acrobáticas con su cuerpo, para hablarnos de las tristezas de la vida vencidas por el humor, en un discurrir infinito de incierto porvenir.

Decía Chaplin, que la vida vista en primer plano es una tragedia, mientras que, en plano general, parecería una comedia. Aprovecharemos esta brillante y aguda observación para comprender, desde las recurrentes polarizaciones del entendimiento, lo que

¹ *Making a Living* (Making a Living, 1914) es la primera película interpretada por Charles Chaplin.

percibimos cuando practicamos una totalizadora observación de nuestra historia en plena cita con el presente, admitiendo que tanto esa tragedia como esa comedia son meros planos, cuya dialéctica constituirá el lugar ideal de su encuentro.

Si miramos este *cruce de caminos* en el que nos encontramos, desde la vista detallista y definida que nos proporciona el primer plano, la perplejidad nos inundará de una inquietud perturbadora, pues constataremos que es tan sólo un punto mínimo y único, pero donde confluyen y se encuentran múltiples vías, calzadas, veredas o bulevares trazados por transeúntes del pasado que, o bien quisieron llegar ahí desde la búsqueda en la incertidumbre hacia la fortuna y la oportunidad o bien, son el destino encontrado por las mismas sendas que una vez hubieron de ser tomadas para evitarlo.

Como ya hemos dicho antes, nos encontramos en un cruce de caminos que, vivido en el drama de la experiencia de observarlo en primer plano, es una tragedia en la que múltiples agonistas se enfrentan envueltos de un misterio, porque una vez un error fatal los desvió hacia un destino aciago y cuyo desenlace persistentemente se nos antoja irremediabilmente triste. Es una tragedia experimentada muy al pie de la letra de lo contado una vez por Aristóteles en su *Poética* (*POE*, IX, 1452^a).

Sin embargo, bajo la visión totalizadora que nos aporta del plano general, el fenómeno observado bien podría asemejarse a una cómica escena de enredo a cámara rápida, que pudiera darnos la imagen de lo que sólo quiere ser advertido displicentemente como “ridículo, una especie de lo feo”, en palabras de Aristóteles (*POE*, V, 1449^a), en la forma de mero error o de desviación de lo que debía haber sido, pero que no pudo serlo.

Dicho esto, consideramos que el método más acertado para conocer esta realidad que aquí investigaremos deberá ser gracias a la constatación de que existe una dialéctica surgida de entre dos polaridades irreconciliables: entre la observación severa del fenómeno en primer plano y su contraste con la imagen agitada del plano general, podremos abordar nuestra realidad presente —y proyectada hacia un futuro no muy alejado— con el propósito de encontrar fórmulas que permitan interpretar los ecos de una humanidad inmersa en luchas por su autodeterminación política y contribuir, en la medida de lo posible, al desarrollo cooperativo de propuestas de acción eficientemente transformadoras.

b) Definición de los afluentes de este cruce de caminos

Propongo empezar a comprender la eticidad democrática a partir de ahora, ya no dentro del limitado campo semántico labrado por Honneth (1992; 2011; 2015) —y del que hablaremos abastanza a lo largo de esta investigación—, sino como este *cruce de caminos* en el que se circula entre la tragedia y la comedia, dentro del cual deberemos resolver hacia dónde seguir la senda de nuestro designio como sociedad.

Esta eticidad democrática, ahora en forma de cruce de caminos, es la confluencia de al menos tres grandes avenidas que a su paso por el tiempo han ido nutriéndose del tráfico que circulaba por calzadas que desembocaron en ellas y que han llegado a nuestro presente de la siguiente forma:

α) en primer lugar, la primera bocacalle de la que haremos referencia vendrá a ser el fenómeno democrático, el cual es el producto del influjo creciente y progresivo de voluntades individuales y colectivas por ver materializados los anhelos vitales más íntimos o solidarios de las personas a lo largo de los tiempos. En el capítulo I (“La democracia es un hecho atómico no un derecho”) desarrollaremos ampliamente esta cuestión.

β) El segundo afluente de este nudo vial es el resultado del paso de siglos de múltiples debates en torno a las maneras de gobernar la cosa pública, siempre enmarcada en la tirantez de luchas contra cualquier idea que supusiera una coerción de la libertad por el arbitrio de uno o unos y las circunstancias y hechos acaecidos a lo largo de los siglos, que produjera todo tipo de regímenes, algunos venerados, mientras que otros han sido profundamente denostados. En el capítulo II (“La realidad de la democracia desde una etimología del Estado real”) exploraremos las causas que han dado pie a la desembocadura en nuestro cruce vial de la institución del Estado en la forma como aquí conoceremos.

Nuestro modelo actual de Estado liberal de derecho es el resultado de la ampliación de diversas concepciones del poder históricamente desplegadas, de la adaptación de éste a modos y formas de concebirlo y al reforzamiento de los principios de resistencia a toda autoridad no justa, que dotase al derecho de una sustantividad capaz de permear a la institución del Estado de las máximas garantías de proporcionarnos nuestro soñado espacio de libertad.

Sin embargo, este régimen por el que conducimos nuestras vidas hoy, que se re-
troalimenta del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, sobre lo justo y lo injusto, sobre lo
verdadero y lo falso, como veremos en su momento, no ha conseguido dejar atrás muchos
de los gestos y actitudes estructurales de modelos de Estado otrora experimentados, ade-
manes y dejes que generan una tensión constante entre lo real y lo imaginario, lo posible
y lo deseado.

χ) Finalmente, la tercera gran avenida que confluye en esta eticidad democrática
adquirió vigor, en buena medida, del modo como quedó instituido el modelo de Estado.
Éste se impregnó de una idea de libertad individual que afloró vivaz y enérgica y se erigió
como requisito indispensable para la participación política ciudadana en la propia trans-
formación de los designios de la humanidad —los derechos autoconcedidos por nuestra
propia naturaleza constituyen hoy el principio orgánico por el cual acometer cualquier
empresa de corte democrático y orientada al futuro. Esta forma de articular los límites y
vínculos a cualquier poder público o privado ha pretendido poner orden al caos aparente
que se vive en la intersección vial de los dos poderes antes mencionados: la democracia y
el poder político del Estado.

Mientras que ambos luchan por incrementar su preeminencia en la vida, la con-
sagración de derechos individuales y naturales se ha mostrado como una especie de ro-
tonda, alrededor de la cual circulan de manera ordenada los otros dos torrentes en con-
flicto y se les controlan sus ímpetus estableciendo discrecionalmente, con mayor o menor
acierto, las prioridades de paso.

Sin embargo, como ampliaremos suficientemente más adelante, el origen de este
tipo de derechos subjetivos y su posterior conversión en sustancia de nuestros órdenes
sociales no ha hecho más que mantenernos en esa circularidad que resulta insoluble, en
tanto que existen como causa del respeto al ser humano y sus pretensiones fraternales, al
mismo tiempo y de manera recíproca que son efecto de una concepción estrictamente
individualista de la sociedad. Esta condición de nuestra realidad sociopolítica exigirá su
ampliación teórica y sistemática en un futuro. Aquí, solamente trataremos algunos aspec-
tos relevantes para una mejor explicación de los dos torrentes anteriormente mencionados.

Planteamiento de las tesis de esta investigación

i. Primera tesis: la democracia es un hecho de origen paleosocial

a) *La democracia es un hecho anterior al derecho*

Amable lector²: como podrás intuir, cuando sentamos aquí la proposición “la democracia es un hecho paleosocial anterior al derecho”, vamos bastante más allá de la idea de una democracia ingeniada alguna vez, porque en un gran momento de nuestra historia, como nos lo relataba Aristóteles en *La Constitución de los atenienses*, “hecho el pueblo dueño del poder” (*LCA*, II, 20, 4), éste hizo a Clístenes su jefe y caudillo y, tras el paso de Xantipo, Efiltes y otros más hasta Pericles, las luchas contra la tiranía y el control ciudadano del Areópago hicieron de la Constitución de Atenas una Ley cada vez “más próxima a las clases populares”.

Pero, tampoco estaremos cerca de esa democracia idealizada y teleológicamente concebida que ansiamos recuperar o que esperamos reconstruir, porque, herederos o no de aquel momento clásico civilizatorio por excelencia, nos sentimos acreedores de aquella Institución que, según parece que algunos lo comentan, nos fue otrora usurpada, por lo que ahora nos vemos obligados a reconquistarla.

De lo que aquí y a partir de ahora hablaremos es de la lucha cotidiana de todos y de cada uno de los seres humanos por su propia autodeterminación, porque sólo en ella encontramos, haciendo nuestras las leyes de nuestro mundo, la manera de transformarlo, de hacerlo cada vez más humano, más nuestro.

Dicho de otra forma, ya no se trata más del discurrir en la vida de aquel *zoon politikón* abocado a su existencia dentro de una asociación política, porque sólo en ella y

² Quiero empezar la materia de esta investigación con esta interpelación provocadora hacia el lector, a fin de ganarme anticipadamente su atención, gracias a la disruptiva idea que aquí esgrimiremos en torno al concepto de democracia. Este desafío a la tradición teórica originada en la consabida idea del *zoon politikón* aristotélico por enfrentamiento al *zoon demokratikón* nuestro, debo agradecerérselo al Dr. Gonçal Mayos, quien de manera clarividente ha sabido aconsejarme y sugerirme una batería de ideas brillantes que me han permitido confeccionar este texto final, mediante el cual espero conseguir las complicidades de mi respetado lector.

por su propia causa se daría la justicia, bien supremo de su existencia mundana (*POL*, 1252a). De quien aquí hablamos es del *zoon demokratikón*: de quien vive inmerso en una lucha diaria por su estar-siendo-humano, porque se autodetermina políticamente.

Mucho más allá de una victoria efectiva del *zoon politikón* sobre los demás o de la sujeción momentánea de sus vicios y pasiones, gracias a que está provisto innatamente de sensatez y de virtud para darse la justicia en forma del “orden de la comunidad civil” (*POL*, 1252b), nuestro *zoon demokratikón* lucha diariamente, unas veces con mayor éxito que otras, en busca de una relación plena consigo mismo, porque ha encontrado en sus demás camaradas una recíproca valoración de su persona intersubjetiva, razón por la cual puede sentirse reflejado en las transformaciones sufridas por su realidad sociopolítica, en la medida que ésta se le hace expresión suficiente de su voluntad, al tiempo que la voluntad de los demás se le hace condición necesaria de la suya propia.

Así, pues, la democracia surge como uno de esos hechos mínimos de que se compone nuestro mundo. Pero, dado que es un hecho no la podremos definir, pero sí la deberemos explicar a través de los objetos que la componen: las luchas de los sujetos por su individuación en un medio social, mediante su diferenciación en favor de la obtención de su propia autodeterminación política (véanse I.1., I.2., I.2.1., I.2.2., I.2.3.).

Desde el primer momento en que digamos que un grupo humano se convierte en sociedad, la democracia surge de manera necesaria en forma de una totalidad ética donde transcurrirá la vida humana y donde se constituirá la realidad histórica que nos figuramos al paso de nuestra existencia en tanto que humanos.

La socialización humana se produce mediante las recurrentes luchas reivindicativas del reconocimiento de la individualidad de los sujetos en la forma de que éstos sientan que han recibido una aprobación ética de sus capacidades legítimas y justificadas de transformación de su propia realidad social.

En el transcurso de estas luchas surgidas por la capacidad humana de sentir la presencia de otros y de actuar en consecuencia, se genera un empuje normativo que conduce ascendentemente hacia su materialización en complejos institucionales de acción (Honneth, 1992; 2011).

Dentro de este marco institucional, los individuos viven su experiencia moral colectiva de la justicia. En él, las personas buscan proveerse, para sí en la interacción entre ellas y con sus instituciones, de las mejores condiciones intersubjetivas para su plena autodeterminación como sujetos prácticos diferenciados, de tal manera que puedan saberse socialmente valoradas en sus capacidades transformadoras de su orden social corriente (Honneth, 2010; 2011).

Esta circunstancia, motora del cambio y de la reproducción social, supondrá, para nosotros, el grado de comprobación de realización de la democracia a lo largo de la historia humana. Esta es la medida de la calidad democrática experimentada en cada momento. Este es el modo de expresión de la democracia en su propia realidad efectiva.

b) En la eticidad democrática se expresa el hecho democrático y se reproduce

La realidad de la democracia se despliega factualmente en la dimensión *moral-política* de la eticidad democrática (véase I.2.4.).

En ésta se producen los sentimientos morales de injusticia que promueven la necesidad lógica del conflicto intersubjetivo, por mor de la consecución de los máximos niveles posibles de “autorrelación práctica” (Honneth, 1992), por parte de cada individuo.

El resultado de estas luchas se materializa en los diversos complejos institucionales de la acción, que son el producto del empuje normativo ascendente generado por dichas luchas en favor de la autorrelación práctica y que se depositan en el ámbito de la eticidad democrática con la pretensión de que esta última se constituya en una totalidad ética de la vida humana.

El individuo encontrará que dichos complejos institucionales son una expresión de su propia subjetividad transformadora en la medida que adquieren formas experimentales del propio gobierno de su sociedad.

La calidad reconocitiva del estar-siendo-en-el-mundo de los individuos dependerá de cómo se pueda experimentar colectivamente la materialidad factual de las diferentes concepciones de la justicia, históricamente obtenidas, en este marco institucional contenido dentro de la eticidad democrática.

Bajo este principio, a la realidad de la democracia se la puede conocer en la medida que se experimentan múltiples procesos ascendentes instituyentes, los cuales se deberán hacer observables por los modos como se satisfacen las expectativas individuales de una justicia intersubjetiva, histórico-moralmente adquirida, porque se han podido producir procesos descendentes constituyentes materializados en proyectos políticos colectivos empíricamente operantes.

c) Democracia es, intrínsecamente, conflicto constituyente, pese a que, en lo formal y extrínseco de ella, no siempre se dé en su máxima manifestación

Que la democracia tenga posibilidades lógicas de expresarse en el conjunto de hechos acaecidos históricamente no implica obligatoriamente que ésta deba manifestarse en su máxima significancia de manera constante.

La democracia se manifiesta en la medida que se pueden dar las circunstancias que la favorezcan (véanse I.2.5., I.2.6.). Dichas circunstancias se darán conforme al modo como cada sociedad resuelva, dentro del ámbito de la eticidad democrática, los diferentes conflictos intersubjetivos que surgen espontáneamente en el discurrir de la vida.

Nuestra explicación del hecho democrático implica su alejamiento de cualquier ideal que promueva ideas de democracia fijadas en mitos aspiracionales de un orden rayano en lo absoluto.

Esta explicación del hecho democrático exige admitir que la vida humana se edifica mediante el conflicto constituyente, por causa de las dificultades de adecuación del concepto a una realidad que se mueve constantemente y que, a veces, se dan las condiciones óptimas para su manifestación plena y, en otras, éstas aplacan dicha adecuación.

Por lo tanto, el hecho atómico democrático de nuestra actualidad exigirá su observación sistemática desde el punto de vista de la eticidad democrática que nos aporta nuestra teoría, con el fin de proveernos del conocimiento suficiente, pero preciso, de la realidad democrática actual y sus condiciones de posibilidad de manifestarse con mayor adecuación a lo que la esencia. Esta consideración última nos conduce inevitablemente al establecimiento de la siguiente tesis.

ii. Segunda tesis: la democracia se hace insignificante en su actualidad

a) *Nuestra actualidad democrática es el producto patológico del mito liberal*

La actualidad de la democracia sufre aquellas patologías que tienen su origen en la depauperación semántica recurrente de su concepto, por la incapacidad del mito revolucionario liberal de conciliar las contradicciones intrínsecas a su sistema de creencias con las condiciones reales de materialización de los ideales que propugnaba (véanse I.4.1., I.4.2.).

De las sucesivas adaptaciones del imaginario liberal a la realidad, además de los diferentes ajustes institucionales obligados por las mismas inercias causadas por el movimiento atropellado durante su implementación factual, tenemos como resultado una sociedad encaminada hacia su propia desocialización.

Dicha desocialización, heredada del influjo libertario moderno y sus modos de expresión factual, empuja a los individuos hoy, por mor de satisfacer sus necesidades socializadoras, a cierto modo de comunitarismo, que aquí llamaremos “*trencadís* social” (véase I.4.5.), cuyos resultados pueden verse en la irreconciliabilidad manifiesta de posturas axiológicas e ideológicas, que sólo hacen que engrandecer nuestra brecha intersubjetiva.

Todo ello, porque se produce una quiebra de la infraestructura moral de nuestras sociedades, la cual conduce a la retracción del individuo en teselas de confort axiológico, dado que, en el conjunto de su sociedad, éste siente que es “invisible” (Honneth, 1994-b) para los demás.

Esta es la profunda amenaza de nuestras democracias: la desocialización —recordemos que, según lo establecido en nuestra primera tesis, la democracia es el hecho surgido de luchas por el reconocimiento, las cuales son, a su vez, la condición lógica por la que se constituye una sociedad.

El deterioro del espacio moral-político de nuestra eticidad democrática, que añade nuevos motivos de tensión a las luchas entre individuos por evitar una irreparable escisión intersubjetiva, actúa como el medio de cultivo donde se multiplicarán

fenómenos de índole adversa al despliegue de la vida ética reconocitiva, con la consecuente despolitización progresiva de la persona.

b) La vida ética se privatiza en la medida que se despoja a lo “público” de su significancia

La síntesis del pensamiento moral moderno con la idiosincrasia capitalista ha generado todo tipo de dispositivos privatizadores de la vida intersubjetiva ciudadana, amputándole al individuo sus capacidades de expresarse en tanto que sujeto político facultado para la acción transformadora de la totalidad de su mundo.

Esto es así, porque sus luchas por la visibilización de su persona intersubjetiva se ven abocadas al fracaso, dado que se ha de enfrentar a fuerzas cada vez más organizadas, que sólo hacen que conducirlo hacia cierto tipo de reificación, de extrañamiento ético, de olvido de sí mismo.

Los complejos institucionales de la libertad jurídica y de la libertad moral, que un día se prometieron encontrar el camino para conciliar las reglas de juego morales del mercado con las exigencias del capitalismo, no han cumplido las promesas emancipatorias que, en su momento, avivaron el fuego utópico de la sociedad moderna.

De hecho, los intentos teóricos de encontrar fórmulas remoralizantes del modo de vida capitalista occidental, sólo han hecho que promover modelos de una buena vida aún más contramoralizantes y desocializantes, como puedan ser los ideales provenientes del neoliberalismo (véanse I.4., I.4.1., I.4.2.), cada vez más extendidos e incrustados en los modos de ser y actuar del humano global.

Este medio de cultivo, hoy, vívido y contumaz, provee de las condiciones más adecuadas para la siembra de patógenos que se encargan de descomponer a la eticidad democrática, porque ajan la calidad de lo público, lo desproveen de su propia significancia.

c) Las contradicciones estructurales del complejo institucional de la opinión pública incrementan la invisibilización del sujeto y agitan la desocialización, al facilitar el control social

Aunque pudiéramos pensar que, para que se den las condiciones óptimas que permitan una construcción de la voluntad democrática en libertad y sin coerción, el complejo

institucional de la opinión pública debería suponer la materialización *de facto* del conjunto histórico de actos de reconocimiento recíproco, pues las sociedades se hubieran provisto de un espacio deliberativo, dentro del cual los individuos desplegarían sus capacidades eficientes transformadoras de su actualidad en pleno ejercicio de su “libertad social” (Honneth, 2011).

Los problemas surgieron en la Modernidad por el lugar en el que se insertó dicho espacio. La realidad de acontecimientos sociopolíticos de esta época de afloramiento expansivo de reivindicaciones de reconocimiento, de un Espíritu que se ensoñaba en libertad, aprobó que la institución de la opinión pública levantase su edificio sobre los cimientos idiosincrático-normativos del mercado (véanse I.4.3., I.4.4.).

Esta circunstancia, si bien permitió soñar en la recuperación de un espacio público que en épocas anteriores había sido usurpado o limitado a una reducida esfera de actantes, porque gozaban del privilegio de su acceso, no ha podido cumplir su función en la medida que sólo ha servido para perpetuar las mismas problemáticas que intentó enfrentar.

Esta realidad somete al concepto de lo *público* a las contradicciones lógicas resultantes de las aspiraciones a un espacio social reconocitivo, donde pueda desarrollarse la libertad social, en un medio que privilegia su acceso y que convierte su contenido en materia susceptible de intercambio y permuta mercantilizados. La actualidad patológica de lo público está avivada por las contradicciones intrínsecas a sus condiciones de posibilidad, porque el concepto de público queda mediatizado normativamente por el temperamento singular mercantilista, que hemos mencionado.

Ello promueve la desintegración de los vínculos morales intersubjetivos en favor de prácticas de dominación o, dicho de otra forma, de reconocimiento asimétrico entre, en un lado, las élites, las cuales se arrojan el privilegio de acceso a los medios de comunicación pública, y, en el otro, la ciudadanía en oposición deliberativa.

Estas formas de dominación se exacerbaban y se perpetúan al ritmo que a la persona intersubjetiva se le estrangula su acceso al espacio de expansión de su subjetividad transformadora, porque:

- a) por una parte, dicha expansión de la subjetividad se encuentra sumida en las

reglas de juego propias de las relaciones estatutarias entre ciudadanos; a éstos, si bien se les protege suficientemente su derecho al ejercicio de la libertad individual, por el mismo hecho, se favorece su aislamiento ético, empujándolos progresivamente hacia la retracción en su intimidad, disolviendo consecuentemente sus capacidades de enlazamiento intersubjetivo;

b) y, por otra parte, esta figura del ciudadano queda inserta en un medio dentro del cual la voluntad democrática se negocia bajo la idiosincrasia normativa mercantilista, convirtiendo a los procesos deliberativos en meras transacciones y permutas, en simples oferta y demanda, de luchas por las mejores posiciones en el mercado de intereses individuales, dentro de la libertad que ofrecen las reglas de juego del mercado, pues en éste el poder público no injiere, no interviene.

iii. Tercera tesis: el Estado ético, desde los hechos, es una aporía

El mito moderno del Estado ético, que ha formado parte sustancial del conjunto de creencias compartidas de nuestra cultura política, en su expresión real, se distancia progresivamente de sus ideales primordiales, aunque rijan, todavía hoy, la confección de los modelos y procedimientos democráticos a los que nuestras sociedades deban adherirse.

El Estado real está sometido a movimientos internos de su gramática constitutiva. De los procesos metabólicos que le dan su subsistencia, han surgido formas de expresarse en su realidad, que lo conducen hacia un tipo de desarrollo orgánico vertical y profundo, el cual se hace ajeno al ideal por el cual se lo quiso ver como el ente, a través del cual la totalidad social se vería representada a sí misma.

El Estado real, en nuestra eticidad democrática, se nos aparece como uno de los torrentes que conforman nuestro *cruce de caminos* y que choca bruscamente con los ímpetus democráticos.

Estos hechos verificables se demuestran por la manera como este Estado real —el nuestro y actual— en oposición al poder constituyente de sus ciudadanías, adopta sus conductas características, porque en su constitución interna se dan las bases para que éste

tienda, necesariamente, hacia la concentración corporativista del poder.

a) La lógica constitutiva del Estado real lo conduce necesariamente hacia su corporativización privatista

La construcción del Estado actual —aún incompleta (véase II.1.5.)— ha venido dada como resultado de diversas síntesis históricas, las cuales son el producto de varios procesos anabólicos que le han conformado su estructura (véanse II.1., II.1.1., II.1.2.).

A partir de la colisión de diversos condicionantes precursores, los cuales han ido buscando la manera de actuar entre sí conjunta y armónicamente, el Estado ha ido adquiriendo la forma de un mecanismo de producción y aseguramiento de la realizabilidad de muchos de los intereses contrapuestos advenidos durante sus procesos metabólicos.

Cuando hablemos de Estado real, por lo tanto, diremos que éste es el producto de la colusión de diversas cadenas causales de hechos marcados por ciertas apropiaciones semánticas indebidas de algunos conceptos claves en la estructuración del gobierno de las sociedades, así como de hechos simbólicos, culturales y, también, normativos, por los que se ha ido obteniendo la forma institucional más armónica posible, desde el momento en que chocan, en este proceso, los actos proferidos por agentes que concursan por la protección de sus intereses particulares.

La escasez endémica de las sociedades humanas, motivada por las dificultades de adaptación de las siempre crecientes necesidades subjetivas, y la imposibilidad de satisfacerlas en el mismo momento en que éstas aparecen, ha conducido necesariamente al Estado a centrar la progresión de sus procesos vitales en el sistema de las necesidades.

Asimismo, el Estado alberga en su lógica constitutiva, históricamente adquirida, el contenido semántico del concepto “dominio” (relativo al *dominus* o *dominium*), motivo por el cual, de manera necesaria, tenderá hacia su progresivo encerramiento en sí mismo, despojando a su paso cualquier poder que contraríe su libre disposición de lo propio: lo “público” (relativo al *populus*) (véanse II.1.3., II.1.4.). En el interior de este *dominio público* del Estado se han desplegado las diferentes formas de expresión del poder político, con el fin de dotarlo de eficacia a la hora de apuntalarlo sobre los soportes de la economía

capitalista y haciendo girar en torno suyo al resto de los aspectos propios de la vida.

b) El poder ejercido por el Estado real es necesariamente contradictorio con la democracia

Tomemos el concepto “poder” en los términos siguientes: todo poder es la facultad expedita de hacer algo. Por lo tanto, esa capacidad de actuar de forma libre, sin injerencias, sólo puede mostrar sus límites en ese “algo” que es el objeto de su “hacer”.

La única posibilidad lógica de que el Estado real sea un Estado ético se dará si, y sólo si, se cumple la condición de que cierto “algo”, al que el Estado se sentiría facultado a hacer, se le manifiesta de manera empírica como el *objeto* que lo limita, en la medida que así, y sólo así, dicho objeto se convierte en el contenido interno de su propio “hacer”.

Por lo tanto, ese “algo” limitante del poder del Estado real sólo podría ser el poder constituyente de una sociedad enfrentada como sujeto visible y visibilizado, como objeto de su propia actividad. La sociedad en oposición deliberativa debería constituir recíprocamente, para el Estado, un otro-de-sí-mismo en el que una parte de su materialidad factual se habrá combinado con el Espíritu y el ser social, de manera que el objeto producido por los actos del Estado será, al menos en parte, parte sustancial de la misma conciencia social.

No obstante, la realidad factual de las relaciones entre el Estado real y la sociedad en oposición deliberativa son asimétricas. La fuerza centrípeta ejercida por el Estado, que va desde los límites de su dominio hacia su ser-en-sí-mismo, despoja progresivamente la expresión política del objeto de su hacer: su ciudadanía.

Las evidencias de ello (véanse II.2., II.2.1., II.2.2.) suponen admitir que la política resultante del ejercicio del poder del Estado quedará establecida según sendos modos de entender ese “hacer” del Estado, respecto del objeto de su hacer, a saber:

α) en la medida que se despoja al ciudadano de su visibilidad efectiva, con la consecuente depauperación de sus capacidades de autodeterminación política eficiente, el Estado real, en el camino de su totalización, legitima su acción política en el producto indubitado de sus actos determinantes para su conservación, por mor de garantizar la seguridad, el orden social.

Este hecho conlleva, en el ámbito de la eticidad democrática, en tanto que espacio

reivindicativo de relaciones políticas entre la ciudadanía en oposición deliberativa y sus instituciones, que el Estado se manifieste como un agonista cada vez más diferenciado en una lucha a la que la ciudadanía se ve abocada inevitablemente a librar frente a un “otro” encontrado (véanse II.1.1., II.1.3.).

Esta política empuja hacia la polarización y el desmembramiento del tejido político-social, incrementando la desdemocratización de nuestras sociedades, porque, de las relaciones entre el Estado real y su ciudadanía, sólo puede quedar el retrotraimiento hacia sí de ambos contendientes.

β) Asimismo, en la necesidad de garantizar un discurrir de la vida social bajo ideales de orden y armonía, de asegurar el mantenimiento del sistema de las necesidades y de mitigar los efectos desocializantes producidos por la polarización del tejido político-social, el Estado real debe incoar procesos políticos compositivos que intenten suturar las heridas producidas por el modo de entenderse a sí mismo, porque su razón de ser —su ser ético— se contradice con su interés —su sobrevivir en su diferenciación y reproducirse.

Es decir, estos modos de aplicar su poder lo conducen ineluctablemente hacia su especiación en un organismo cada vez más diferenciado (véanse II.2., II.2.1.). Estos modos de aplicar su poder durante su camino de especiación desintegran progresivamente aquel “algo” que debiera delimitar su “hacer”.

c) El reconocimiento asimétrico del ciudadano durante el decurso de la política estatal impide la adecuación del concepto de la democracia a su realidad significativa

Desde el punto de vista de la eticidad democrática, las relaciones asimétricas de reconocimiento entre el Estado y su ciudadanía implican la progresiva invisibilización intersubjetiva y el despojamiento de cualquier potencia práctico-transformadora del ciudadano (véase II.2.3.).

Este reconocimiento indebido está en el centro de la acción política actual. Su modo de expresión en la realidad es el control social desverbalizante (Honneth, 1982). Sus efectos son la progresiva traslocación semántica del concepto democracia. Es decir, la significación de la democracia en su realidad potencial sufre el desplazamiento forzado de

su esencia significativa, dando pie al surgimiento de formas patológicas de expresión de la agencia eficiente de la ciudadanía y de sus modos de relacionarse con el Estado real.

En la realidad de nuestras democracias, el poder político doblega al ciudadano y lo sujeta al tributo de su reconocimiento, privándolo, al mismo tiempo, del suyo propio. El ciudadano se verá forzado a girar su mirada hacia sus espacios más íntimos, porque en ellos, y sólo en ellos, se sentirá facultado para ejercer su potencia práctico-transformadora y obtener el objeto (*Gegenstand*) producto de su actividad transformadora autoconsciente.

Esta evidente condición de nuestra actualidad política aviva las tendencias corporativistas del Estado real, al mismo tiempo que aja el tejido intersubjetivo de las relaciones de reconocimiento en la eticidad democrática, incrementa la distancia entre agonistas que cada vez se diferencian más entre sí y, finalmente, reduce las probabilidades de que la ciudadanía en oposición deliberativa pueda, incluso, llegar algún día a transformar por sí misma su propio sistema de necesidades.

El ciudadano se va convirtiendo en el objeto (*Objekt*) producto de una acción sistemática de invisibilización por parte de un Estado real que se aleja de su propia razón de ser, que no fuera otra que aquel “algo” propio de su “hacer”. Lo “público” queda “privado” del ciudadano.

iv. Cuarta tesis: la necesidad de transformación ética de nuestra cultura democrática

a) La recuperación del tejido intersubjetivo de nuestras sociedades exige la superación de los sedimentos patógenos heredados del mito moderno, a partir de una acción reconocitiva en términos de una Democracia Política, que vaya más allá de su consideración procedimentalista

La recuperación de los anhelos revolucionarios de una sociedad aplacada, como efecto del uso expansivo del poder del Estado real, exige el desarrollo de una *utopía postliberal*, a partir de la cual se deberán aplicar las conclusiones extraídas de las observaciones empíricas practicadas durante la presente investigación.

Tras la explicación desarrollada de los hechos acaecidos en esta investigación, en

sus dimensiones ética, ontológica, epistemológica y lógica, se deberán encontrar las bases para la superación de los efectos patológicos contramoralizantes producidos por una ostensiva praxis simultánea de, por una parte, políticas del tipo amigo-enemigo, en las que se encuentran inmersas las relaciones entre la ciudadanía y el Estado real y, por la otra, de políticas compositivas, las cuales han quedado ancladas en el ámbito excluyente de las negociaciones sobre el parqué del mercado de las voluntades.

La superación del mito exige admitir que, para toda política encaminada hacia la acción reconocitiva, la moralidad de lo político es inevitable y que todo ajuste institucional, jurídico y procedimental deberá incorporar a la autodeterminación política del individuo, como eje en torno al cual se desplegará históricamente la *Democracia Política*, entendida como el conjunto de actos transformadores de la realidad vital de la ciudadanía dentro de la eticidad democrática (véase III.).

Con ello, deberemos situar a la eticidad democrática en el punto de conexión entre las esferas estatal y la moral-ciudadana, lugar donde se realizará la inteligibilidad recíproca entre el Estado real y su ciudadanía.

En este punto de incardinación de los dos agentes de nuestra actualidad se construirá la arena política, sobre la cual se desplegarán los ajustes jurídico-procedimentales necesarios, a fin de dotar a la ciudadanía de, cada vez más, una *eficiencia activa* (véanse III.1., III.1.3., III.1.4.), por la cual se hará, progresivamente, más permeable al Estado real del influjo de las reivindicaciones morales de la ciudadanía en todos los ámbitos de su vida.

Si bien esto implica llevar a cabo profundos cambios culturales, que depuren algunas convicciones ampliamente sedimentadas en el *ethos* global, debemos encontrar estrategias facilitadoras del desarrollo de una deliberación eficiente que fortalezca el tejido social, bajo presupuestos de una justicia intersubjetiva (véase III.1.5., III.1.6.1.4).

Su objeto radicará en la puesta en práctica de los principios de la libertad intersubjetiva en los procesos incoados para el fin de una progresiva institucionalización de las diferentes esferas de la acción social que encaminen su rumbo hacia una plena realización de la libertad social.

b) *Es necesario plantearnos estrategias que alineen los objetivos de ampliación de las relaciones de reconocimiento en la esfera democrática con la realidad política factual, así como también, nos vemos exigidos de establecer los mecanismos de evaluación que permitan los ajustes que cada momento requiera.*

α) Por una justicia reconocitiva: la autodeterminación política del ciudadano ha de constituir el elemento esencial y el fundamento de legitimidad normativa de toda justicia social. Una justicia social que exige revertir los efectos contraproducentes del irrespeto institucional del Estado real hacia su ciudadanía, cuando se la somete a una invisibilización recurrente (véase III.1.1., III.1.2.).

La justicia reconocitiva deberá prevalecer sobre cualesquiera otras formulaciones, de tal manera que al ciudadano se le ofrezcan los medios para poner en práctica sus objetivos vitales como condición necesaria de los objetivos de los demás camaradas de la interacción, en una forma de visibilización práctica de sí mismo en su realidad social.

La justicia del reconocimiento deberá favorecer la superación del estado de objetualización y tribulación económica y jurídica del ciudadano, porque esta justicia intersubjetiva es anterior a cualquier momento institucionalizado de la justicia y de cualquier protección institucionalizada de la libertad individual.

β) Por una redemocratización genuinamente eficiente: el progresivo deterioro de las relaciones entre el Estado real y la ciudadanía es el producto de la especiación de la soberanía estatal en una esfera que se separa, poco a poco, mas no sin estrépito, de la esfera moral de la soberanía popular (véase III.1.3.).

Ello conlleva un desacoplamiento, todavía más pronunciado, de los ideales revolucionarios primordiales, dado que la fraternidad, o sea, la libertad social (Honneth, 2010; 2011) se ve arrinconada por la fuerza prevalente con la que los complejos institucionales de la libertad jurídica y moral se separan de los complejos de la acción de la libertad social, estrangulando el espacio de realización de la colaboración democrática.

La aplicación del principio de la *eficiencia activa* ciudadana debe constituir la superación de toda idiosincrasia normativa que privilegie la eficacia. La eficiencia activa deberá ser el mecanismo normativo necesario para obtener el anclaje del genuino significado

político de todo tipo de actividades de la sociedad, tanto en el ámbito económico, como en el resto de las situaciones vividas.

A partir de la aplicación de este principio normativo, se deberá obtener una progresiva ampliación del poder constituyente de la sociedad democrática. Ello deberá darse no sólo a nivel instituyente, el cual se da igualmente bajo presupuestos de una democracia liberal, como es el caso actual. También deberá facilitar la expansión eficaz de las capacidades de revocación desinstituyente, porque se darán las bases para una experimentación constante de las diferentes formas como se manifiesta una misma libertad social, según cada momento de su manifestación y de acuerdo con la realidad de los hechos acaecidos.

χ) Por un experimentalismo histórico revolucionario: los errores de fundamento de las revoluciones liberales y socialistas de antaño radicaron en la aporética proyección de sus ambiciones transformadoras sin contar con que éstas agotarían su energía necesariamente, incluso, bastante antes de lo imaginado (véase III.3.2., III.3.3.).

Un experimentalismo histórico genuino exige admitir que todo proceso revolucionario dibuja un ciclo compuesto de sendos hemisferios: uno, proyectado hacia adelante, de exploración de lo novedoso y otro, de retroceso, como retorno hacia un punto próximo al origen, gracias a lo cual se habrá obtenido el conocimiento colectivo necesario de una experiencia vivida cooperativamente.

Una democracia genuina que debamos explorar durante lo que nos queda de siglo exigirá explorar, con una elevada frecuencia, los efectos de su despliegue, de cuyo aprendizaje ético se obtenga el conocimiento empírico necesario que permita realizar, constantemente, los instrumentos de protección y garantía de su propio ejercicio real en el ámbito de la eticidad democrática.

El experimentalismo histórico-democrático que aquí promoveremos nace como una propuesta de transformación ética de nuestras sociedades, desde la cual se pueda conseguir sanar el sangrado del tejido social. Dicha transformación se originará partir de la permeación de los marcos cognitivos, desde los cuales la teoría aborda la realidad socio-política, con base en la lógica moral del reconocimiento intersubjetivo, en una forma renovada de Democracia Política (véase III.3.3.).

δ) Por una *Democracia Política* genuina: a fin de retomar la inteligibilidad recíproca entre el Estado real y su ciudadanía, la política, fundada en el experimentalismo histórico revolucionario, deberá girar en torno a la autodeterminación política de la persona-ciudadano.

Este proceso dinámico de exploración de las posibilidades de realización de la libertad social, en la dimensión moral-política de la eticidad democrática, exigirá, asimismo, la exploración y experimentación constantes, en el ámbito jurídico-procedimental, de los ajustes, de los avances y de los retrocesos necesarios en su materialización.

Nuestra utopía postliberal coloca en el horizonte la idea una democracia real, constituida como la totalidad ético-histórica de la humanidad. Este horizonte marca el rumbo que nuestras sociedades deberán abordar, tarde o temprano, a fin de encontrar el camino necesario para el despliegue de una política reconocitiva, empujada por los vientos de una cultura genuinamente democrática.

Los porqués de la presente teoría de la eticidad democrática

La elaboración de la presente teoría de la eticidad democrática está motivada por la convicción de que debemos conseguir el esbozo de una teoría que deberá ofrecer la posibilidad del inicio de una nueva partida, la cual, por lo menos, deberá jugarse en lo que nos queda de siglo, mucho antes que parecerse a una suerte de solución a las problemáticas morales, políticas y jurídicas de nuestras sociedades, como si de un final de partida se tratara.

Así, pues, nuestra teoría quedará establecida no como la solución a los problemas sobrevenidos durante el discurrir de la vida en la sociedad de nuestro tiempo, sino en la posibilidad, que de ella misma brota, de tratar las problemáticas propias de la existencia de un mundo de la vida eminentemente humana, donde la democracia es lo permanente y constitutivo de su propia naturaleza.

Ello implica, consecuentemente, describir, a continuación, las causas y motivos que nos conducen hacia la confección de esta teoría, a los modos como aplicaremos nuestras observaciones y al conjunto metodológico, mediante el cual sistematizaremos la exploración de los principios dimanados de nuestras investigaciones y los modos como comprobaremos que éstos se relacionan entre sí en la realidad empíricamente dada.

a) La necesidad de elaboración de una teoría consistente

Abarcamos un conjunto de hipótesis que iremos comprobando en la medida que nos escurramos por los intersticios conceptuales que nos dejó Axel Honneth, gracias a los contenidos dimanados de su teoría de la “lucha por el reconocimiento” y el pensamiento en el que la ha fundamentado.

Conforme profundicemos en la actualidad de nuestra realidad democrática, cotejaremos de manera sistemática y metódica el resultado de nuestras comprobaciones con otras observaciones teóricas que sobrevuelan dicha actualidad. Aquellas teorías que aquí estudiaremos y someteremos a contraste nacen de intuiciones y percepciones diversas, muchas de ellas presuponiendo ideas universalistas variopintas de democracia, justicia y

política.

A éstas las consideramos más propias del uso extensional de aquellos sedimentos depositados a lo largo de los intensos esfuerzos por dar realidad efectiva suficiente a los ideales que antaño llenaron de vigor los anhelos libertarios modernos, que de observaciones enfocadas hacia la apertura a los hechos empíricos como medio para, por una parte, el desentrañe de una inevitablemente abstrusa lógica de la realidad empíricamente experimentada y, por la otra, para el aislamiento sistemático y analítico de las propiedades concomitantes de los hechos que la configuran.

Por ello, nos vemos conducidos a valorar la necesidad de construir el presente sistema lógico-deductivo, dado el inagotable vertido de aproximaciones a los modos de comprender y definir la democracia y su gobierno sobre el campo teórico y la perplejidad que se desata cuando comprobamos que los hechos se separan de lo postulado por ellas.

Siguiendo lo propuesto en nuestra teoría de la eticidad democrática no sólo extraeremos el conocimiento de la realidad factual, sino que se nos abrirá paso hacia la exploración de su campo de aplicación, de tal forma que permita a todas las ciencias, confabuladas cooperativamente, establecer nuevos principios, axiomas y supuestos que sirvan de base para la confección de modelos de interpretación de la realidad propia de cada ámbito de estudio y formular con éxito cualesquiera definiciones que permitan el amplio despliegue de la democracia como constitutiva de la propia naturaleza humana.

Nuestra teoría, bastante al unísono de las palabras de Honneth, nos lleva a valorar muy favorable y optimistamente la necesidad de aplicar el método de aprendizaje en el error a toda formulación de propuestas que, a partir de ahora, deban protagonizar los acontecimientos sociales en sus dimensiones moral-política y jurídico-procedimental (*infra*, pp. 350 y ss.).

Como de un principio inexcusable de toda acción social humana, la negación de la incertidumbre ha sido el excipiente, esa sustancia inerte que ha motivado a teóricos de toda ideología para dar a su farmacopea las consistencia y forma necesarias para una correcta dosificación y un adecuado uso de sus postulados, así como la garantía de las más deseadas consecuencias en la forma de una idea cualquiera de bien que, sin embargo, aún

está por definir positivamente.

En contra de ello, nosotros nos prohiaremos la idea del experimentalismo histórico defendido por Honneth, admitiendo la necesidad de considerar que la incertidumbre es una parte sustancial del mismo: el conocimiento seguro de los efectos de nuestros actos políticos y ajustes institucionales, máxime en sociedades cada vez más múltiples y diversas, no puede generar adhesiones inamovibles de nuestros marcos mentales a lo que inevitablemente será novedoso, desconocido y, por supuesto, muy probablemente errático.

En lo que a nosotros nos concierne, nos mantendremos en el firme convencimiento de que, desde el saber que aporta la filosofía, podremos gozar ahora de un material teórico con capacidad suficiente, para que el conjunto armonizado cooperativamente de las ciencias sociales obtenga, de esta teoría, los principios necesarios que les permitan ensayar las más adecuadas inferencias sobre el sistema real al cual se apliquen sus postulados, a partir del contraste de cualesquiera predicciones que pudieran hacerse, con los resultados empíricamente obtenidos en cada momento en que se practiquen las observaciones diagnósticas preceptivas. De esta forma, podrán llevarse a cabo exitosamente tantas modificaciones, ajustes y correcciones como sean necesarias, durante el desarrollo de la experimentación misma.

b) La democracia es el contenido de nuestra teoría

La detectaremos al nivel de la infraestructura social. Ahí se llevan a cabo las relaciones intersubjetivas entre los seres humanos. Las relaciones sociales marcadas por las luchas por el reconocimiento componen la carga que arrastra la historia humana (Mayos, 2015).

Dicha infraestructura, respecto de la estructura y de la forma lógica como se despliegan los acontecimientos en la realidad efectiva, constituye la unidad de sentido de todo existir humano: como podremos comprobar, estos procesos vitales no responden en modo alguno a principios previos establecidos y premeditados de manera ordenadora en el discurrir social, sino que son el producto de luchas intestinas por la autodeterminación política de los individuos, en un estado de socialización constante,

eje en torno al cual deberá girar la concepción propia de cada uno sobre su realidad mundana.

Por lo tanto, el estar-siendo-humano imprime su huella indeleblemente sobre cualquier concepción premeditada de orden, en la medida que, de su hacer, todo resulta imprevisible y, en su realización factual, todo surge de forma irreversible.

Esta premisa nos acompañará a lo largo de nuestras aproximaciones a las diversas teorías que han puesto a la democracia en su centro de atención y que hoy aún se mantienen muy en boga.

No esconderemos, en modo alguno, nuestra intención de descepar las contradicciones que surgen al derramar nuestra visión de lo imprevisible, lo irreversible y, sobre todo, inevitable, por encima de aquellas miradas vertidas desde multiplicidad de teorías alojadas en figuraciones retrospectivas de hechos anteriores y de anhelos que, a veces, fueron más fáciles de imaginar que de realizar.

Pretendemos, con ello, dar cuenta de las dificultades que estigmatizan a la democracia y le hacen difícil la actual adecuación efectiva a su concepto. Como veremos y fundamentaremos, en su momento, los recurrentes usos extensionales que damos al significado de la democracia la alejan de su esencia significante, hasta el punto de convertirla más en un mero objeto de estudio, que en la razón de cualquier investigación.

c) La adecuación de la democracia a su concepto a través de un renovado ser social democrático

¿Qué pedimos realmente cuando pedimos “más democracia”? ¿De qué hablamos cuando la decimos? ¿Cuál es ese en-sí indestructible que la hace ser lo que sea que es, cuya significancia siempre nos reclamará que le demos su genuino significado?

La idea pregonada por Honneth sobre la necesidad de resocializar nuestras sociedades en el futuro más inmediato es la clave para sospechar que, si nos infiltramos por los intersticios que dejan abiertos sus postulados, encontraremos el camino para aproximarnos, lo máximo posible, a ese en-sí universal, pero que, en muchos casos, como atestigüemos, suele adquirir todo tipo de definiciones, explicaciones y maneras de abordarlo, muchas de las cuales, incluso, con marcadas contradicciones entre sí.

Las tesis de Honneth nos llevarán bastante más allá del mero conocimiento de la gramática moral de los conflictos sociales. A partir del momento en que él se planteó desarrollar un concepto formal de eticidad, dio por sentado que las luchas por el reconocimiento constituyen la manera como deberemos entender lo político a partir de ahora.

Con Honneth, podremos rastrear a un ser humano que, cuando se ve diferenciado de su entorno, se hace individuo autoconsciente de sus capacidades transformadoras de su propia realidad. Una realidad que convive con otras que lo interpelan, de cuyos efectos sobre su propia autoconcepción práctica surge un sujeto ético necesitado de mostrar positivamente que sus planes de vida son suficientemente válidos para el designio de su sociedad. El éxito de su empresa estará condicionado por la respuesta del conjunto, la cual estará expresada objetivamente en los modos de actuar de la totalidad del entramado institucional históricamente erigido, dentro del que se rige la conformación del individuo en tanto que sujeto político autodeterminado.

Sin embargo, la realidad factual, como la veremos, desdice con cierto desdén lo anterior. El espíritu objetivo hegeliano, en cierta forma, ha dejado de comportarse como el camino de retorno hacia el individuo, para configurarse como un ente ajeno al ser social.

De ahí la necesidad de nuestra teoría para rehacer, durante las próximas décadas, aquellos vínculos intersubjetivos perdidos que han dejado hoy a las múltiples aproximaciones teóricas a los hechos sobrevenidos en una especie de limbo por el que, sin haber cometido mayor pecado, son herederas inevitables de esos pecados originados por las mitificaciones que una vez nos prometieron la redención final de la humanidad.

d) El torrente democrático como cauce a explorar en lo que nos queda de siglo

La intención de nuestra teoría yace en el aprovechamiento de la energía que proviene del fenómeno democrático, el cual constituye uno de los tres grandes torrentes que afluyen en nuestra realidad. Gracias a ello, encontraremos bases sólidas sobre las cuales encaminar nuestro proyecto transformador de la acción social y política.

Ello será sido debido a que entenderemos aquí, que el cauce democrático es el único que, hasta el momento, se ha mostrado pertinaz y constante, pese a que, quizás, no

sea el que de mayores caudal y vigor goce en estos momentos.

Partiendo de la concepción de la teoría de “la lucha por el reconocimiento” de Honneth (Honneth, 1992; 1999; 2006) como una teoría de la acción social, rastreamos en sus fundamentos los argumentos que nos permitirán demostrar la genuina significancia de la democracia. Una democracia que nos aflorará aquí, como el modo de ser social humano, el cual, desde el conflicto intersubjetivo que le subyace, asoma en la superficie del discurrir de la vida en sociedad en forma de reivindicaciones individuales de la autodeterminación política.

Honneth (1980) se parapetó en una concepción antropológica de la acción social para llevar a cabo con éxito su empresa renovadora del materialismo histórico. Gracias a la capacidad perceptiva humana de notar la presencia de otros, hecho a partir del cual adquirimos la conciencia de que somos y nos hacemos en sociedad, pudo concluir y demostrar que la gramática que rige los conflictos sociales es anterior a cualquier lucha de clases y trasciende a toda conflictividad que pudiera surgir de la propia lógica económica.

Hay, por lo tanto, un horizonte mucho más amplio, más humano, en el cual colocar nuestros anhelos emancipatorios de realización de nuestra libertad: es la idea de una “libertad social” (Honneth, 2011) que deberá actuar como el motor del proyecto ético-político de transformación de nuestra realidad, por el cual deberemos colocar en nuestro horizonte la significación genuina del individuo mundano, del individuo práctico en el ámbito de sus relaciones políticas.

Desde las bases que nos aportan las tesis de Honneth, consideramos que la propagación de la subjetividad del individuo en el medio social y político se lleva a cabo en ese espacio de reunión entre extraños que se va construyendo al tiempo que su vida se ve impactada por las múltiples experiencias morales de menosprecio sobrevividas y de los consecuentes sentimientos de injusticia sufridos en el ámbito mundano de su eticidad democrática.

Aquí, en este espacio de relaciones entre el individuo y el aparato maquinal del Estado, se produce una escisión intersubjetiva entrambos, porque, dadas las secuencias de hechos históricos que han acompañado el desarrollo de nuestras sociedades hasta el día de

hoy, la infraestructura moral de nuestras sociedades está viéndose afectada por los efectos patológicos de la aplicación ostensiva de los principios dimanados de una mitología libertaria, fundacional de nuestras concepciones significadoras de la democracia, que sólo han hecho que embarnecer a un Estado, el cual se ha convertido en un instrumento muy eficaz de coerción y control de las infraestructuras comunicativas de un ser social en progreso imparable de insignificación.

Consideramos aquí, que Honneth también intuye esta realidad factual en sus escritos. No obstante, creemos que no la aborda frontalmente. Más bien, quizás insistiendo en la necesidad de mantener la validez de las teorías liberales sobre el Estado y la sociedad, prefiere rodear la cuestión esgrimiendo la importancia de su idea de dotar a la teoría de lo que ha llamado un “concepto formal de eticidad”.

Insistiremos en que tal concepto formal de eticidad se ha visto insuficiente para promover *de facto* cualquier aproximación a ese “respeto universal mediado institucionalmente”, que Honneth tanto defiende como el camino resocializador que afianzaría la libertad social en el mundo de la vida.

Si a lo que aspiramos todos conjuntamente es a la expansión de la democracia en el decurso de nuestras vidas éticas, no podemos pasar por alto los dejes autoritarios de las élites que se arrogan el poder político y que inciden cada vez más quirúrgicamente en el control moral-político y jurídico-procedimental de nuestras sociedades.

Es por ello por lo que, partiendo de la idea desarrollada y sistematizada por Honneth —aunque aún muy abstracta— de una “eticidad democrática”, la convertiremos en el objeto central de nuestra teoría.

Este es el punto de partida para entender a dicha eticidad democrática como el ámbito ético donde se despliegan las relaciones políticas entre los ciudadanos y de éstos con sus instituciones.

Unas instituciones hoy, empero, fagocitadas por una potente maquinaria estatal, que, como veremos (*infra*, p. 208 y ss.), se expresa en la actualidad como lo hace, porque, en su lógica constitutiva, se dan las bases para que ello se produzca de manera necesaria.

Tal es el marco dentro del cual practicaremos nuestras observaciones empíricas, de las que podremos obtener un solvente catálogo detallado de hechos y objetos que asolan nuestra actualidad, al mismo tiempo que nos mostrarán con claridad las contradicciones en las que suele incurrir la teoría, así como los antagonismos severos devenidos del ejercicio de nuestras libertades individuales en detrimento, en muchas ocasiones, de la realización de una libertad social genuinamente democrática.

e) La eticidad democrática: la arena política real para las próximas décadas

Dicho lo anterior, por lo tanto, queda claro el objeto de esta investigación:

α) si admitimos que la democracia es uno de los hechos atómicos de que se compone nuestro mundo;

β) si convenimos que tal concepto de democracia implica un camino de ida y vuelta de la subjetividad del individuo hacia las instituciones y viceversa;

γ) y, finalmente, si aceptamos que en la realidad de nuestro entorno todo ello apenas se da,

δ) sólo podremos llevar a cabo exitosamente empresas transformadoras de dicha realidad, si y sólo si actuamos directamente y con una alta frecuencia experimental sobre esas dos dimensiones que deberán configurar la arena política futura y que aquí hemos definido, a saber: la dimensión moral-política y la jurídico-procedimental.

Gracias al conocimiento adquirido de estas dos magnitudes fundamentales de la eticidad democrática, podremos fijar eficazmente el punto de anclaje de la autodeterminación política individual en el espacio democrático de nuestra actualidad.

De esta manera, conseguiremos ir mucho más allá de las propuestas de Honneth, porque explicaremos la democracia a través de las luchas que los individuos libramos intersubjetivamente en favor de nuestra propia individuación. Dichas luchas son la base para la obtención de nuestra autodeterminación política, la cual nos aporta la autoconsciencia de nuestras capacidades transformadoras de la realidad.

El proceso de autodeterminación política de los individuos consiste en el ajuste constante de la persona intersubjetiva a los efectos producidos por los múltiples hechos

acaecidos en el transcurso de su existencia social. Esta es la manera como la democracia se irá conformando en la forma de una totalidad ética, por la cual se ha deslizado la misma historia de la vida humana.

Esta democracia, como demostraremos, ha implicado lógicamente una marcha ascendente de positivación normativa y formalización del resultado de tales transformaciones instituyentes obtenidas político-intersubjetivamente, bajo la exigencia de que se produzca un retorno hacia el individuo, de tal forma que éste sienta que sus orientaciones vitales se encuentran grabadas, de algún modo, en los actos colectivos vividos y de los que forma parte.

Sin embargo, tras el estudio etiológico de la realidad del Estado que desarrollaremos, comprobaremos que dicho Estado, en un punto histórico concreto, que también detectaremos, ha iniciado un imparable camino de separación de su ideal ético, modificando su razón de ser en favor de su propio interés, cosa que deja a la democracia expuesta a la fortuna de la intemperie.

La constatación de tal estado de las cosas nos obliga a proponer, a fin de dar la máxima consistencia a nuestra teoría, acciones concretas que persigan la recuperación eficaz del deteriorado tejido moral-político, mediante la superación de los efectos destructivos del seguidismo de la mitología libertaria moderna.

f) La distopía como educación y la utopía como proyecto transformador

Tomaremos como recurso metodológico la solución que nos aportará un inspirador Gregory Claeys (2017), a partir de la lectura de su soberbio y sorprendente libro *Dystopia: A Natural History*, de donde podremos obtener las claves expositivas para desarrollar nuestras observaciones empíricas.

Conforme avancemos en la confección de nuestra teoría, contrastaremos las sucesivas hipótesis comprobadas con su aplicación a la actualidad, de tal modo que de ello obtengamos una diáfana figuración de los hechos acaecidos en ella, así como de las cadenas causales que la han configurado y de las consecuencias posibles que, de su lógica determinante, nos permitan deducir válidamente las relaciones existentes entre la condición de

necesidad de la forma como nos hemos figurado dichos hechos y cualquier propuesta de modos de actuación que pretendan revertir el estado actual de las cosas.

Para un eficaz desarrollo modal de esta condición metodológica anteriormente planteada, nos haremos eco de la idea planteada por Claeys (2017, pp. 5-11), quien, respecto de este fenómeno eminentemente moderno, la distopía y la utopía albergan más cosas en común de lo que se pudiera pensar.

De hecho, recalcará que, el sueño utópico de algunos bien pudo significar una pesadilla para otros: muchos sueños de un mundo ordenado y recto llevados a la práctica histórica del siglo pasado, por ejemplo, produjeron múltiples imágenes de miedo, terror e intolerancia, al tiempo que significaron colectivismos que ahogaron la libertad individual e impusieron una normalidad a un muy elevado precio.

El concepto bímembre utopía-distopía, por lo tanto, representa sendas polaridades que mantienen un conflicto incesante en medio del cual se resuelve *aquello indescifrable* de nuestra realidad al nivel de los hechos.

Se trata de dos extremos polares marcados por mitos e idealizaciones diversas donde la paz, la armonía y la amistad, situadas en un lado, chocan brutalmente con la ansiedad, con la paranoia o con la negación del otro, con la construcción de enemigos o, en cualquier caso, con la represión de todo aquello que suponga una anomalía que demerite o deteriore la capacidad del mito para constituirse en realidad.

Para la exposición de nuestra tesis, nos tomamos seriamente la idea que hemos destilado de Claeys sobre la forma como él dispone esta “Historia Natural” de una sociedad moderna anclada en mitos libertarios, forjada en una religiosidad secular en torno a lo misterioso y al miedo colectivo y sembrada sobre un campo fecundo para el desarrollo de lo que llamó un “estado psíquico ‘natural’” (Claeys, 2017, p. 9), en la forma de un estado de permanente ansiedad histórica colectiva, marcada por las ansias de un bienestar que, al no llegar a materializarse plenamente, no ha hecho más que incrementar el pesimismo y las obsesiones por el dolor y la muerte (Claeys, 2017, p. 163).

Este es el motivo por el cual, inmediatamente después de indagar en los intentos pasados por fundar comunidades genuinamente autónomas, desde mitificaciones

alimentadas por ensoñaciones de un espíritu embebido de libertad, llevamos a cabo una aproximación a nuestra realidad efectiva en la forma de distopías concretas a fin de hacer lo propio desde las experiencias vividas hoy y que son el producto de una larga sedimentación de contradicciones en el *ethos* colectivista-libertario y el *pathos* trágico-soñador de nuestro mundo.

Es enormemente esclarecedora la manera como Gregory Claeys (2017, p. 269) detecta la marcada centralidad de cierto tipo de colectivismo y de una tecnofilia arrebatada en el control social y la represión, gracias a una muy extensa investigación que sobrevuela múltiples obras distópicas, aunque con una muy especial atención puesta sobre los textos de Huxley y Orwell.

Las paradojas evidenciadas en las distopías que observaremos, tanto en lo político como en lo social, económico, jurídico y tecnológico, nos darán las bases para la reflexión profunda acerca de la necesidad de nuestra teoría hoy y la validez de sus postulados.

Si nos mantenemos en sintonía con Claeys, llegaremos a identificar y diferenciar con claridad el espacio donde aplicar nuestros esfuerzos teórico-prácticos por mor de tratar con éxito las problemáticas sobrevenidas de nuestro propio tiempo.

En su penúltimo capítulo, “The PostTotalitarian Dystopia, 1950 2015”, Claeys (2017, p. 447) se topa con lo que para él supone “la degeneración cultural” de las sociedades liberales no totalitarias en “la senilidad intelectual” y una esclavitud sin parangón en un “consumo hedonista sin sentido”, el cual sólo ha hecho que incrementar la ansiedad en la que vivimos.

Esta impagable observación, fundada en la idea de que nuestras distopías, tal como aquí las trataremos, deben “advertirnos” y “educarnos” (Claeys, 2017, pp. 500-501) acerca de nuestra propia realidad, servirá para que, en una especie renovada de *utopía postliberal*, encontremos los mecanismos idóneos para el despliegue propositivo de la ya mencionada democracia como *vía de dirección única futura*: una democracia de la que deberemos definir su inconfundible *rostro* —como lo expresaría Lévinas (1967)— con sus líneas de expresión, con todas las marcas que la intemperie le ha dejado, pero que la deben hacer reconocible en todo momento.

Gracias al desentrañe de la dialéctica que se observará en esta relación de opuestos, podremos aclarar con éxito la turbidez intrínseca de una realidad convulsa, intensa y cada vez más acelerada. Tal será el porqué de abordar nuestras observaciones empíricas sobre los hechos acaecidos en nuestra realidad como una representación distópica. Nuestro propósito es el de poner en primer plano aquellas figuraciones sobre los hechos de un hoy que, cualquier día del ayer, constituyeron aquella utopía moderna que nos llenó de anhelos y de sueños en la espera hacia adelante.

Una utopía cargada de nuevos significados, de nuevas propuestas en los modos de ser, de nuevas maneras de acometer las ideas de orden y colectividad, de vida, de mundo, pero que, para las generaciones de hoy suponen, muchas de ellas, un “sueño de la razón [que] produce monstruos”, el ahogo de nuestra libertad y un bien, cuyo precio se nos hace impagable.

Aprenderemos, pues, de la distopía. Ella nos mostrará las tensiones y contradicciones que dan viscosidad y ardor al magma de significaciones de nuestra actualidad. Ella nos descubrirá los mitos que otrora llenaron el mundo de idealizaciones de paz, armonía o amistad y que hoy —quizás por el desgaste de tanto usarlos— son la causa de la ansiedad, el negacionismo, el miedo, el enemigo, la represión.

Una sociedad, en los términos que aquí trataremos, es movimiento armónico, es oscilación periódica entre dos polaridades: la distopía y la utopía. De los errores cometidos en una, aprendemos para la proposición de otra nueva y así sucesivamente.

Honneth (2015) piensa, con cierto pesimismo, que nuestras sociedades han perdido ya la efervescencia que antaño motivó los más intensos anhelos emancipadores y libertarios. En cierta manera, parece ser que, para él, la agitación y el fervor de los ánimos, que un día fueron como burbujas gaseosas que se desprendían frenéticamente del líquido en el que estaban disueltas, han vuelto al estado de reposo original en esa disolución, dentro de la cual, podríamos atisbar, que se encuentran a gusto.

Es por ello, por lo que consideramos una necesidad imperiosa, el oscilar entre la utopía y la distopía, porque de ello deberíamos obtener observaciones empíricas ajustadas a los hechos que nos abran la puerta a la experimentación transformadora de nuestra

actualidad, de tal forma que, bajo la etiqueta de una “utopía postliberal”, encontremos esa vía de dirección única capaz de resolver la circulación atropellada que hoy se da en el “cruce de caminos” aquí tematizado.

Tales son, entonces, los motivos que nos llevan a ampliar el concepto de eticidad democrática dibujado por Honneth, en la forma que ésta represente el nudo donde se cruzan las diferentes vías que habrán de estructurar nuestra utopía postliberal, la cual, reducida a sus términos más breves y precisos, podría ser explicada con suficiencia a partir de las dos premisas que a continuación proponemos:

α) colocando los principios de la *Anerkennung* en la base moral de toda concepción de lo político (Salgado, 1996) y admitiendo que el ciudadano se hace necesariamente inteligible cuando demanda su propia visibilización significativa en el ejercicio de sus facultades políticas transformadoras, el acto de su reconocimiento institucional en el ámbito moral-político, mediado jurídico-procedimentalmente es, en sí, el paso necesario para incoar todo proceso de desprivatización del individuo en favor de la expansión de un espacio público real que hoy se encuentra en claro declive;

β) esta recuperación progresiva del espacio público recognoscente permitirá el desarrollo de lo que aquí descubriremos en la forma de una “democracia política”, a la cual comprenderemos como efecto histórico del despliegue, en acto intersubjetivo mediado institucionalmente, de una voluntad democrática genuinamente constituyente, porque ha sido el producto fáctico de una eficiencia activa transformadora de una sociedad, que necesariamente se ha constituido por causa de las luchas por el reconocimiento libradas por sus miembros y el empuje normativo que de ellas surge.

I. La democracia es un hecho atómico no un derecho

1. La huella indeleble del rostro de la democracia

La explicación del hecho democrático que a continuación argumentaremos, gracias a las aportaciones que nos provee el pensamiento de Axel Honneth leído en su conjunto, nos arroja la siguiente proposición: la democracia es la vida misma, la vida es la ética misma y la ética es la interconexión de las personas surgida de sus luchas por el reconocimiento, condición lógica y necesaria de su socialización y motor de su autodeterminación política, de cuyo resultado brotarán prácticas, costumbres y roles sociales que cobrarán forma de convicciones normativas, las cuales adquirirán su forma encarnada en las instituciones de la eticidad democrática y serán compartidas por todos los miembros de la sociedad y constituidas como objetivos propios de la cooperación.

Por lo tanto, cuando a partir de aquí hablemos de democracia no lo haremos referida a procedimientos o cualesquiera otras consideraciones afines, sino a la totalidad ética de actos reivindicativos de libertad desplegados en el Espíritu con mayor o menor eficiencia bajo aquellos criterios de justicia que puedan desprenderse de los modos de ser en la eticidad de cada momento.

Se trata de un proceso histórico motivado por las luchas por el reconocimiento que conduce hacia la institucionalización no coercitiva de una idea de libertad intersubjetiva, surgida de los procesos de individuación, por la que los sujetos satisfarán sus necesidades, intereses y objetivos, en la medida que encontrarán en los demás camaradas de interacción, así como en las mismas instituciones, una expresión materializada de su voluntad libre.

En el espacio de las relaciones interpersonales y de los individuos con sus instituciones, la democracia se reproduce guardando en su núcleo la esfera político-deliberativa a través de la cual la voluntad democrática de una comunidad política permanece en estado de construcción en la medida que los sujetos encuentran que sus convicciones han sido aprobadas por los otros en oposición deliberativa.

En la eticidad democrática, como iremos viendo, la democracia se despliega o re-trae en arreglo a los efectos opositivos del Estado y la desagregación devenida del ejercicio de los derechos liberales de libertad y cierto modo de individualismo heredado de los modos de ser que una vez nos prometieron el camino hacia nuestra emancipación.

Por lo tanto, ello exige, como primera medida, explicar la asociación de los rasgos formales del devenir de lo político con los valores, actitudes, hábitos, costumbres, intereses y voluntades que subyacen, en ocasiones opacados y en otras de forma manifiesta y evidente, al desarrollo, al despliegue y a la expansión de la democracia en el propio mundo de la vida.

Si admitimos tras lo expuesto, que la democracia es la vida, es historia, también deberemos aceptar que la democracia es “lo que ha sido” y es “ahora” y, por lo tanto, es experiencias vitales que, encontradas hoy, tal y como lo diría Walter Benjamin (1927), expresan las relaciones vividas y por vivir en cualesquiera ámbitos de la vida misma, en todos aquellos cruces de caminos de experiencias vitales pasadas y corrientes, en la medida que son lo visible, lo sensible y fenoménico de un vivir humano.

Lo que ha sido en forma de anhelos de libertad y de expresión materializada de la voluntad y lo que está siendo ahora, en los términos en que está siendo, constituyen nuestra vívida realidad.

A esta realidad la podremos conocer si exploramos en este cruce de caminos — observado en una iteración de planos general y detalle— los rasgos que determinan el carácter expresivo del rostro que vemos en ella y de la huella de experiencias humanas que dejamos a nuestro paso por el mundo en forma de cruces, de parentescos, de familiaridades y correspondencias entre la experiencia del “ahora” y de “lo que ha sido”.

La lectura del rostro de la democracia que ahora iniciamos se apoya en la tesis expuesta por Honneth durante el despliegue de su teoría de las “luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1992), a lo largo de la cual nos dejó la premisa de que son —estas luchas por el reconocimiento— la condición lógica de la socialización y el mecanismo por el cual los sujetos adquieren su libertad en forma de “autorrelación práctica”, de tal manera que, a partir de este punto, podamos explicar las relaciones surgidas entre el individuo y

una sociedad resuelta formalmente en el ámbito de su comunidad política.

Una relación que es movimiento recíproco constante entre lo intenso y lo extenso, que surge desde el sujeto particular hacia su propio sistema relacional, de cuyas representaciones posibles podremos obtener aquellos razonamientos necesarios sobre la forma en que dichos sistemas se comportan y se conforman en una realidad generalizable de las cosas, allende su existencia particular o cualesquiera cuestiones de hecho sobre ellas.

La voluntad de los individuos, la cual es en-sí libre, se despliega en su realidad efectiva en el espacio de la eticidad democrática, entendida ahora como idea de libertad, inscrita y que brota desde la misma vida humana y que tiene como principio la individualidad o, dicho de otra forma, la adquisición de la autoconsciencia por parte de cada sujeto en relación contradictoria con su comunidad ética.

Abordando la teoría de las luchas por el reconocimiento de la manera hasta aquí anunciada, podremos obtener una representación amplia del sistema relacional de la democracia para cada caso y cada escenario que nos propongamos estudiar, al mismo tiempo que nos permitirá valorar en qué medida se construyen y destruyen los compromisos intersubjetivos y cómo éstos se manifiestan en la realidad social contemporánea.

Este escáner del rostro de la democracia se desarrollará en dos grandes ámbitos, con el propósito de explicar la tesis central aquí sostenida y su validez dentro del conjunto observable de fenómenos donde nuestra teoría deberá ser aplicada.

El primer gran ámbito que desarrollaremos consistirá en un estudio sistemático de aquellas ideas fundamentales del pensamiento de Axel Honneth, el cual nos conducirá hacia el establecimiento de la primera tesis que dará pie a la fundamentación de la teoría que aquí queremos desarrollar.

El segundo gran ámbito de esta exploración pretende explicar las asociaciones de aquellos rasgos físicos característicos de la democracia con los valores y hábitos culturales o subculturales que se dan cita en nuestra actualidad en forma de relaciones entre la significancia intrínseca de la democracia, su apariencia exterior y el carácter interno del fenómeno democrático.

Estas relaciones, entre la apariencia y lo esencial de la democracia, se nos manifiestan hoy, por un lado, en forma de signos permanentes que deben indicarnos las condiciones de existencia, igualmente permanentes, del Espíritu: veremos en su momento la manera como los individuos del planeta reivindican todavía hoy la misma necesidad de democratizar sus sociedades, tal como lo hubiera podido ser en épocas anteriores.

Por el otro lado, dichas relaciones se nos muestran, en ocasiones, también como signos transitorios, circunstanciales y adosados a experiencias emanadas de la mera contingencia que, asimismo, indican las condiciones de transitoriedad del Espíritu, aunque no por ello sean incapaces de dejar huellas, lugares y nombres: podremos comprobar que el uso que damos del concepto democracia se mueve perplejo a lo ancho y largo de un amplio campo semántico donde se confunden inevitablemente la política, el derecho, la ley y la justicia.

Este desarrollo teórico-práctico estará dividido a su vez en sendas aproximaciones a la actualidad de la democracia, a saber: en primer lugar, abordaremos desde la observación de los fenómenos los hechizos de la democracia que en nuestro aquí y ahora son una clara manifestación de horizontes pasados de ensoñación que hoy se dan cita y nos impelen a deshacerlos, no sin un enconado esfuerzo.

El segundo estadio es el intento de superación de las contradicciones expresadas en la realidad temporal de nuestra experiencia democrática que, para Honneth, es posible en la medida que seamos capaces de conseguir la conciliación de las antinomias surgidas en la experiencia de estos últimos doscientos años, por la que los ideales revolucionarios de igualdad y libertad han chocado insistentemente con el ideal de fraternidad.

No obstante, como ya lo veremos en su momento, estas pretensiones de Honneth nos exigirán su ampliación conceptual, si a lo que aspiramos, como él nos ha convidado a hacer, a adoptar formas de vida con base en una democracia genuina.

2. El utillaje conceptual de Axel Honneth como base teórica para la fundamentación del concepto de democracia

El nutrido *corpus* literario de Axel Honneth, tras más de tres décadas dedicadas al desarrollo de su pensamiento, nos permite abordarlo hoy con garantías de encontrar en él un edificio conceptual suficientemente robusto y elaborado a partir del cual podamos someter a contraste sus tesis sobre la democracia, la sociedad, el poder y la política con la tranquilidad de disponer de argumentos suficientemente fundamentados para ponerlas a prueba, confrontarlas y comprobar su valor y su idoneidad de cara a plantearnos los retos futuros que nuestras sociedades y nuestra teoría misma deberán afrontar.

El núcleo estructural del pensamiento que nos ha legado Honneth y el radicalismo político de su propuesta teórica debemos colocarlos en su teoría de “las luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1992), alrededor de la cual girará una constelación de ideas y principios que irán desde su pretensión de actualización del materialismo histórico y la consideración antropológica de la acción humana (Honneth & Joas, 1980), hasta una propuesta de renovación profunda del socialismo como base teórica de una utopía democrática y social para el siglo XXI (Honneth, 2015), pasando por un amplio despliegue teórico que sienta la intersubjetividad en el centro del desarrollo y de la experimentación de la vida humana, gracias a lo cual el individuo puede verse reconocido íntegramente desde su singularidad en la totalidad del Espíritu (Honneth, 2011).

Este conjunto de ideas y principios que a continuación rastreamos dibujarán en el espacio teórico la idea final de una *eticidad democrática*, la cual quedará definida por Honneth como la esfera de la vida ética dentro de la cual los individuos viven su experiencia colectiva y cooperativa en el marco de aquellas instituciones sociales y políticas capaces de proveerlos, en mayor o menor medida, de las condiciones intersubjetivas necesarias y moralmente pretendidas para su autodeterminación política.

Para comprender armónicamente la idea de eticidad democrática de Honneth, resultará muy adecuada una sistematización de su pensamiento que nos llevará desde su recepción crítica de las tesis de Marx, la cual es la simiente de su proyecto radicalmente práctico y la base sobre la que se irán configurando los principios que lo conducirán hacia

la elaboración de su propuesta de una utopía socialista para nuestro siglo XXI, presentada en sociedad en el año 2015, bajo el título *La idea del socialismo: una tentativa de actualización*.

La teoría de “las luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1992) es el sustrato teórico sobre el que Axel Honneth edificará su proyecto teórico-práctico y a partir de cuyas premisas fundamentales encontraremos las claves interpretativas de su propuesta de una justicia del reconocimiento (Honneth, 2010; 2011) que deberá empapar a las instituciones democráticas de nuestras sociedades presentes y futuras.

A partir de este punto y gracias a la exploración practicada de la realidad efectiva, aflorarán, para Honneth, las patologías sociales que resultan en claros impedimentos para el desarrollo pleno de nuestras democracias liberales y que lo empujan a esbozar mecanismos de acción social que permitan la resocialización de nuestras sociedades y reanimen aquellos anhelos utópicos de transformación social que se han ido viendo apagados al paso de los diferentes acontecimientos políticos, económicos y sociales, hasta desembocar hoy en un neoliberalismo acelerado, en autoritarismos cada vez más desvergonzados y en una perplejidad que invade a todas las instancias de la sociedad actual.

2.1. El origen de la fundamentación teórica de su pensamiento

Renovación del materialismo histórico desde una concepción antropológica para la construcción de un nuevo sujeto político para la acción

El primer destello en el que hemos de fijarnos a la hora de otear el firmamento conceptual y teórico de Honneth parte de su recepción crítica de las tesis de Marx y la fuerte visión normativa de la sociedad patente en aquellos escritos de juventud aún empapados de romanticismo.

Honneth llegará a coincidir con él en la idea de que la plena realización del ser humano se consigue mediante la creación de una sociedad en la que la tríplice consigna revolucionaria que reza libertad, igualdad y fraternidad encuentre la solución a sus

contradicciones en el camino de su realización en forma de una emancipación de la sociedad surgida de los conflictos entre grupos dominados y dominantes (Deranty, 2005, pp. 170-178).

De hecho, una lectura en clave marxiana que pudiéramos hacer de la teoría de las luchas por el reconocimiento (Honneth, 1992) debería darnos pistas acerca de sus intenciones de conseguir una refundación ampliada del materialismo histórico o de cierta renovación teórica y práctica del marxismo mismo, a partir de las cuales establecer posteriormente el alcance teórico y el radicalismo político de su proyecto (Deranty, 2005, pp. 159-162).

El camino emprendido por Honneth hacia una teoría de la acción materialista que imprimiese un nuevo y expandido significado al materialismo histórico pasaría inevitablemente por la integración, por una parte, del imperativo práctico-político marxiano, pero corregido teóricamente desde un modelo de teoría social fundado en premisas antropológicas y, por otra, mediante la indisoluble necesidad teórica de considerar la acción humana a partir de una lógica de la intersubjetividad (Deranty, 2005, pp. 162-165), tal y como fue expresada en el modelo teórico-recognoscitivo de la *Fenomenología del espíritu* y que, no obstante para Marx, quedó finalmente reducida a una mera “dimensión única de las necesidades materiales” (Honneth, 1992, pp. 177-179) en las relaciones humanas.

En lo que se refiere al retorno hacia cierto cuestionamiento antropológico del imperativo político, es decir, a aquellas condiciones biológicas o “*preconditions biologiques*” (Deranty, 2009, p. 68) previas a la vida social que pudieran fundamentar el desarrollo de una antropología de la acción social, Honneth establece como objetivo el establecimiento de un marco teórico dentro del cual el materialismo histórico pueda fundarse en cierta reconstrucción de las capacidades específicas de los seres humanos para la acción (Honneth & Joas, 1980, p. 26).

La idea, que de aquí surge, entiende que dicha acción social deberá estar referida en primer lugar, a los diferentes tipos de integración de las acciones individuales a través de las cuales las sociedades se constituyen y se reproducen y, en segundo lugar, a la acción histórica entendida como el conjunto de consecuencias de los actos individuales integrados en términos

de transformación social (Deranty, 2005, p. 162).

Esta manera de inspirar una nueva versión más contemporánea de la Teoría Crítica asociada a la corporeidad insuperable del ser humano fue presentada por unos jóvenes Honneth y Joas, hace casi cuatro décadas, mediante un pretendido retorno a la herencia feuerbachiana recogida por Marx, bajo la pretensión de reseguir los pasos erráticos con los que la legitimidad de la antropología filosófica hasta ese momento había sido históricamente tratada en relación con el materialismo histórico y en favor de la construcción de una nueva teoría marxista de la sociedad.

No en balde, decían, cuando Marx y Engels intentaron adaptar su teoría de la sociedad al modo de producción capitalista, lo que consiguieron fue borrar cualquier vestigio del momento antropológico del materialismo histórico: si, en sus escritos de juventud, Marx desarrolló una teoría del capitalismo fundada en la propiedad privada, pero aún influida profundamente por Hegel y la dialéctica del “Señorío y la Servidumbre”, por la que el sujeto trabajador sentiría el extrañamiento de sí al verse delante del producto realizado por él, a las alturas de *El Capital*, la crítica al capitalismo abandonó toda descripción de las relaciones de carácter alienante, para convertirlas en relaciones de represión de la subjetividad más humana (Honneth & Joas, 1980, pp. 23-25).

Del resultado de este ejercicio teórico llevado a cabo por Honneth surgirá, desde una concepción antropológica de la teoría de la *Anerkennung* hegeliana, el fundamento sociológico de su futura teoría de las luchas por el reconocimiento (Petherbridge, 2013), cosa que, no huelga decirlo, generó bastante confusión en la recepción crítica de su obra, como lo atestiguan las numerosas aproximaciones de las que daremos alguna cuenta más adelante.

Cabe destacar a estas alturas de la construcción primordial de su pensamiento, la marcada intencionalidad práctica de las lecturas marxianas realizadas por Honneth, a partir de las cuales explora la posibilidad de establecer vínculos efectivos entre las ideas del materialismo histórico de Marx, la acción social y el giro comunicativo habermasiano que empezaba a despuntar en aquellos años, por mor de satisfacer su necesidad y esperanza de fundamentar una teoría sobre la emancipación social en un

sentido acentuadamente objetivo, empírico y materialista (Deranty, 2009, pp. 13-17).

La antropología intersubjetivista de la *Anerkennung* que está por venir sienta las bases en la idea feuerbachiana por la que, el ser humano, desde su cuerpo mismo, su sensualidad y la corporalidad necesaria de su existencia, se constituye como fundamento mismo de la unidad necesaria entre pensamiento y acto (Feuerbach, 1843, §51).

Honneth y Joas (1980, p. 15) rescatan de Feuerbach el hecho de haber sido él quien haya considerado epistemológica y sustancialmente el significado de la estructura específicamente humana de una intersubjetividad inherente y constitutiva de su apertura al mundo y origen de la autoconsciencia, donde la percepción sensorial como la capacidad de acción constituyen la disposición orgánica total del ser humano.

Si bien el joven Marx tomó las ideas centrales de Feuerbach como premisas fundamentales de su teoría social, Honneth y Joas (1980, p. 23) consideran que esto fue conseguido al precio de neutralizar las capacidades emancipadoras de la intersubjetividad, hasta el punto de reducirla a una mera actividad estética y objetualizante, contemplativa e inconsecuente, una mera *sinnliche Anschauung* —como dejaron dicho Marx y Engels en la “Quinta Tesis sobre Feuerbach”—, desprovista de las conclusiones epistemológicas y psicosociales de Feuerbach y dejándola muy lejos de poderla considerar como un producto histórico y como el resultado de toda actividad modificadora y promotora de cambios en la sociedad.

De ahí que, en el camino de la elaboración de una teoría para la reformulación del materialismo histórico como base explicativa sobre la que edificará posteriormente su teoría de las luchas por el reconocimiento, Honneth adoptará la idea de la indigencia anatómica del ser humano desarrollada por Arnold Gehlen (1961), poniendo el acento en la noción de humano-activo capaz de aprendizaje, que crea orden y cultura en forma de naturaleza transformada, como un instrumento de resolución de aquellos problemas que le salen al paso durante la superación de sus indigencias naturales y que, por ende, crea todo tipo de instituciones sociales como resultado de su experiencia en la confrontación con su propia realidad.

Como en el caso de Gehlen, Honneth busca acercarse a la interioridad del sujeto,

entender los procesos constitutivos de su ser-en-el-mundo y comprender las relaciones establecidas con su entorno quien, en tanto que ser vivo, entre sus propiedades biológicas destaca “la de tener que adoptar una postura con respecto a sí mismo, haciendo necesaria una imagen, una fórmula de interpretación” (Gehlen, 1940, p. 9) a partir de la cual se verá a sí mismo y se verá respecto de sus semejantes, se pensará y los pensará.

No obstante, Honneth y Joas quieren desmarcarse de esta idea de heroísmo de la acción humana resultante de una lectura precipitada de Gehlen, que diera pie a la elaboración del pensamiento prefascista (Honneth & Joas, 1980, pp. 48-54).

Para Honneth, el humano de Gehlen (1940), indigente por una naturaleza que lo hace ser inacabado, deficitario biológicamente y carente ante su *Umwelt*, resurge heroico porque se supera a sí mismo preguntándose cómo subsistir en tanto que ente deficitario que se resiste gracias a su determinación a la acción, al riesgo y a su capacidad de estructuración simbólica de su mundo perceptivo, los cuales convierte en ley estructural que rige su comportamiento en lo espiritual como en lo corporal y que está presente en todas las funciones y realizaciones humanas para mantenerse en la existencia.

No obstante, Honneth y Joas (1980, p. 57) sí concuerdan con Gehlen que el hombre se abre a todos los *Umwelten* posibles superando la abundancia de estímulos para aprovechar dicho mundo, para proyectarlo, para ordenarlo, intervenirlo e implicándolo en una dimensión con vistas al futuro, en contra de cualquier programación instintiva posible, mediante el diseño de situaciones virtuales que aún no se manifiestan en su presente, por lo que compensará el riesgo de la acción con el establecimiento de instituciones marcadas por una interpretación estricta de su mundo y la universalización de reglas de su comportamiento.

Pero este ascenso de la indigencia, objetarán Honneth y Joas (1980, p. 58), no es otra cosa que una relectura del concepto de institución basada en cierto tipo de relaciones de poder supraindividuales típica de modelos institucionales entendidos como sistemas-guía, mediante los cuales la supervivencia de la especie quedaría supeditada tan sólo a aquellos sistemas de orden social con capacidad suficiente de explorar las múltiples capacidades para la acción del ser humano y condicionar en consecuencia el fundamento

y la justificación de su comportamiento.

La sistematización antropológica de Gehlen y la importancia que ésta imprime a la acción humana, por otra parte, le han aportado a Honneth —al igual como ocurre con lo propio de Feuerbach— argumentos con los que justificar la fundamentación antropológica de su modelo trinitario del reconocimiento en el que, como veremos más adelante, el afecto, el cuerpo y las relaciones de éste con su entorno natural juegan un papel esencial y troncal en el desarrollo de las relaciones de reconocimiento intersubjetivo.

Ello no impide a Honneth (1980, pp. 64-65) criticarle a Gehlen el solipsismo en el que sume al individuo, en una especie de apertura al mundo constitutivamente peligrosa, dejándolo a merced del azar de los riesgos tomados en la superación de su indignidad connatural frente a imprevisibles situaciones y minimizando la importancia de la comunicación, cosa que le impediría investigar la estructura intersubjetiva de la que debe ser considerada una capacidad específicamente humana y constitutiva de toda acción.

Como consecuencia de la insatisfactoria aproximación antropológica obtenida del estudio de Gehlen, Honneth (1980, p. 63) deberá recurrir al modelo ofrecido por George Herbert Mead. Éste puso el énfasis en la comunicación como origen de la especificidad humana, de la cual surgirían los principios que integran y gobiernan la vida social: sólo el ser humano puede orientar su propio comportamiento de acuerdo con las reacciones potenciales de sus camaradas de interacción, anticipando las representaciones del comportamiento de los otros, mediando el gesto percibido y desencadenando en consecuencia, en sí mismo, la reacción que de alguna manera trata de provocar en su compañero.

Se trata de un modelo que explica abastanza la importancia central de la estructura intersubjetiva de la acción y la reflexión en el despliegue humano de la socialidad (Honneth & Joas, 1980, p. 64), el cual le servirá a Honneth más adelante para describir los procesos de socialización por reconocimiento, gracias a que le permitirá abordar la psicología como puente entre la originaria concepción metafísica de la *Anerkennung* hegeliana y su propio cometido de actualizar su modelo teórico bajo las condiciones de un pensamiento posmetafísico (Honneth, 1992, pp. 90-112).

Para George Herbert Mead (1934, pp. 201-236), la experiencia de la vida en

sociedad tiene su enfoque teórico-comunicacional en el efecto determinante de la conducta de todo miembro individual a lo largo de su propia experiencia social. Ésta se desarrolla en forma cooperativa y es observable como un “todo social”, dentro del cual el individuo se comporta en arreglo a dicha totalidad por un proceso de afloramiento de su *self* (persona) a partir de los procesos de individuación que resultan del impacto que su experiencia social produce en su *me* y la reacción de su *I* en forma de la conducta y el comportamiento observados.

Durante este proceso, el lenguaje, en todas sus formas, constituye una parte sustancial de la conducta social. Según Mead, el “mecanismo del gesto” posibilita reacciones favorecedoras de una “conducta mutua” por parte de todos los miembros orgánicamente involucrados en el proceso de socialización.

Dentro de cualquier acto social dado, dice Mead (1934, p. 60), “se efectúa una adaptación por medio de gestos de las acciones de uno de los organismos involucrados en las acciones del otro”. Estos gestos son “movimientos” de un individuo —orgánicamente concebido— que actúan como “estímulos” específicos que provocarán, en un ámbito socializante, reacciones “adecuadas” en otro miembro del grupo, generando cierto “campo de gestos”, dentro del cual surge la inteligencia humana, la cual se entenderá en este contexto, como una facultad simbolizadora de la experiencia, que dichos gestos, y muy preferentemente los vocales, han hecho posible.

Así pues, y en términos del propio Mead (1934, pp. 114-127), “hay una indefinida cantidad de signos y símbolos que pueden servir para el propósito de lo que llamamos lenguaje”. Así, en la lectura significadora de los actos de los otros camaradas concurrentes en la interacción —los cuales no han de ser obligatoriamente conscientes de su situación— los individuos adoptan conductas que, a su vez, se convierten en significantes gestuales y recíprocos para el otro.

El individuo, por medio del lenguaje conversacional, compuesto de gestos y actitudes que determinarán y significarán su conducta, organizará sus propias respuestas en arreglo a la tendencia que los otros manifestarán como respuesta a sus propios actos —dadas sus condiciones fisiológicas y los mecanismos por los cuales las corrientes nerviosas,

que van desde la médula hasta la base del cerebro y, finalmente, hasta su córtex, “pueden poner en relación recíproca los actos que parten de esos centros inferiores, de modo que puedan surgir procesos [de socialización e interacción] más complejos” (Mead, 1925).

De este modo, el cuadro que describe la afloración de la persona intersubjetiva que Mead propone, queda explicado en las siguientes premisas: primero, el *I* y el *me* son distintos, pero un *me* exige cierto *I*; luego, el *I* aparece experiencialmente como una parte de un *me* —pero no en un sentido estrictamente igual— proporcionando un sentimiento propio de libertad e iniciativa; acto seguido, el *me*, en este sentido, representa esa organización definida de la comunidad que se manifiesta en nuestras propias actitudes y que provoca una reacción que sólo conoceremos una vez producido el acto; y, finalmente, el *I* provoca al *me* y al mismo tiempo reacciona a él. Al final, tomándolos a todos juntos, éstos configurarán una personalidad.

De aquí surge la persona (*self*) entendida

como un proceso en el cual la conversación de gestos ha sido interiorizada en un organismo. Este proceso no existe por sí mismo, sino que es simplemente una fase de toda la organización social de la que el individuo forma parte. La organización del acto social ha sido interiorizada en el organismo y se convierte en el espíritu [*Mind*] del individuo (Mead, 1934, pp. 201-206).

Esta explicación sistematizada del mecanismo de la intersubjetividad —ausente en Hegel (Petherbridge, 2013, pp. 144-145)— lleva a Honneth a entender, “bajo presupuestos naturalistas” (Honneth, 1992, p. 90), la idea de que el sujeto humano le debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo, “en cuanto que logra desvelar el mecanismo psíquico que hace depender el desarrollo de la consciencia de sí de la existencia de un segundo sujeto” (Honneth, 1992, p. 95).

Estas tesis de Mead encandilaron a un joven Honneth, quien encontró en ellas una descripción no especulativa sino empírica del fenómeno de la intersubjetividad, al cual situará definitivamente en el centro de toda consideración del acto humano, en una especie de superación conceptual y posmetafísica a la que llegar después de su recurso a Feuerbach y, posteriormente, a Gehlen.

Para Honneth (1992, p. 90), Mead comparte plenamente la tesis de Hegel en la que, a partir del proceso socializador, no sólo surge una identidad del *yo*, sino que las luchas por el reconocimiento quedan establecidas como punto de referencia “de una construcción teórica con la que debe explicarse el desarrollo moral de la sociedad”.

Gracias a estas aportaciones provenientes del *Behaviorism*, Honneth ha conseguido una explicación acerca de los procesos de acceso al dominio de los objetos de la experiencia individual durante el camino de la socialización en los que, como hemos visto con Mead, el individuo toma consciencia de su subjetividad al reaccionar en favor de lo que Honneth llama, una “reelaboración creadora de sus interpretaciones de situación bajo la presión de un problema práctico que debe resolverse” (Honneth, 1992, p. 91).

Podemos asegurar que todas estas razones anteriores vendrán a establecer las bases de su teoría de la acción social como una teoría de la emancipación en los términos siguientes:

a) el orden social, bajo premisas normativas, quedará concebido a partir de ahora como el resultado de relaciones prácticas de carácter intersubjetivo entre individuos socializados;

b) ello indica, en consecuencia, por una parte, que la normatividad resultante de la interacción intersubjetiva será condición para la posibilidad de transformación;

c) y, por la otra, que son los mismos agentes y sólo ellos quienes pueden llevar a cabo dicha transformación social, dado que, desde su subjetividad, el objeto social será considerado como reflejo de sí mismos, como explicación y justificación desde dentro de todo movimiento social que busque su emancipación.

Esta teoría de la acción social abordada como una teoría de la emancipación que une teoría y praxis ya era una característica definitoria de la propia teoría social de Marx, aunque también fue articulada en un sentido análogo y de manera muy explícita por la primera generación de la Teoría Crítica.

Sin embargo, de lo que aquí se trata, es de comprender que, si bien se convenía con Marx en lo referido al hecho de que la reproducción y la transformación de la sociedad se producen por la misma praxis humana, mediante la cual la humanidad crea su propia

naturaleza externa y da forma a su propia sensibilidad y a su misma subjetividad, ello será debido a la “facticidad biológica” (Deranty, 2005, p. 164) de una socialidad necesariamente humana como “rasgo esencial del individuo entero [que] penetra en todas las formas de su actividad vital” (Márkus, 1971, p. 30).

Para Honneth y Joas, alineados con las tesis del “marxismo occidental”, la percepción y la capacidad de acción humanas debían constituir una unidad orgánica total y recíproca del ser humano, estructural de su apertura al mundo y su universalidad (Honneth & Joas, 1980, pp. 12-15), de manera que, desde sus capacidades inherentes a la acción y su necesidad esencial de actuar, pudieran encontrarse los fundamentos teóricos por los cuales imbricar las reivindicaciones de libertad en el desarrollo histórico-moral de las luchas sociales por las que las sociedades se reproducen.

Esta mirada antropológica de la acción social, que ha conducido a Honneth a su reencuentro con la idea hegeliana de que “la escisión entre los hombres podía remitirse a la experiencia de una lesión de pretensiones morales” (Honneth, 1992, p. 175), obligó a la integración de la dimensión intersubjetiva en los análisis sobre la evolución histórica de las sociedades.

La intención que ello albergaba era la de disponer de elementos de juicio razonables para explicar que la transformación social debe sus efectos a las consecuencias de las acciones individuales reivindicativas de libertad bajo criterios de justicia ejercidas dentro del ámbito de la eticidad o, dicho de otra forma, del espacio ético dentro del cual se desarrollan las relaciones interpersonales, las económicas y las relaciones de los individuos con sus instituciones y viceversa (Honneth, 2011).

El propósito que encierra esta “filosofía de la praxis” (Deranty, 2005, p. 163) de Honneth pasa por salvar cualquier reduccionismo en la interpretación de las luchas sociales, que pudiera despojar de reconocimiento intersubjetivo los efectos de la acción social e histórica, así como la integración de las acciones individuales en los acontecimientos en términos de capacidad de transformación social.

Esto también podríamos decirlo de otra manera: aunque Marx en sus escritos de juventud rondaba la idea acerca del carácter de reconocimiento intersubjetivo que puede

atribuírsele a los actos de producción de los seres humanos en los que, además de conseguir objetivar sus capacidades individuales de transformación del mundo externo y recibir su retorno en forma de autodeterminación, asimismo cumplirían, dichos actos de producción, un reconocimiento afectivo con los camaradas de interacción en la medida que estos últimos serían anticipados en tanto que semejantes necesitados.

En palabras de Honneth, quedó dicho así:

toda lucha por la autorrealización en el trabajo debe entenderse simultáneamente como una contribución a la restauración de las relaciones de reconocimiento recíproco, ya que, con la reconquista de la posibilidad de un trabajo autodeterminado, de un golpe se restablece la condición social de afirmarse recíprocamente los sujetos como seres genéricos necesitados (Honneth, 1992, p. 178).

Sin embargo, la existencia, para Marx, de una sola clase propietaria de los medios de producción implicaría indefectiblemente la ruptura de la intersubjetividad, cosa que debió llevarle a eliminar todos los aspectos del reconocimiento intersubjetivo que no dimanasen del trabajo cooperativo y autoadministrado, limitando al trabajo mismo, a una mera satisfacción de necesidades de índole material (Honneth, 1992, pp. 178-179).

Así, pues, la concepción de la lucha de clases en Marx fue desprovoyendo el núcleo de su teoría, paulatinamente, de cualquier posibilidad de describir los conflictos sociales como resultado de las luchas de los trabajadores contra el menosprecio jurídico de sus exigencias de clase, para convertirlas en luchas por la autoafirmación económica, fundadas en reivindicaciones de intereses estructuralmente determinados y bajo premisas funcionalistas en una dimensión meramente instrumental (Honneth, 1992, pp. 179-183).

En este punto, Honneth insiste en que la reproducción social exigiría ser repensada más allá de una integración funcional de “sistemas suprasubjetivos” (Deranty, 2005, p. 163) y entenderla como el resultado de la interacción entre sujetos que, durante su discusión sobre valores y normas, de concepciones de sí para la vida y de cómo abordarlas se abren a un mundo en cuyo horizonte ideal situarían su propia realización social, en la medida que construyen la esfera ética del reconocimiento y adquieren su autorrealización intersubjetiva sintiéndose ilimitadamente autónomos (Honneth, 2007, pp. 34-36).

En el caso que, de dichas relaciones entre sujetos o entre individuos y las instituciones, el resultado de tal intercambio resulte en algún tipo de privación o negación de reconocimiento que deteriore no sólo la moral individual, sino las condiciones necesarias para la autorrealización del sujeto, en tanto que humano libre con capacidad de acción e inserto en una sociedad concebida como producto histórico de las luchas por el reconocimiento, no obstará a que se produzca, desde las experiencias históricas de injusticia, un efecto de empuje normativo hacia el desarrollo del derecho.

Por ello, cabe concretar una teoría crítica de la sociedad, fundada en lo que Jean-Philippe Deranty (2009, p. 331) atina a llamar una nueva concepción de lo social, que considere la lógica moral de los conflictos sociales y los inscriba dentro de un “espacio crítico de interpretación del proceso de desarrollo histórico” (Honneth, 1992, p. 8), dentro del cual, los cambios sociales deberán explicarse en referencia a pretensiones normativas, las cuales ya están estructuralmente depositadas en las relaciones de reconocimiento recíproco.

Cabe destacar aquí, que el concepto de normatividad que Honneth maneja en sus escritos no ha de remitir a su significado más restricto, sino a uno más amplio: las reglas sociales que los individuos interiorizan en tanto que normas de acción deben conducirnos a pensarlas en tanto que *convenciones* que son *intuidas* en un sentido moral (Deranty, 2009, p. 221), por lo que la cuestión de la normatividad estricta se vuelve secundaria en términos de integración social y constitución de personas socializadas.

De hecho, con Honneth habremos de concebir la sociedad como una organización de formas específicas de interacción intersubjetiva, cuyas instituciones estarán, por ende, dispuestas a ser transformadas o incluso cambiadas (Deranty, 2009, pp. 257-259), pues será a partir de dicho modelo institucional —de corte evidentemente hegeliano— en el que se deberán establecer los marcos morales favorecedores del logro del reconocimiento de los individuos en tanto que sujetos autónomos, bajo preceptos de igualdad de derechos.

Esta concepción de la sociedad y su desarrollo histórico-moral constituirá una de las claves para la comprensión global del propósito teórico que Honneth persigue: será en aquellas instituciones vinculadas al espíritu objetivo, provenientes del acto intersubjetivo

y desplegadas históricamente en el ámbito de la esfera de la eticidad donde quedará representada la estructura de nuestra realidad social y en la que podremos encontrar aquellas esferas de acción en las que, tanto inclinaciones como normas morales, intereses y valores, en lo individual y lo universal, se funden en alguna forma de interacciones institucionalizadas orientadas a la autodeterminación como expresión de libertad no sólo individual, sino, sobre todo, fraternal.

Como hemos podido ver hasta ahora, la doctrina marxista por la que la realización de los humanos se obtiene mediante los conflictos surgidos en el seno de su sociedad está innegablemente implícita en el desarrollo conceptual de Honneth.

Todo el instrumental obtenido en sus estudios previos se mantendrá en el fondo del despliegue de su venidera realización teórica bajo el nombre de la teoría de “las luchas por el reconocimiento”.

Sin embargo, a diferencia de Marx, para quien la “emancipación” estaría enraizada en la acción social surgida del trabajo y la praxis, para Honneth (2011; 2016), la “libertad social” se arraiga, en cambio, en los procesos que determinan las relaciones de los seres humanos con la naturaleza en arreglo a las múltiples formas de personalidad particulares y a los mundos institucionales concretos, donde dicha libertad fraternal y democrática se ha de realizar, de tal manera que la construcción de la esfera ética del reconocimiento, la “eticidad democrática”, representará bastante más que una mera contribución a la formación del espíritu de una sociedad civil, pues en dicha eticidad se darán todas las condiciones necesarias para una autorrealización plena e intacta de los seres humanos.

Los esfuerzos de Honneth por evitar toda reducción de la acción y la racionalidad a meras dimensiones instrumentales y funcionales, que sólo producirían juicios unilaterales sobre la realidad empírica, le han exigido realizar, desde el origen de su carrera, esta combinación de enfoques teóricos y prácticos que ahora estamos enumerando y de la que podremos extraer sendas ideas que, combinadas, constituirían su acción materialista.

Veámoslas.

En primer lugar, hemos visto cómo ha surgido una idea de antropología de la acción social referida a nuestros movimientos internos de razones normativas durante el

acto político e histórico, por la facultad humana de sentir la presencia de otros y reaccionar a ella, así como de sentirles afecto, en cualesquiera grados, sentidos y formas.

En segundo lugar, el camino que Honneth ha trazado durante su renovación ampliada del materialismo histórico, lo ha llevado a aseverar que la historia ya no es el producto de aciertos o fracasos durante las luchas de clases por una autoafirmación histórica que pudiera poner-ahí nuevas normas más adecuadas al manejo del capital y de los medios de producción o, en otro sentido, a formas superadoras de una mera justicia distributiva por las cuales obtendríamos todo lo necesario para una supervivencia digna, en libertad y sin sometimiento alguno o dominación.

Más bien, para Honneth, la historia es aquella experiencia moral de injusticias producidas durante los procesos de luchas por el reconocimiento —propias de la capacidad de acción de los sujetos, tanto individual como colectivamente y que son condición lógica de la socialización— a partir de cuyo empuje normativo surgirán los diferentes complejos institucionales de la acción, dentro de los cuales cada individuo, en relación intersubjetiva con los otros camaradas de interacción, encontrará el camino —o no— para su autoafirmación positiva como sujeto específico y válido para la acción política.

2.2. Dominación y control social: ¿privación del lenguaje o negación de reconocimiento?

El primer modelo teórico desarrollado por Honneth en los ochenta, como hemos visto, es el resultado de sus lecturas críticas de Marx y las versiones contemporáneas del materialismo histórico, a partir de las cuales ha intentado desarrollar una nueva *epistemología de la praxis* fundada en una teoría de la *intersubjetividad práctica* redefinida a partir de su dimensión normativa, con la intención clara y manifiesta de evitar cualquier reduccionismo idealista del concepto de acción social, pero imprimiéndole un marcado acento a la *agencia social*, tanto en términos materialistas, como en lo tocante a la emancipación del individuo (Deranty, 2009, p. 79).

Estas pesquisas, empero, no llevarían más allá de lo que sugirieron: se trataba, tan

sólo, de realizar una aproximación a ideas por examinar más ampliamente en un futuro, como la idea de la *intersubjetividad histórica* complementada por un modelo antropológico o, con mayor énfasis, sentar las bases para una exploración de los fenómenos sociales más próxima al modelo original de investigación social propuesto por Horkheimer (Honneth, 1985, pp. 5-31), así como la presentación de un modelo alternativo y actualizado de la Teoría Crítica.

Honneth encontrará en los intersticios de los textos de Horkheimer, sumados a su rechazo particular de las tesis sobre la industria de la cultura de Adorno (Honneth, 2007), un nuevo concepto de la acción social.

Éste irá adoptando visos de una especie de teoría de la “acción cultural” (Honneth, 1985, p. 28), por la cual se puedan entrever los efectos de la acción productiva individual —inserta en la actividad cooperativa— a partir de su facticidad en la vida social.

Tal es el intento de Honneth de superar la idea preconizada por Horkheimer y Adorno por la que la división del trabajo sería la única solución eficaz para la explicación del problema de la reproducción social (Deranty, 2009, pp. 76-79).

Con esta fórmula, Honneth interpreta la reproducción social en su conjunto como el resultado de las diferentes formas de participación e interacción de individuos y grupos integrados experiencialmente y desde su multiplicidad inherente en una suerte de débil consenso, siempre cuestionable, como mecanismo central de integración y reproducción sociales.

El primer escollo que Honneth deberá sortear será el de la visión excesivamente funcionalista presente en las especulaciones de Horkheimer y Adorno respecto de la formación del sujeto, la cual describe un proceso donde un individuo aislado enfrenta cierto mundo objetivo, pero sin referencia a la interacción con otros de su misma especie (Honneth, 1985; 2007).

Según Honneth, sus predecesores no pudieron salir de sus posiciones reduccionistas en su teoría social, dado que sus aproximaciones a los fenómenos observados partían del error conceptual de abordar la acción social a partir de un esquema categorial fundado en relaciones sujeto-objeto que ignoraban cualquier manifestación de la intersubjetividad,

convirtiendo al individuo en un sujeto monolítico privado de espacio para el despliegue cooperativo de su propia subjetividad, mediante la interacción no instrumental (Deranty, 2009, pp. 51-86).

La primera generación de la Teoría Crítica conservó muchas de las características de una teoría materialista clásica de la sociedad, que remontaba los mecanismos de dominación social a cierta organización social específica, basada en la dialéctica surgida entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, limitando toda observación de la sociedad, la subjetividad misma y la cultura a perspectivas excesivamente funcionalistas.

En aquellos momentos, con el giro hacia una dialéctica de la Ilustración, la lectura que se hizo de las nuevas formas surgidas de dominación capitalista y liberal durante la Modernidad quedó circunscrita inevitablemente a la expansión del potencial utilitarista y catastrófico inmanente en las capacidades racionales del ser humano.

No en balde, el surgimiento de los totalitarismos y la caída del liberalismo, las economías de mercado del siglo XIX, así como la aparición de economías tecnológicamente organizadas y centradas en el Estado pueden considerarse la última manifestación de una racionalidad esencialmente definida como la capacidad para el cálculo optimizador de medios para la consecución de fines predeterminados y la maximización de beneficios.

Honneth terminará por considerar que lo conseguido por estos teóricos, de entre los cuales deberíamos destacar a Horkheimer, Adorno, Marcuse o Pollock, no fue más que la sustentación de una radicalización y deshistorización de las premisas primordiales de Marx sobre su concepto de trabajo social cooperativo, las cuales ponían en el horizonte el compromiso práctico de la humanidad como un todo con la naturaleza.

Esta especie de “antropogénesis regresiva” (Deranty, 2009, p. 66) reificante del sujeto y de su experiencia vital preconizada en los orígenes de la Teoría Crítica, evidenciaba el colapso de la historia en los designios de la humanidad motivado por una visión altamente pesimista de una sociedad convertida en objeto frágil, vulnerable y precario y que se mostró como la hipóstasis de lo particular hacia lo universal por el bien de la producción, el control, la maximización y la reproducción social misma.

Honneth achaca tanto a Horkheimer como a Adorno su incapacidad de explorar

el potencial crítico inherente a los vínculos esenciales surgidos entre la conducta humana hacia la naturaleza y las actitudes de los sujetos hacia sí mismos.

De hecho, piensa que, si admitimos como válido que la subjetividad se forma tan sólo a partir de los impactos producidos por el dominio de la naturaleza y “el carácter idéntico, instrumental y viril del hombre” (Horkheimer & Adorno, 1944, p. 86), habríamos de admitir ineluctablemente que, sin solución de continuidad, las condiciones de vida capitalistas y sus comodidades ofrecidas o prometidas producirían subjetividades “calificadas” (Honneth, 1985, p. 45), oprimidas y prisioneras de la incapacidad de exploración de las potencialidades de cada sujeto, que no fueran las exclusivas, adecuadas, necesarias y exigidas para el mejor desempeño del individuo en lo referido al trabajo encaminado a su supervivencia material y económica.

Según los autores de la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer & Adorno, 1944), dice Honneth, la dominación de la naturaleza, la cual se traduce en formas de dominación en el seno de la sociedad como en la subjetividad misma, tiene su contrapartida positiva en una mimética imagen normativa de la interacción entre el *yo* y el mundo.

Así, de tal forma, el sujeto sólo se conocerá a sí mismo a partir de la multiplicidad de experiencias vividas sensual y estéticamente en la externalidad de su mundo, encontrándose retrospectivamente en la imagen propia que ha conseguido hacerse de la naturaleza.

Horkheimer y Adorno, con estas declaraciones, someten la vida del individuo a un tipo de relaciones intersubjetivas empobrecidas por un patrón de empatía estética con el mundo que hace que la formación de la identidad individual surja independientemente del reconocimiento social por parte de otros individuos, con menoscabo del papel constitutivo desempeñado por los procesos de interacción intersubjetiva en la formación del sujeto.

Estas premisas, añadiría Honneth, son apenas el resultado de una observación de la objetivación de la naturaleza por la humanidad desde un modelo estético de la identidad del *yo* que brota de la relación lógica entre el control instrumental de la naturaleza, la autoalienación, la reificación de la naturaleza misma y cierta lógica general de represión

en juego dentro de la sociedad, aplicada a todos los ámbitos de la vida (Deranty, 2009, p. 74).

No obstante, gracias a las aportaciones en teoría de la cultura de Walter Benjamin y Herbert Marcuse (Honneth, 1985, p. 65), Honneth rescatará, de la teoría adorniana de la subjetividad, la idea de que el mundo no sólo está formado por estados objetivos de las cosas, sino también por hechos normativos y simbólicos constituidos de manera intersubjetiva, de tal forma que la confrontación del mundo objetivo puede separarse del encuentro con los otros significativos, gracias a la posición que la comunicación intersubjetiva toma en el lugar del control instrumental (Deranty, 2009, p. 76).

Será esta idea de comunicación intersubjetiva la base para el camino hacia la emancipación social:

a) en primer lugar, dado que la objetivación de los procesos naturales deviene en la dominación del propio mundo social de los individuos, Honneth prefiere abordar un enfoque no conceptual de la naturaleza a fin de explicar normativamente aquellas condiciones de libertad y emancipación social que,

b) en un segundo término, deberían definir el espacio social para el desarrollo de la libertad, siempre y cuando sus miembros consigan encontrarse sin coerción con los demás, de modo que sus relaciones con la naturaleza ya no serán determinadas por circunstancias técnico-productivas, sino que estarán dispuestas sobre una base comunicativo-dialógica en condiciones de reciprocidad, gracias a las capacidades configurativas que aporta el lenguaje, las cuales podrían separarse del espíritu instrumentalizador.

La emancipación, por lo tanto, surgiría de una comunicación discursivo-deliberativa inscrita en el intercambio de razones, mucho antes que el surgimiento de cualquier ego autónomo enfrentado al mundo objetivo que se entienda como mero correlato de la naturaleza reconocido en su propia individualidad (Honneth, 1985, p. 45).

Bajo este pretexto, Honneth promueve una transición correctiva de lo que llamó “déficit sociológico” (Honneth, 1987) en el que incurrió la primera generación de la Escuela de Frankfurt.

Mediante ello, conseguiría colocar su pensamiento entre medio de, en un extremo,

el escepticismo y la distimia demostrados por Horkheimer y Adorno ante una remotamente posible corrección de los efectos negativos devenidos del desarrollo del capitalismo —aunque coincida con Adorno en el hecho de admitir que existen motivos “éticos suficientes para poner límites” a un mercado con marcadas tendencias a independizarse de la sociedad, cosa que, por otra parte, merecería su contemplación desde una teoría crítica de la sociedad— y, en el otro extremo opuesto, la idea que Habermas recogió de Hegel, en su momento, acerca de entender el mercado como una “institución social que no se puede deponer sin más por la alta complejidad de los procesos económicos en nuestras sociedades” (Cortés Rodas, 2005), así como la convicción —también compartida con Habermas— en que las instituciones sociales, que de alguna manera defienden una intersubjetividad sin distorsiones, deben fundamentarse con arreglo en principios morales y universales (Anderson, 2011).

Para Honneth, las deficiencias en la teoría social comenzaron a partir del mismo momento en el que se diagnosticaron los conflictos sociales en términos de luchas motivadas exclusivamente por intereses económicos, mucho antes que entenderlos en tanto que luchas morales entre individuos, motivadas por su necesidad de sentir que pueden causar efectos en el orden de sus sociedades (Honneth, 1985, p. 99).

Según Honneth, ni Horkheimer ni Adorno pudieron desarrollar una dimensión de la acción más allá que la del trabajo social.

Honneth se ha querido situar en un punto intermedio, como hemos dicho, entre la primera generación de la Escuela de Frankfurt y Habermas de quien, si bien admite de buen grado que, a pesar de haber ideado una teoría crítica normativa de la sociedad capaz de dejar espacio para la comunicación intersubjetiva en el seno de la integración social, no logró evitar las deficiencias teóricas ni sus implicaciones prácticas y tampoco consiguió superar el funcionalismo de sus antecesores (Honneth, 1985, pp. 203-215).

Treinta años después que Horkheimer, Habermas presentó una teoría radicada en un nuevo concepto de acción social muy cercana a la idea de acción cultural.

Lo que preocupará a Honneth, a partir de ahora, es la desvinculación de la ética discursiva de cualesquiera ideales de vida buena y conceptualizaciones de la justicia en el

ámbito de la moral social, pues las situaciones ideales del habla en la ética de Habermas suelen equipararse a meras formas idealizantes de la vida (Deranty, 2009, p. 353)

A Honneth, ya en estos momentos de la construcción de su pensamiento, le ronda la idea de que en una sociedad justa —en la medida que se nutre de presupuestos contenidos dentro de una infraestructura normativa que permita una negociación igualitaria y solidaria entre sujetos, exenta de coerción y bajo premisas de justicia intersubjetiva, mediante la cual el sujeto alcanzará su autonomía personal— deberían manifestarse relaciones sociales medibles cualitativamente en función del grado en que los miembros logran satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por ellos.

Sus ambiciones críticas y prácticas pasan ya por la necesidad de encontrar la definición de un espacio donde las experiencias de injusticia —vivas cotidianamente, pero imposibles de articular discursivamente— puedan convertirse en el acicate para el inicio de luchas prácticas hacia la emancipación. Al fin y al cabo, será éste el camino único posible para captar los procesos colectivos de integración y desarrollo social en nuestras sociedades capitalistas de hoy.

La ética discursiva de Habermas, como ya hemos apuntado, resulta insuficiente para Honneth, a pesar de su intento por explorar los espacios para el desarrollo de mecanismos de integración social dentro de su teoría crítica normativa de la sociedad, dadas las enormes concesiones dadas al funcionalismo en su teoría social.

Honneth abordará su crítica a Habermas poniendo especial atención en su genealogía de corte epistemológico de la reproducción social, detrás de la cual se abre un espacio bipartito de detección de los mecanismos integradores del trabajo social, por un lado, y de la comunicación, por el otro, como sendos procesos paralelos, concomitantes, pero en ocasiones disociados, de reproducción social: en ambas áreas, en el conocimiento y en la sociedad, en la acción instrumental y la comunicación intersubjetiva, la cuestión fundamental seguiría siendo la naturaleza de la racionalidad y su estructura a partir de la cual pueden entreverse, en el trabajo, los logros tecnológicos a un lado y los principales fenómenos sociales de la modernidad al otro.

Axel Honneth (1985, pp. 256-257) criticará a Habermas, asegurando que éste ha

terminado por aceptar acríticamente la tesis de una autonomía de la racionalidad tecnológica. Ello le condujo, consideraría Honneth, a admitir que se produjera la ficción de una sociedad dividida en sendos dominios: el de una sociedad racional y deliberadamente organizada —caracterizada por el dominio de tareas técnicas basadas en reglas que apuntan al control y la predicción de eventos objetivos— y el de una acción comunicativa —en tanto que acción social que surge de la coordinación de acciones individuales en torno a normas aceptadas consensualmente— en oposición a la acción intencional-racional, antes que concebirla como un proceso de comprensión e inclusivo de todos los aspectos de la racionalidad humana.

El origen de esta apreciación de Honneth está en sus estrictas intenciones programáticas de establecer, a partir de una apropiación del marxismo crítico, una unidad sustantiva de teoría y praxis. Subyace en sus escritos la idea de que este dualismo de la teoría social de Habermas conduce a dicha ruptura (Deranty, 2009, p. 99).

La teoría de la acción comunicativa habermasiana, si bien en un principio aportaba visos de verse capaz de resaltar y corregir los problemas asociados a la teoría del trabajo social —además de permitir analizar las injusticias contemporáneas y la dominación como patologías de la comunicación— con la reintroducción de tesis funcionalistas y sus intentos de integrar la teoría de sistemas en su teoría de la acción, terminó defendiendo la invasión de las esferas intersubjetivas por parte de los procesos técnico-instrumentales de la economía, la administración o el Estado, ignorando sistemáticamente todas las formas de crítica social existentes que no estén reconocidas dentro del espacio público-político hegemónico.

Para Honneth (1982, p. 57), contrariamente a lo que él observa en las tesis de Habermas, las instituciones de la economía capitalista y el Estado no deben ser consideradas simples encarnaciones puramente objetivas producidas por una racionalidad instrumental, sino que han de enmarcarse bajo principios práctico-políticos dependientes, eso sí, de procesos comunicativos no distorsionados y no restringidos por relaciones asimétricas de poder.

En su artículo “Conciencia moral y dominio social”, Honneth (1982) muestra

con claridad su rechazo a una de las premisas más contundentes de la Teoría Crítica hasta ese momento y que Habermas aún conserva intacta y mantendrá en la base de sus investigaciones posteriores: la idea inapelable de una lucha de clases institucionalizada y, por ende, desactivada por un sistema político neocapitalista —que generaba la imagen de una sociedad totalmente administrada, culturalmente manipulada y reprimida en sus capacidades de expansión social— sólo podía dar la desesperanza de la improbabilidad de transformación social.

En un sentido contrario a lo propuesto por Habermas, Honneth arrastra la idea de una *lucha* inmanente, sempiterna y consustancial al fenómeno social, la cual debería buscarse, por mor de un análisis sociológico fructífero de los potenciales normativos de la acción, en la estructura de las “sensaciones morales” (Honneth, 1982, p. 57).

Estas “sensaciones morales” están estrechamente ligadas a las experiencias vividas durante los diferentes actos reivindicativos llevados a cabo por los individuos en la socialización. Dichas sensaciones están motivadas por sentimientos de injusticia que surgen al nivel de las capas sociales sometidas al dominio de aquellas clases que se privilegian la elaboración de convicciones normativas, que ostentan el monopolio de la “apropiación de la tradición cultural” (Honneth, 1982, p. 62) y, cómo no, que distorsionan la idea propuesta por la ética del discurso del “diálogo sin dominación”, que se logra entre sujetos que son transparentes entre sí, o sea, autónomos (Honneth, 1985, p. 237).

Habermas (1981) afirma que la “lingüistización” no coercitiva del potencial de las necesidades de individuación durante los procesos de formación de la identidad y la interacción social concedería total autonomía al *yo* y constituiría una especie de entrenamiento en las relaciones comunicativas, dentro de las cuales el ego avanzaría hacia la articulación gradual de sus propias necesidades particulares, a partir de cierto juego del lenguaje público encaminado hacia la formación de su propia voluntad.

Honneth considera que, con esta evolución, que va desde la interacción mediada por símbolos hacia el lenguaje, en conexión con la acción comunicativo-solidaria, dentro de la cual se recorre el camino experiencial hacia la constitución de una “moralidad empíricamente operante” (Honneth, 1982), no explicaría con suficiencia el fenómeno de las

luchas de clases, pues no expresa los potenciales crítico-normativos de la acción reivindicativa ni descifra eficazmente las formas morales determinantes de los sentimientos de injusticia que las motivan.

A partir de tal modelo teórico habermasiano de luchas de clases, sólo pueden describirse aquellos principios formales de la moral convertidos en hegemónicos y que provienen positivamente de las vanguardias políticas. Estas últimas se encuentran normalmente situadas en condiciones socioeconómicas apaciguadas y están constituidas en tanto que capas culturalmente cualificadas para el desarrollo de sistemas normativos, en tanto que se erigen como las portadoras de principios universales de la moral. Serán éstas, entonces, según el modelo de Habermas, los únicos agentes facultados para el desarrollo de una ética comunicativa, en la medida que se privilegian el acceso a la construcción de las formas de conciencia aceptables y de las concepciones de la justicia que deberán ser socialmente admisibles (Honneth, 1982, pp. 57-59).

Esta circunstancia, tan palpable en nuestros órdenes sociales, empuja a Honneth a proponerse rescatar el análisis sociológico de los potenciales normativos de la acción ejercida desde las clases inferiores, oprimidas o normativamente dominadas, cuya moral social —variada, muda, no escrita, pero ligada intrínsecamente a la experiencia— “presenta un conjunto de reivindicaciones de justicia reactivas, no armonizadas entre sí” (Honneth, 1982, p. 59), pero que son contestatarias de aquellas representaciones jurídicas elaboradas desde ficticios puntos de vista neutrales, que pretenden posicionarse como principios de una ordenación social justa.

Estas reacciones de desaprobación ética del orden moral institucionalizado y su “potencial históricamente productivo” son el producto de lo que Honneth comenzará a llamar —desde la perspectiva de una sociología moral empíricamente orientada— “conciencia de injusticia” asociada a cierto tipo de “sensibilidad altamente susceptible para violaciones de exigencias de moralidad supuestas de manera justificada” (Honneth, 1982, p. 60).

Tal idea de *conciencia de la injusticia* viene a ser el resultado de la opresión discursiva de las normas de acción hegemónicas elaboradas por clases cultas que, por una parte,

niegan a las capas inferiores las capacidades lingüísticas o culturales de formular propuestas y contribuir a la actualización de la dimensión moral del orden social y, por la otra, privándolas de los medios simbólicos necesarios para el establecimiento de una nueva tradición moral y solidariamente colectivizada, minimizando su poder de integración de sus propias normas morales de acción, dentro del sistema ya existente y estructurado por dichas élites.

En este escenario, donde predomina un sistema de valores generalizado orientado positivamente por normas morales venidas desde arriba y dirigido hacia la captación de las aquiescencias de las capas inferiores de la sociedad, queda muy poco espacio para la expresión discursiva de principios axiológicos formulables de forma positiva, por lo que sólo les deja sitio para la manifestación de sensaciones de injusticia y de reprobación moral que, según los niveles de organización política y de eficacia práctica de que dispongan, éstas pueden ser más o menos influyentes en el discurrir de la evolución de las concepciones colectivas de injusticia que ya están instaladas por la acción estatal en connivencia con los poderes económicos y de otras índoles.

Adonde Honneth quiere llegar con estas reflexiones anteriores es a demostrar que los modos de representación de sentimientos sociales de injusticia configuran la conciencia moral hegemónica a partir del agonismo surgido entre la acción de los mecanismos diversos de la dominación normativa de clases y la reacción, por su parte, de las clases inferiores.

El control social de la conciencia de injusticia se ejercerá, en consecuencia, a través de la limitación de los modos de representación simbólica o lingüística de los sentimientos de injusticia y la individualización de la conciencia de injusticia específica de clase, para inhibir cualquier manifestación que pueda atentar contra el consenso dimanado del dominio social mismo y la hegemonía cultural de las élites.

Este mecanismo del dominio normativo de clase parte, entonces, de la exclusión cultural de cualesquiera tematizaciones de la conciencia de la injusticia que puedan tener consecuencias en el orden social pretendido y difundido con el apoyo de una potente industria de la cultura y unos eficaces medios de comunicación.

Ello es conseguido mediando una persistente “desverbalización” (Honneth, 1982,

pp. 63-66) de la opinión pública y una despersonalización de las experiencias de grupos de clases, mediando persistentes construcciones de tabúes y ritualizaciones, así como, en otras tantas, privilegiando el acceso al habla a expertos y técnicos, impidiendo con ello la organización de grupos que compartan experiencias de injusticia y manteniendo al individuo lo más aislado y retraído posible, destruyéndole las infraestructuras comunicativas que deberían ser la base de la movilización solidaria de sus propios sentimientos de injusticia.

Esta circunstancia, aseverará Honneth (1982, pp. 67-68), ha sido interpretada tradicionalmente como el origen del conflicto social de clases, el cual quedaría restringido a la asunción de la amputación del debate público de formas simbólicas de la injusticia y de la tendencia de las élites y el Estado mismo a la compensación material y cuantificable de algunas demandas de clase, como pudiera ser, por ejemplo, el caso del “apaciguamiento”, la “paralización” o la “dsecación” de los intereses práctico-políticos de los asalariados a través de compensaciones pecuniarias estratégicamente calculadas o concediendo a los sindicatos obreros su inclusión institucional en la negociación salarial.

Sin embargo, para Honneth, esta observación del fenómeno de generación de conflictos normativos es excesivamente economicista a la luz de sus intenciones de llevar el conflicto social en términos eminentemente intersubjetivos.

Una aproximación así responde a una visión de lo sociológico que mantiene bastantes concomitancias con la perspectiva adorniana de racionalidad administrativo-manipuladora (Honneth, 1985, pp. 200-202) y la teoría del poder de Foucault, que hablaría de una red institucionalizada de organizaciones abocadas al control social, desde la cual se establecen los elementos discursivos necesarios para el asosiego de la “batalla perpetua” por los logros unilaterales de objetivos estratégicos que se libra entre sujetos y éstos y las instituciones que los dominan (Honneth, 1985, pp. 154-175).

Este modelo, ampliamente difundido en la crítica social, esconde u opaca —tras un velo que nos obliga a admitir una teoría de clases limitada a la distribución desigual de bienes materiales de vida— la distribución asimétrica estructural de “oportunidades de formación cultural, reconocimiento social y trabajo que garantice la identidad” (Honneth,

1982, p. 70).

Si aprobamos la existencia de una sociedad clasista, en la que todas las oportunidades son distribuidas de manera desigual, habremos de admitir que, como consecuencia, de manera igualmente asimétrica, se distribuirán las posibilidades sociales de reconocimiento, dignidad social y positivación de propuestas individuales de vida (Honneth, 1982, p. 71).

Como ya hemos dicho anteriormente, subyace a los fenómenos morales reivindicativos de justicia toda una serie de demandas mudas y silenciosas que, ni los presupuestos práctico-formales de la teoría de la acción comunicativa ni las observaciones desde una teoría del poder sistémico son capaces de abordar para el conocimiento de la gramática moral de los conflictos sociales que asolan continuada y cotidianamente la vida social.

A partir de este punto, Honneth empieza seriamente a ver la necesidad de desarrollar una teoría sobre los conflictos sociales que sea capaz de sacar a la luz todas aquellas sensaciones de injusticia que se encuentran opacadas por cierto escepticismo duradero — que se alimenta de sentimientos de injusticia socialmente controlados de manera sumamente efectiva— y reprimidas socialmente por una cultura heredera de la idea de estado del bienestar que propugna y se encomia la satisfacción de las pretensiones de justicia de las clases desfavorecidas, a través del resarcimiento y la compensación materiales, gracias a que, de alguna manera, recibe la aprobación normativa —aunque sin ningún control sobre su cualidad ética— de reducción de la política a meras estrategias de evitación de crisis (Offe, 1984).

La propuesta que Honneth comenzará a desarrollar a partir de ahora irá en la línea de intentar equiparar el potencial normativo de la interacción social, el cual está restringido estructuralmente, con el hecho que, partiendo de cualesquiera condiciones lingüísticas, sea posible alcanzar un entendimiento libre de dominación y, para ello, será necesario admitir que las experiencias morales de injusticia no son desatadas tanto por la restricción de las competencias de despliegue de la subjetividad en los diversos juegos del lenguaje de la vida —una teoría fundada en una marcada lingüistización antropológica—, sino, más bien, están determinadas por la negación de las demandas de identidad adquiridas durante

la socialización y por efecto de la interacción (Deranty, 2009, p. 110).

Hemos visto hasta ahora, que Honneth ya entrevé la necesidad de desarrollar una teoría que le permita acometer su proyecto con éxito y le ofrezca las claves para la corrección de los déficits que la teoría político-social, hasta el momento, aún perpetuaba.

Por lo tanto, estamos ahora en condiciones de compendiar sus razones de la manera como a continuación haremos, marcando las claves de su pensamiento hasta este momento previo al desarrollo de su teoría.

a) Del marxismo surgía, en el proletariado, un sujeto político homogéneo que en sí mismo expresaría, en representación del género humano, la necesidad imperiosa de realizarse a sí mismo en el trabajo, lo que coarta de manera sistemática cualquier posibilidad de objeción o disenso obtenidos empíricamente (Honneth, 2015, pp. 85-87).

Sin embargo, echando un vistazo a la realidad social y política de nuestro tiempo, cuesta encontrar en el proletariado algún vestigio del interés que se le atribuía de ser el agente de toda transformación revolucionaria.

Honneth cree que esto es debido a aquella idea profundamente sedimentada de desarrollo lineal de los procesos histórico-filosóficos, surgida del pensamiento teórico-social de los socialistas tempranos, por el que las condiciones de producción dadas en su momento desaparecerían por la necesidad histórica de la humanidad de seguir el curso de un progreso permanente promovido por las adaptaciones a las condiciones sociales obligadas al paso de los continuados logros de la ciencia y la técnica, en una especie de lo que Honneth llama “progreso regular de la especie humana” (Honneth, 2015, pp. 91-99).

Por lo tanto, resulta imperioso describir los procesos de construcción del sujeto político al margen de consideraciones funcionalistas o pragmáticas, que tan sólo aportan difusas maneras de comprender al individuo ahogado en medio de una especie de vorágine instrumentalista de poder y sin otra alternativa que su resignificación en mónada abierta a la contingencia.

b) Esta circunstancia, anteriormente descrita, implica la necesidad de disponer de una teoría que coloque, en el centro del desarrollo histórico de las sociedades, a la acción individual, como mecanismo de integración y de reproducción social, donde el

sujeto político ya no sólo puede ser aquél enfrentado a la objetividad de las instituciones o la ley, pacificado e institucionalizado, sino que también es aquél capaz producir hechos simbólicos, normativos y transformadores, gracias a una idea de autodeterminación político-práctica que deberá ser estudiada.

c) Finalmente, si bien la teoría de la acción comunicativa puede dar el quid de la concepción de un mundo marcado por la intersubjetividad, gracias a una acción cultural que destaca la importancia de los movimientos internos de razones, debida al hecho humano de sentir la presencia de otros y por las posibilidades ofrecidas para explicar los conflictos morales durante la reproducción social, también explica justo lo contrario, a saber: que es gracias a la acción comunicativa estratégica de las élites que se somete al control, a la desverbalización y a la invisibilización de las clases oprimidas a las que se les amputa la eficiencia de su acción comunicativa, pese a que estas relaciones de dominación ya habían sido explicadas desde el modelo teórico-recognoscitivo hegeliano del “Señorío y la Servidumbre”.

La ética discursiva habla del sujeto emancipado y lo describe como aquél que se comunica sin coerción con todas sus facultades performativas intactas. Pero, Honneth cree necesario explicar, en la radicalidad práctica de su proyecto, al sujeto que se puede emancipar y ello sólo puede venir de un estrato prelingüístico, que subyace al estadio comunicativo de la socialización de las personas.

2.3. Las luchas por el reconocimiento como proceso de formación ética del individuo

La teoría de las “luchas por el reconocimiento”, que Honneth sistematizó en el año 1992, quiso significar el punto de partida de una teoría social que, desde una perspectiva de la ética y de la acción social, pusiera el énfasis en la reciprocidad del respeto que todo reconocimiento genuino exige y constituyera el fundamento de una teoría de la democracia que holísticamente abordara las relaciones interpersonales y las de los individuos con sus instituciones y viceversa, a fin de determinar aquellas circunstancias dadas en el mundo de la vida en las que formalmente se produzcan actos de reconocimiento o de

menosprecio, según se dé el caso.

Honneth, no satisfecho con la división corriente entre un mundo de la vida basado en cierto tipo de interacción simbólica, como propondría Habermas, y un sistema social alienante basado en la racionalidad instrumental, estratégica y utilitarista, que es manifiesta en las democracias liberales del momento, propuso una teoría que albergara la esperanza de una transformación en los fundamentos de las relaciones humanas actuales.

La lucha por el reconocimiento (Honneth, 1992) es el resultado de su reconstrucción actualizadora de la doctrina de la *Anerkennung* desarrollada por Hegel en sus escritos tempranos, elaborados durante el período de residencia en la ciudad de Jena, “en un cauce posmetafísico en el sentido de una teoría de la condición necesaria de la socialización humana” (Honneth, 1992, p. 86).

La exploración teórica que desarrolla Honneth de una lógica moral de los conflictos sociales a lo largo de estos escritos pasará por una marcada “sociologización” del modelo de pensamiento de Hegel, que será observado bajo “la perspectiva de una teoría social llena de contenido normativo” en la que las luchas por el reconocimiento adoptarán el carácter de “proyección de los conflictos sociales” (Honneth, 1992, p. 87).

Esta ética del reconocimiento —que quiere situarse anterior a la ética discursiva— surgida de la primera filosofía hegeliana de la sociedad y el Estado, pero actualizada posmetafísicamente por Honneth e insertada en un modelo democrático contemporáneo, guarda con celo las más interesantes proposiciones que se puedan encontrar en todos los escritos juveniles de Hegel.

Desde la unidad orgánica e integradora, estéticamente conformada por lo general y lo particular, que ya pudiera verse en *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán* atribuido a Hegel, Hölderlin y Schelling (*API*), hasta llegar a la culminación teórica de una filosofía total del Espíritu, en la que la libertad dejará de ser referente del pasado para convertirse en fundamento de la construcción del futuro, reunían una “colección de ideas brillantes” (Honneth, 2010) que Honneth tomará como base para la construcción de sus argumentos.

La totalidad ética de la vida se encamina ahora hacia una *Sittlichkeit* en la que el

reconocimiento de las múltiples opciones de vida de todos los miembros de una sociedad dará valor a la identidad de los individuos.

Será el principio del reconocimiento, el fundamento de esta ética. Una ética de lo recíproco que propone el trato igualitario de las personas, el comportamiento solidario, el respeto a los demás en lo que les es singular y el cuidado de los otros —la *Sorge* (Honneth, 2008)— por lo que se refiere a sus necesidades y deseos particulares.

Ahora bien, para fundamentar una ética capaz de trascender los meros presupuestos positivos de bien o de vida buena, resultará necesario entender a la sociedad, en su devenir constante, desde una perspectiva integradora y comprensiva de las singularidades y especificidades de los individuos en una totalidad ética, en cuyo seno las desigualdades —necesarias e ineludibles, si existe la libertad— deberán ser reconocidas y considerarse fundamentales en las relaciones interpersonales en el marco de la organización social y su inscripción global.

A fin de alcanzar sus objetivos teóricos, Honneth examinó —con mayor profundidad que lo hicieron sus predecesores— los textos que Hegel esbozó durante los años de estadía en Jena y donde pudo recabar todos los argumentos necesarios, en contenido y forma, para la fundamentación de su teoría de la sociedad, con la intención añadida que pudiera representar también, ahora en palabras del mismo Hegel,

la forma de la universalidad y del conocimiento, como sistema de legislación, de tal modo que este sistema exprese perfectamente la realidad o las costumbres éticas vivientes actualmente, para que no acontezca como pasa a menudo: que lo que es justo en un pueblo y en la realidad efectiva, resulta irreconocible en sus leyes (*PhD*, p. 90).

Hegel se propone, dice Honneth, “arrebatarle a la idea kantiana de la autonomía del individuo el carácter de una simple exigencia de deber” (Honneth, 1992, pp. 10, 22) que presupondría —como si de una especie de base natural de la socialización del hombre se tratase— la existencia de sujetos aislados unos de otros, a fin de comenzar a entender la sociedad como una red de relaciones intersubjetivas, cuyo motor, no sólo histórico, sino práctico, serán las luchas por el reconocimiento (Honneth, 1998, pp. 17-37).

Tal será la idea que anticipará todas las reflexiones de Honneth (1998) a partir de

este momento: el agente capaz de motivar a una comunidad de sujetos hacia una interacción nutrida de actitudes morales que aseguren la integridad personal de sus componentes es su reconocimiento recíproco, gracias al cual cada sujeto se obligará a adoptar actitudes diferentes según su tipo de relación intersubjetiva, pero con la preocupación por el bienestar de los demás en favor de los fines comunes.

En este escenario, el singular se verá reconocido como persona capaz y con valor constitutivo para su comunidad, responsable moral, además, por sus actos hacia los otros y, finalmente, reconocido en tanto que individuo, cuyas necesidades y deseos tienen un valor único para otra persona.

Todo ello, como resultado de una doctrina de la *Sittlichkeit*, que en Hegel se opuso a las *Sitten* de Kant y Fichte, para elevarse hacia una “eticidad absoluta”, en el *System der Sittlichkeit* (*SdS*), como idea de libertad en la totalidad de la misma vida humana, que tiene como principio la individualidad y cuyo desentrañe ha de corresponder a la filosofía del derecho y de la sociedad.

La teoría de las luchas por el reconocimiento se acoge, de entrada, a una idea de libertad que, en palabras de Hegel, debía superar la de una mera “elección entre determinaciones opuestas” que, si bien constituye también una

libertad absolutamente empírica que es uno con la necesidad empírica común [...] no se puede separar de ella en modo alguno, [...] pues el individuo constituye una singularidad y la libertad consiste en un reducir a la nada la singularidad (*SdS*, pp. 53-54).

Honneth recoge el sentido de esta *Sittlichkeit* hegeliana —aún en estado de naturaleza, aún perfecta y aún modélica— que, en el camino que lleva a Hegel a apartarse del idealismo más profundo de Schelling, se convierte en el orden proveniente de la misma naturaleza humana, mediando las costumbres y la racionalidad, en pos de la realización de una idea de justicia que se intuye sensiblemente, se siente y actúa como “potencia práctica” (*SdS*, p. 112).

El camino transcurrido por el uso del término *reconocimiento* a lo largo de la historia de la filosofía es prolijo y está nutrido de aproximaciones diferentes hasta que, con la *Anerkennung* de Hegel, éste tomó entidad determinante para

saber si un orden político puede fundarse en una exigencia moral que sea tan originaria como el miedo a la muerte violenta y el cálculo racional que ésta opone a la vanidad (Ricoeur, 2004, p. 219).

Paul Ricoeur (2004, p. 85) recorre este camino de manera sistemática y desentraña la “aparición furtiva” del término: inicia su periplo en una Grecia antigua donde, desde la *anagnórisis*, definida “como una transición de la ignorancia al conocimiento”, hasta el “reconocimiento de la responsabilidad” del sujeto político, éste dará pie a múltiples significaciones que culminarán con la *Anerkennung* de Hegel en la que el reconocimiento de sí, cediendo “su sitio a formas de justificación ético-jurídicas que cuestionan la idea de justicia social” y permitiendo el establecimiento de identidades colectivas, adquirirá carácter de *reconocimiento recíproco* (Ricoeur, 2004, p. 173).

Será esta *Anerkennung*, dice Ricoeur, una réplica, sobre todo, “al reto de Hobbes, en el que el deseo de ser reconocido ocupa el lugar tenido por el miedo a una muerte violenta en la concepción hobbesiana del estado de naturaleza” (Ricoeur, 2004, p. 195); así, el concepto de “lucha a vida o muerte” (*FEN*, p. 116) se unirá en una relación indisoluble con el concepto de *Anerkennung* para adquirir, finalmente, valor significativo para la elaboración de la teoría de la eticidad hegeliana.

Hegel interpreta la teoría de Hobbes del estado de naturaleza como modelo de una teoría de la lucha por la autoconservación, considerando que las luchas libradas en el *Leviathan* (Hobbes, 1651) “son el conflicto inevitable por los medios de vida y de goce, la sospecha y la agresión preventiva, consideradas en relación con la ilimitada ambición por el poder” (Siep, 2011, pp. 33-34).

Aunque, si bien para Hobbes la “lucha” sería el argumento decisivo para la creación del pacto social que protegerá al individuo, para Hegel, será la demostración de la superación del principio del derecho natural individualista, del individuo mismo y su autoconservación.

Honneth destaca la pregunta que Hegel se formula acerca de los elementos que han de ayudarle en el proceso de construcción “de una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión

ética” (Honneth, 1992, p. 24).

Ello exigía a Hegel pasar indefectiblemente por la corrección de los conceptos kantianos fundamentales de ley y acción, mundo sensible y suprasensible, libertad y naturaleza en favor de conceptos tales como amor, vida y espíritu “en los cuales se hace comprensible el proceso de la ‘escisión’ y reunificación de lo separado” (Siep, 2000, pp. 19-40) y que permiten trazar una teoría de la libertad, partiendo de la existencia de sujetos enlazados éticamente. Máxime, cuando está siendo ubicua, durante estos momentos primigenios del desarrollo de su sistema, la concepción aristotélica de que “en la naturaleza del hombre ya están depositados, como un sustrato, los rasgos comunitarios que en la *polis* logran pleno desarrollo” (Honneth, 1992, p. 25).

Esto es: Hegel daba por hecho, basándose en el modelo ideal de la *polis*, que existen “compromisos intersubjetivos como condición cuasinatural de todo proceso humano de socialización” (Honneth, 1992, p. 25). O sea, —en una primera diferenciación con Fichte— Hegel introducía el fenómeno intersubjetivo del reconocimiento recíproco como fundamento de las relaciones éticas de una sociedad, para la que “el acuerdo complementario y, con él, la necesaria comunidad de los sujetos, que se contraponen unos a otros, esté asegurado por el movimiento de reconocimiento” (Honneth, 1992, p. 28).

Hegel en 1802 —en una primera fase de desarrollo de su teoría de la *Anerkennung*, bajo un marcado acento teleológico-aristotélico y dentro del estado de naturaleza y previamente al desarrollo de su filosofía del Espíritu— describió el fenómeno de esta manera:

el hombre es potencia, universalidad concreta para el otro, pero al otro le sucede lo mismo, y así hace su realidad, su ser específico, al actuar en él mismo en orden a una incorporación a la indiferencia, siendo él ahora lo universal concreto frente al primero” (*SdS*, p. 119).

Este reconocimiento mutuo máximo que hemos detectado fácilmente en palabras de Hegel se produce en la esfera de “padres e hijos” —decía—, en un “estado de la absoluta y libre eticidad” (*SdS*, p. 166) en la que “los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que se aman, necesitados de emoción afectiva” (Honneth, 1992, p. 30).

Es la educación (*Bildung*), según Hegel,

la absoluta alternancia dentro del concepto absoluto, donde cada sujeto, a la vez que lo universal, transforma su particularidad de un modo inmediato en universalidad concreta, estableciéndose precisamente como algo general en la oscilación, en el establecimiento momentáneo en cuanto potencia; y, con ello, tiene en contra suya este ser-potencia y la universalidad concreta directamente en ella misma, convirtiéndose, así, él mismo en algo particular (*SdS*, p. 119).

O sea, la parte de la “personalidad individual que se encuentra reconocida por el otro es el sentimiento práctico, la dependencia del singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida”. Lo que, para Hegel, en el terreno de la eticidad natural, “constituye la determinación interna de la familia” (Honneth, 1992, p. 30).

Acto seguido, en un segundo estadio, pero manteniéndose en el plano de la eticidad como forma natural en una vida comunicativa, Hegel desarrollará las “relaciones de cambio de propiedades contractualmente reguladas”, como manifestación fenoménica de una “generalización jurídica” de las relaciones (Honneth, 1992, p. 30).

Se trata del reconocimiento recíproco de sujetos que se sienten “portadores de pretensiones legítimas” y se refieren mutuamente en términos de “personas a las que corresponde el derecho ‘formal’ de poder responder ‘sí’ o ‘no’ a las transacciones que se les ofrezcan” (Honneth, 1992, p. 30).

Esta segunda etapa del reconocimiento, “un estado de la rectitud u honestidad (*Rechtschaffenheit*)” (*SdS*, p. 166), presenta un tipo de relaciones jurídicas en un estado social,

todavía acuñado por aquel ‘principio de la singularidad’ del que sólo se han purgado las relaciones de la ‘eticidad absoluta’; porque en una organización social que se caracteriza por formas jurídicas de reconocimiento, los sujetos no se relacionan constitutivamente sino por las libertades negativas, o lo que es lo mismo, sólo en cuanto a su capacidad de negar los ofrecimientos sociales (Honneth, 1992, p. 31).

La importancia del *System der Sittlichkeit* (*Sds*) para el desarrollo actualizado de una teoría de la *Anerkennung* tiene sus límites, en tanto que —como también lo fuera para el mismo Hegel— era un paso inicial, a partir del cual, prefigurándose un estado

de naturaleza libre de conflictos éticos, permitiese el desentrañe de la lucha que surge de los conflictos propios de la vida social comunitaria, proporcionando, en consecuencia, claves para el desarrollo de una teoría sobre aquellos actos destructivos en tanto que manifestaciones de un *delito* que surge cuando “un sujeto conculca voluntariamente la norma general de reconocimiento ya conformada en las condiciones del establecimiento de relaciones jurídicas” (Honneth, 1992, p. 33).

Las consecuencias del agravio a la identidad no sólo las sufre la víctima sino el agresor mismo, pues, si es la lucha por el reconocimiento un proceso ético —un “reconocer de la vida” (*SdS*, p. 135)—, el “delito” sólo puede constituir la afrenta del proceso ético mismo en el que ambas partes por sí mismas lo constituyen en tanto que es el reconocimiento mutuo el que determina la condición ética de dicho vínculo.

Dado que, en estos momentos del discurso, Hegel no ha salido del ámbito de la eticidad natural, la figura coercitiva del Estado aún no está presente, por lo que el ofendido podrá reaccionar reivindicando su reconocimiento y enzarzándose en una “lucha de persona contra persona, es decir, entre dos sujetos susceptibles de derechos” (Honneth, 1992, p. 34).

En este punto, residirá el origen del conflicto: la “escisión intersubjetiva” es el resultado de la lesión infligida a la persona como un todo, porque se la ha lesionado en su “honor” o, dicho en otras palabras, en la “relación afirmativa consigo mism[a], que estructuralmente está ligada al presupuesto del reconocimiento intersubjetivo de la particularidad individual” (Honneth, 1992, p. 35).

Para Hegel, este *honor* es la capacidad del individuo de sentirse y verse como válido para el otro en tanto que una totalidad autorreferida a su propia persona, de la que es deudora y acreedora al mismo tiempo. De ahí que la lucha se origine por una acción que niegue el reconocimiento de esa “particularidad de la persona”, la cual, desde un principio, pretendía devenir hacia una totalidad y por la que el sujeto adopta una posición frente a sí mismo al identificar positivamente su especificidad (Siep, 2011, pp. 45-46).

La alienación negativa de la libertad constitutiva del delito resulta para Honneth una prueba determinante del carácter de “aprendizaje práctico moral” en el que los sujetos,

“por cada nueva exigencia en que paulatinamente se ven implicados [...], adquieren un suplemento de saber acerca de su propia e irremplazable identidad” (Honneth, 1992, p. 36).

Y es que, le es imprescindible comprender este fenómeno dentro de un ámbito en el que las personas se entiendan en tanto que individuos, cuya identidad está referida inmediatamente a su reconocimiento intersubjetivo, desde su capacidad jurídica autoconsciente, en la medida en que nos sabemos sujetos a derecho, portadores de derecho y “miembros de un todo”, partes integrales de una comunidad moral.

A partir de este punto de la interacción social intersubjetiva, que implica “relaciones de reconocimiento cualitativo entre los miembros de la sociedad”, Hegel introduce la categoría de “intuición recíproca”. Ésta vendrá a convertirse en la fórmula por la que las relaciones de tipo recíproco entre los sujetos se volverán reflexivas, trascendiendo al mero reconocimiento de índole cognitiva: es el “absoluto desinterés o altruismo”, dijo Hegel, son los “afectos”, dirá Honneth, para quien será entonces la solidaridad la que deberá “proporcionar la base comunicativa sobre la cual los individuos, aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, pueden volver a encontrarse en el marco global de una comunidad ética” (Honneth, 1992, p. 37).

Hasta aquí, Honneth ha intentado desentrañar —dentro de las “oscuridades que caracterizan el *System der Sittlichkeit*” (Honneth, 1992, p. 38) en el planteamiento de la eticidad— los tres estadios del reconocimiento, para los que ha detectado diferentes modos de conducta recognoscente en los que se inscriben conceptos de persona específicos y diferenciados para cada uno y que se encuentran inscritos en un progreso “universalizador” de actos recognoscitivos.

En el primer estadio nos encontramos con la *intuición*, cuya esencia es “saber acerca de algo que es” (*RPh*, p. 185), proveniente del afecto y que atañe al individuo y sus *necesidades concretas*, desarrollando en él actitudes y comportamientos de reconocimiento recíproco motivados por el *amor*, en el seno de la Familia.

En el segundo estadio de reconocimiento en el que se desarrolla el *concepto* sobre los otros, es la *persona autónoma*, consciente de ser portadora de derechos, la que desarrolla

actitudes y comportamientos de reconocimiento recíproco en el ámbito del derecho, en una sociedad civil.

Finalmente, en el tercer estadio, es la *intuición de orden intelectual y reflexiva* por la que se racionaliza el afecto; en ella, el sujeto, poseedor de su *especificidad individual*, adopta actitudes y comportamientos de reconocimiento recíproco en el ámbito de la cooperación dentro del espacio configurado por las relaciones mediadas por el Estado o, en términos de Hegel, en el estado de eticidad no libre.

En los años posteriores a la culminación del *System der Sittlichkeit*, Hegel irá abandonando paulatinamente el marcado aristotelismo de su filosofía, aún bastante impregnado de teleología, para encaminarse hacia un marco teórico en el que la realidad natural ya no es el escenario ético del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) social de los hombres (Honneth, 1992, p. 40).

Por el contrario, se tratará, a partir de ahora, de una transición de su filosofía de la naturaleza hacia una filosofía de la conciencia. En ésta, las relaciones éticas intersubjetivas quedarán delimitadas por la realidad natural en el proceso de reflexión del Espíritu, por lo que será la superación de la conciencia de los individuos, desde su reconocimiento recíproco en tanto que totalidad, el factor de conexión de ambos textos (Deranty, 2009, p. 196).

La esfera de la eticidad ha perdido toda intersubjetividad: desde la *Philosophie des Geistes* de 1803/04, ha ido progresivamente deviniendo en una forma del espíritu que, en los escritos de 1805/06 —bajo el nombre de *Realphilosophie*—, se ha formado en su propio proceso de autorreflexión o enajenación dentro de los límites que le impone la objetividad de la naturaleza y el retorno posterior hacia su propia subjetividad y, por ende, fuera del ámbito natural, ha perdido sus pretensiones de intersubjetividad.

Lo que resulta fundamental para la argumentación que Honneth precisa sistematizar es la constitución de la persona como individuo autoconsciente de derechos que, en la *Realphilosophie*, gracias al despliegue del concepto de *voluntad*, le permite encontrar, de manera pormenorizada y clara, todos los procesos de reconocimiento recíproco que conllevan a la constitución final de una comunidad ética basada en relaciones solidarias de

reconocimiento, comprensivas de los derechos individuales y singulares de los sujetos en ella inscritos.

Para desarrollar esta última y definitiva lectura de Hegel, Honneth se promueve el empeño de elucidar algunas de las variables constitutivas de la teoría del reconocimiento que, desde el *System der Sittlichkeit*, vienen apareciendo a veces suficientemente explicitadas y otras, carentes aún de desarrollo teórico. Hasta este punto, la teoría política de la eticidad de Hegel pierde el carácter de una “historia social”, y se convierte en un análisis de las transformaciones de las relaciones sociales, para lo que toma, en general, “la forma de un análisis de la formación del individuo para la sociedad” (Honneth, 1992, p. 43).

Pero este factor no le resulta nada desdeñable a Honneth, pues ello constituye un buen comienzo para ampliar los horizontes práctico-normativos de su teoría en ciernes como base fundamental para una teoría social y una ética del reconocimiento.

La reconstrucción que propondrá Hegel en su *Realphilosophie*, en la sección dedicada a la “eticidad natural”, quedará constituida por sendas esferas, ya más desarrolladas, que son: la esfera del “Espíritu subjetivo”, donde se desarrollan las relaciones del sujeto consigo mismo y dentro de la cual Hegel deja inscrito el modelo de luchas por el reconocimiento y que da paso al “Espíritu real”, esfera en la que se producen las “relaciones de los sujetos entre sí”.

Finalmente, será en la esfera del “Espíritu absoluto” —la que aquí, a diferencia de lo que ya hemos visto que ocurría en el *System der Sittlichkeit*, porque la eticidad aún se encontraba en estado de naturaleza— donde se recogerán las relaciones de carácter reflexivo de los “sujetos socializados con el mundo” (Honneth, 1992, p. 48) dentro del marco del Estado.

Ello supone, para Hegel, la encarnación institucional de actos de reflexión y a partir del cual, durante el proceso de su propia objetivación, se deberán mantener, en la esfera del derecho, las relaciones de interacción entre individuos.

Dicho de otra forma, la construcción de la esfera ética es el resultado de la “transformación de todos los elementos de la vida social en componentes de un Estado Global” (Honneth, 1992, p. 77).

Si bien el reconocimiento no produce por sí mismo el espíritu absoluto, sí, al menos, formará parte constitutiva de la formación de una comunidad ética (Honneth, 1992, p. 48). La relación de la conciencia consigo misma, que vuelve luego en forma de relaciones éticas con el Estado, será una variable determinante de la gramática moral y socializadora, como iremos descubriendo.

De este modo, dice Honneth, Hegel, en su *Realphilosophie*, ha podido presentar la construcción del mundo social, una vez más, tal cual lo logró en el *System der Sittlichkeit*, “como un proceso de aprendizaje ético que lleva, por diferentes estadios de una lucha, hacia relaciones cada vez más exigentes en cuanto al reconocimiento recíproco” (Honneth, 1992, p. 80).

Este proceso de formación ética implica experiencias prácticas de realización de actos conscientes, que progresivamente impriman en el sujeto su propia concepción como persona dotada de derechos y, por consiguiente, sentirse capaz de participar en la vida regulada e institucionalizada de la sociedad.

Es decir, en la esfera del Espíritu subjetivo, el individuo comenzará el proceso formativo de su concepción “como sujeto de producciones prácticas”, para poder acceder, acto seguido, a la dimensión ética del Espíritu real, mediando la *voluntad*, “clave para el dominio de la dimensión práctico-mundana del sujeto”: ésta surge de las diferentes “formas de la autoexperiencia que resultan de un proyecto orientado a la realización práctica, ‘objetiva’, de las propias intenciones” (Honneth, 1992, p. 49).

Se trata de un proceso de experiencia instrumental por parte del sujeto, que Hegel desarrolla a continuación (*RPh*, pp. 205-208) y por el que nos quiere conducir hacia la idea que, como destaca Honneth (1992, p. 50), el trabajo termina por adquirir la cualidad de un tipo de experiencia por la que el individuo se cosifica a sí mismo, mediando la adquisición, por parte de dicho sujeto, del conocimiento de sus capacidades de producción práctica, en el momento de la realización del producto de dicho trabajo.

A este desarrollo aquí descrito aún le hace falta explorar un segundo proceso para que el sujeto adquiera conciencia de sí en tanto que persona jurídica o “ente intersubjetivo, que existe entre personas con pretensiones concurrentes”, en la dimensión ampliada

del reconocimiento recíproco: la *voluntad* deberá realizarse intersubjetivamente (Honneth, 1992, pp. 50-51).

Hegel ve la reciprocidad del saberse-en-el-otro en la relación sexual de la pareja, “porque recíprocamente desean el deseo del otro” (Honneth, 1992, p. 51). Se trata aquí de la experimentación del *yo* en el *otro*; ya no es ese *yo* de “existencia solitaria [que] ha alcanzado su perfección”, que se haya cosificado en la acción, sino que ahora se experimenta a sí en el deseo que el otro le contrapone, “como la misma subjetividad viva y anhelante que desea al otro” (Honneth, 1992, pp. 51-52).

Así, al igual que en el *System der Sittlichkeit*, el amor se constituye como la primera esfera del reconocimiento, dentro de la cual se confirma la individualidad de los sujetos. Esto sugiere a Honneth que el desarrollo de la identidad personal de un sujeto está ligado, al menos al principio, a la experiencia del reconocimiento intersubjetivo que, como vimos anteriormente, en el afecto hacia el otro encuentra su propia humanidad.

Esto quiere decir que no sólo forma parte de la formación de la identidad personal el ser y sentirse reconocido, sino que, en el acto mismo de reconocer a otro, como presupuesto de una exigencia de reciprocidad, el sujeto encuentra, en el afecto, una función específica de la formación de su autoconciencia práctica.

Además, admitiendo las condiciones emocionales que el sentimiento del amor —entendido aquí como acto de sentirse reconocido y afirmado en su naturaleza— produce en el desarrollo pleno del *yo* del sujeto y le ayuda en la formación de sus sentimientos de solidaridad, resulta plausible para Honneth admitir que dicho hecho permite al individuo el desarrollo de grados de confianza en sí que le capacitarán para una vida pública en la comunidad y su consecuente participación en la formación de su propia voluntad política.

De alguna manera, podríamos pensar que, para Honneth, estas dimensiones de afectividad surgidas del contacto con el mundo restringen la afectividad a los aspectos sensibles de las interacciones con otros considerados importantes, en una especie de traslación de la *sensualidad* feuerbachiana hacia un ubicuo e inmanente *altruismo* (Deranty, 2009, p. 73).

Pero este sentimiento del amor explicado por Hegel aún no es condición suficiente

para el propósito de abordar las exigencias intersubjetivas de una vida en sociedad, pues, caso de haber conflictos familiares, por ejemplo, éstos no supondrían la reflexión de normas generales de socialización fundamentales para el desarrollo de una conciencia de sí de estar y sentirse dotado de derechos intersubjetivamente reconocidos.

Por lo tanto, Hegel desplegará una brillante argumentación y sustentación de su modelo teórico-comunicacional al oponerlo frontalmente a la idea de Hobbes de una guerra de todos contra todos en estado de naturaleza, dando un paso de gigante desde la esfera del reconocimiento en el seno de la familia burguesa tradicional hacia la experimentación de la vida social en un marco de relaciones intersubjetivas (Honneth, 1992, p. 55).

Este avance desde un modelo teórico hacia un desarrollo procesual de la *Anerkennung* se produce en el momento en que Hegel aborda las relaciones de concurrencia entre múltiples familias dentro del estado de naturaleza, diciendo:

el libre ser neutro de los individuos entre sí y el derecho natural son los encargados de decir qué derechos y deberes tienen entre sí los individuos en esta relación, cuál es la necesidad de su conducta, de sus conciencias de sí autónomas según su concepto. Pero la única relación entre ellos es precisamente la de superar esa relación ‘*exeundum e statu naturae*’. En esta relación carecen de derechos y deberes entre sí; sólo abandonándola los cobran” (*RPh*, p. 215(15)).

Hegel ha llegado a la conclusión que, posteriormente al primer movimiento del reconocer, la aprehensión natural de la posesión se transforma en una aprehensión de índole legalmente reconocida, de tal forma que en la “relación entre los individuos libres yace la ‘necesidad’ de abandonar el estado de naturaleza” (Siep, 2011, pp. 59-61).

Hegel intenta introducir, en la doctrina del estado de naturaleza, la idea de un “dominio de la experiencia ulterior de la voluntad individual” (Honneth, 1992, p. 57), como mecanismo que deberá conducir hacia la adquisición de conciencia de tenencia de derechos y deberes intersubjetivos.

Hasta el momento en que Hegel la aborda, la teoría había traído la “determinación de derecho” desde el exterior en forma de un “mandato de la astucia”, como hubiera propuesto Hobbes, o como un “postulado moral”, en términos de Kant y Fichte (Honneth,

1992, p. 58), convirtiendo al contrato, entonces, en una imposición artificial proveniente del exterior hacia el interior.

Hegel subvirtió, empero, esta condición mostrando que el “surgimiento del contrato y con ello la emergencia de relaciones de derecho, es un proceso práctico que resulta necesariamente del estado de naturaleza [...] dentro de esa estructura de situación de concurrencia recíproca” (Honneth, 1992, p. 57).

Es en este punto donde se generarán aquellas tensiones de reconocimiento recíproco que sólo pueden surgir del propio estado de naturaleza. Y es también en este punto donde el contrato (*Vertrag*) vendrá a expresar ese tipo de reconocimiento recíproco de derechos individuales que sirvió de fundamento para confirmar a la sociedad moderna en una especie de “sistema de contratos entre individuos” (Marcuse, 1941, p. 85).

Estas tensiones engendradas durante la concurrencia de demandas de reconocimiento y productoras de derechos que devengan en algún tipo de escisión intersubjetiva supondrán, ante todo, una exclusión del sujeto de su ser-por-los-otros.

En dicha exclusión, el sujeto encontrará que, en el ámbito de la interacción social, está implícito tanto el ser tenido en cuenta en los planes de acción de los demás, como un saberse de la dependencia social respecto del otro, pues explícito ha quedado que ambos contendientes ya se habían incluido positivamente el uno en el otro y se habían aceptado de antemano, como compañeros de interacción, indistintamente de lo beneficioso o no del resultado de dicha interacción (Honneth, 1992, p. 65).

Por lo tanto, agredido y agresor, durante su proceso de escisión, estarán inmersos en una lucha por el reconocimiento del otro, cada uno reivindicando su propio reconocimiento e involucrándose recíprocamente en el ámbito de sus voluntades particulares, en tanto que personas dotadas de derechos.

En ambos contendientes se produce un proceso de afirmación de su identidad respecto del otro y del entorno social. Por su parte, en una experiencia acumulativa de afrentas y contrarrestaciones, la voluntad individual deviene en “realidad espiritual” de la sociedad en forma de “voluntad general” que, para Hegel, en la esfera del “ser reconocido”, actúa como “médium global, que sólo puede reproducirse por la praxis intersubjetiva del

reconocimiento recíproco” (Honneth, 1992, p. 65).

De esta manera, si las pretensiones de los individuos persiguen un referirse unos a otros de manera no conflictiva, deberán respetar recíprocamente sus pretensiones legítimas, mas ya no de manera inmediata, sino por la introducción del contrato, ampliándose el reconocimiento hacia su forma institucionalizada (Honneth, 1992, pp. 67-68).

Según esto, la comisión del delito por acto de negación del reconocimiento —la voluntad particular es reivindicada por encima de la imposición de la generalidad— es un acto de menosprecio a sí mismo, al otro y a la sociedad. La comisión de dicho delito es, entonces, la lesión de una voluntad que se ha hecho general. Es por ello por lo que, al que delinque, se lo coacciona legítimamente para que dé cumplimiento de sus deberes contractuales.

Consecuentemente, a través de la ejecución de su castigo, los sujetos se encuentran por primera vez delante de una “comunidad normativa” que se objetiva mediante una ley que validará formalmente las relaciones de derecho intersubjetivo en las que el delincuente en cuestión se encuentra inmerso.

Éste es el proceso por el cual Hegel nos quiere mostrar cómo, de manera paulatina, los contenidos de reconocimiento se van concretando y ampliando en la medida que la provocación moral del delito conlleva a una “ampliación de las normas en cuanto a la igualdad de oportunidades materiales” (Honneth, 1992, p. 78).

Estas luchas por el reconocimiento, vividas desde la contrariedad moral, no sólo sirven a Honneth de explicación de los mecanismos epistemológicos y lógicos del fenómeno social, sino que, además, lo reafirman en la hipótesis, que ya lleva unos años explorando, acerca del “empuje normativo innovador hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna” (Honneth, 1992, p. 66) que las luchas por el reconocimiento le aportan, mucho más que cualesquiera otras teorías que le precedieron.

2.4. La negación de reconocimiento en el espacio de la eticidad

No obstante, los escollos que se le presentan a Honneth para el perfilamiento de

los presupuestos de la teoría que persigue sistematizar comienzan a partir del momento en que, de la mano de Hegel y en una lectura avanzada de la *Realphilosophie*, ésta se aproxima al desentrañe de la lógica de las relaciones de los individuos con el Estado y viceversa, la cual habrá perdido todo vestigio de intersubjetividad para convertirse en un proceso de alienación del espíritu en la objetividad institucional.

De todos es sabido que, en algunos momentos de su obra, para Hegel, el Estado ya no es el lugar de realización ética de las relaciones de reconocimiento. Ya no es una institución surgida de las relaciones de derecho ante un conflicto intersubjetivo en las que el individuo desarrolla el respeto a toda individualidad singular, sino que es una mera forma objetiva de autorreflexión del Espíritu, un dominio violento y ajeno por momentos al mismo espíritu que lo produjo, a la misma voluntad absoluta de la que pretendidamente devino.

Honneth coloca el tercer estadio de la vida en la vida ética —la eticidad— en el mismo espacio en que Hegel lo privó de relaciones de intersubjetividad y lo construyó con base en relaciones asimétricas de coerción al ciudadano, donde éste ha dejado de ser una persona social, para convertirse en un objeto animado formado para la obediencia en su relación ética con su comunidad.

Esta persona social, recordemos, había desarrollado su capacidad de interacción social a medida que había progresado en las relaciones de reconocimiento recíproco y, mediante ello, definido su identidad, entendida como la autoconsciencia de sus capacidades para dicha interacción.

Por este camino, Honneth nos ha llevado hacia una idea de eticidad que todavía debe resolver los mismos problemas que, en algún momento, la originaron: las relaciones dispares entre la libertad proclamada en la experiencia de la vida intersubjetiva y la coerción ejercida en el ámbito de las relaciones con el aparato jurídico-político del Estado, que reaniman las frases proferidas por unos jovencísimos románticos e idealistas Hegel, Schelling y Hölderlin, quienes, presumiblemente, escribieron en su día:

Suponiendo la idea de la humanidad, quiero mostrar que no existe una idea de Estado, porque el estado es algo mecánico, en la misma medida en la que tampoco existe

una idea de una máquina. Solamente lo que es objeto de la libertad puede llamarse idea. Consiguientemente, debemos ir más allá del Estado. Pues todo Estado se ve obligado a tratar a los hombres libres como un artilugio mecánico, cosa que, sin embargo, no debe hacer. Por consiguiente, debe desaparecer (*API*).

De la misma manera que, para Hegel, el Estado debería ser la esfera de confirmación de un pueblo (*Volk*), aunque en el transcurso del desarrollo de sus tesis hubiese adoptado formas sospechosamente contrarias, también para Honneth, su idea de eticidad se ha comenzado a ver troncada por la incapacidad material de formular su teoría frente a una realidad empírica que se hace pertinaz y obstinada: en la realidad del Estado actual, tal y como abordaremos exhaustivamente en su momento (*infra*, pp. 208 y ss.), es manifiesta la imposibilidad de cualquier retorno de la intersubjetividad hacia el individuo, el cual ha participado, desde su poder instituyente, en su producción.

No obstante, la teoría de las luchas por el reconocimiento nos deja claves interpretativas de este fenómeno anteriormente apuntado, gracias a las cuales podemos encontrar mecanismos de acción que, de alguna forma, puedan revertir en la mayor medida posible esta desafortunada situación (*infra*, pp. 350 y ss.).

Pese a todo, la realidad del Estado moderno que Hegel dibujó en sus escritos inmediatamente anteriores a la publicación de su *Fenomenología del espíritu* nos ha dejado la muy fecunda idea del carácter formativo de los procesos éticos que llevan progresivamente a escenarios múltiples de luchas por el reconocimiento recíproco.

Esta teoría social con pretensiones de una normatividad reconocedora de las diferencias, así como respetuosa de las libertades individuales, que Axel Honneth se propone desarrollar a partir de ahora, habrá de considerar que la individualización del hombre es un proceso de búsqueda de la identidad práctica de sí.

Toda propuesta normativa dentro de esta teoría deberá ser, entonces, respetuosa de las libertades individuales. Deberá, asimismo, distinguir normativamente las diferentes opciones de vida, promover la elaboración de discursos libres de coerción en un comercio igualitario de una vida cotidiana exenta de ofensas morales y actos de menosprecio y favorecer la autocomprensión del individuo en sí mismo.

En este modelo de vida ética los sujetos, en habla y acto, se constituirán como individuos éticos en su autorreferenciación práctica discursiva frente a otros que los aprueban y admiten como seres a los que les corresponden cualidades y capacidades plenamente integradas en sus procesos de socialización. Así será la semántica de este reconocimiento: inclusiva de toda perspectiva moral particular y plenamente justificable normativamente.

Entendiendo las luchas por el reconocimiento, por lo tanto, como la condición lógica y necesaria de nuestra socialización, además de constituir el mecanismo precognitivo-propositivo por el cual las personas se autoconciben en el mundo y se abren a él, llegaríamos a concluir que, a lo largo del proceso histórico, la razón se ha desplegado de tal manera que, en cada etapa de su desarrollo, se han ido creando instituciones éticas, por cuyo respeto los individuos han proyectado sus vidas hacia metas reconocidas socialmente, a fin de dotarlas de algún sentido.

Cualquier impedimento a la autodeterminación individual o colectiva, por ende, supondría conducir a los sujetos a sufrir las consecuencias de su indeterminación, la cual se manifestaría como la incapacidad de percibir la eticidad de su momento (Honneth, 1992, pp. 31-32; 1999; 2010).

2.5. La autorrelación práctica como dispositivo articulador de la autodeterminación política

El mecanismo del reconocimiento explorado anteriormente en clave de un proceso de formación ética a través del desarrollo progresivo de la autoafirmación positiva de los individuos frente a sus otros camaradas de interacción implica experiencias prácticas de realización de actos conscientes.

Dichos actos imprimirán progresivamente en los sujetos su propia concepción como personas dotadas de derechos y, por consiguiente, éstas se sentirán capaces de participar en una vida regulada e institucionalizada en su sociedad.

Esta “voluntad sapiente” (*RPh*, pp. 170-181) resulta para Honneth “clave para el dominio de la dimensión práctico-mundana del sujeto”. Ésta, dice, surge de las diferentes

“formas de la autoexperiencia que resultan de un proyecto orientado a la realización práctica, ‘objetiva’, de las propias intenciones” (Honneth, 1992, p. 49).

Es en la vida en libertad, en el *estar-cabe-sí-con-el-otro*, donde el individuo comienza a aceptar y conocer sus propias autolimitaciones individuales, como “primera e implícita configuración de la conciencia de derecho” (Honneth, 1992, p. 59).

Esa conciencia que tenemos de *nosotros* en cualquier momento de la vida es el resultado de las tensiones entre la adquisición de nuestra conciencia de *nos-otros* y la presión del exterior por abducirnos, de cierta manera, hacia sí.

Aquí, en la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth, la propia identidad del sujeto, su concepción de sí mismo y su autoconsciencia en tanto que sujeto específico y singular, quedan reafirmadas en el intercambio intersubjetivo recíproco de razones y actos que lo confirman positivamente en sus capacidades y derechos.

Pero, también, en el marco de la comunidad, la solidaridad o la preocupación por el bienestar de los demás, por mor de la obtención de fines comunes, permitirá que el sujeto, en tanto que particular referido a una totalidad, sea reconocido como individuo suficientemente capaz de constituirse valioso para una comunidad concreta.

Lo que constituye la “integridad de la persona humana en su totalidad”, dice Honneth (1990, p. 79), es la experiencia de reconocimiento intersubjetivo, que consiste en la aprobación y reconocimiento recíproco de la identidad propia y la de los otros sujetos, desde la necesidad del otro, experimentando el reconocimiento de sí y de los propios límites, reconociendo al otro y sus límites y adquiriendo autoconfianza individual, gracias a los lazos de interdependencia afectiva que permitirán el surgimiento de un individuo íntegro capacitado para participar autónomamente en la vida pública.

El entendimiento del individuo hacia sí mismo como sujeto libre portador de derechos, gracias a haber adquirido experiencialmente la perspectiva normativa de un “otro generalizado”, por lo que ha obtenido cierto saber sobre qué obligaciones normativas le son menester cumplir frente a aquél, se somete a la generalidad y se comporta delante de los otros con pretensiones de validez general, con la voluntad de querer valer como persona autónoma y singular en el ámbito de su comunidad.

De esta manera, el sujeto, durante su experiencia de reconocimiento jurídico, se pensará a sí mismo como persona que comparte con los otros miembros de su comunidad aquellas facultades que lo capacitan a participar “en la formación discursiva de la voluntad” (Honneth, 1992, p. 147), así como a autorreferirse práctica y positivamente con demandas legítimas de aceptación social y elevado a la categoría de persona moralmente responsable, porque sus actos cobran relevancia para sí cuando son reconocidos y respetados por todos.

Para el éxito en este progreso hacia la autonomía individual encaminado con destino a formas de “valoración social” que permitan a los individuos socializados “referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas”, se requiere, dice Honneth (1992, pp. 147-149), “un médium social que pueda expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente coaccionante”, es decir: desde cierto autoentendimiento colectivo cultural y desde los objetivos y valores éticos de una comunidad, el individuo deberá alcanzar el reconocimiento de sus capacidades y actuaciones individuales en tanto que válidas para “ser intersubjetivamente estimadas en la medida que cooperan en la realización de valores socialmente definidos”.

Será en este punto más alto de la eticidad, cuando la valoración social adquirirá un “rasgo individualizante” y, conforme estos actos se vayan haciendo consuetudinarios, las relaciones intersubjetivas tenderán a hacerse cada vez más simétricas no solamente en el marco social, sino histórico (Honneth, 1992, pp. 149-150).

A lo largo de este proceso de la vida ética, el individuo adquiere progresivamente “autoconfianza”, “autorrespeto” y “autoestima”, dando significación a su propia vida, pasando por momentos cognitivos de su propio saber ético, guiando su conducta en arreglo a las valoraciones recibidas sobre su persona y sus actos y mostrándose ante sus interlocutores como una persona biográficamente individualizada.

A esta praxis de un singular, Honneth la llama “autorrelación práctica”, la cual define como “la conciencia o el sentimiento que cada persona tiene de sí misma con respecto a las capacidades y los derechos que le corresponden” (Honneth, 1997, pp. 243-245).

Al primer estadio de autorrelación práctica, la “autoconfianza”, Honneth lo sitúa en el nivel genético, “que es indiscutible”, dirá él, y que tiene que ver con aquellos aspectos físicos y pasionales inscritos en la supervivencia material y sensorial, por los que los sujetos articulan su personalidad. El “autorrespeto” será el segundo nivel y consiste en la consciencia que una persona adquiere en tanto que sujeto “moralmente responsable de sus propios actos”, pues se suponen la certeza y seguridad sobre su capacidad de formación de juicios —una premisa eminentemente kantiana. Finalmente, el tercer y último nivel de autorrelación práctica, la “autoestima”, queda inscrito en la consciencia que el sujeto habrá adquirido respecto de sus capacidades para su vida social, en arreglo a la riqueza reconocitiva de su experiencia vital (Honneth, 1992, pp. 245-248).

Este último y superior espacio de interconexión ética —dentro del cual los individuos viven su experiencia colectiva y cooperativa en el marco de aquellas instituciones sociales y políticas capaces de proveerles en mayor o menor medida las condiciones intersubjetivas necesarias y moralmente pretendidas para su autodeterminación social— se reproduce, por lo tanto, mediado por los conflictos surgidos de los diferentes actos de menosprecio o negación del reconocimiento exigido.

De Hegel y Mead hemos conocido el desarrollo teórico del reconocimiento intersubjetivo y la mecánica de la socialización, pero no su incidencia en el plano afectivo del individuo ni cómo su negación pueda “motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales” (Honneth, 1992, p. 162) en una existencia sembrada de luchas por el reconocimiento.

Desde una mera privación de derechos fundamentales hasta una humillación sutil, éstas pueden suponer un fracaso de las expectativas de la persona, la cual será herida en la comprensión positiva —adquirida intersubjetivamente— de sí misma y devendrán en un quebranto de su autorrelación práctica.

La fenomenología empírica de las formas de reconocimiento analizada hasta ahora es el camino empleado por Honneth para elucidar la gramática moral que subyace a los conflictos sociales y que estructura las relaciones democráticas históricamente experimentadas: se trata de relaciones marcadas por luchas en favor de una autorrelación práctica

resultantes de la dialéctica entre las demandas de reconocimiento intersubjetivo —motor de la socialización— y los actos de menosprecio o de confirmación social no devengada, causados por la experiencia mecánica e histórica de la individuación.

En otros términos, a cada acto de reconocimiento posible le corresponderá un acto de menosprecio o negación de reconocimiento probable, en la medida que el individuo experimentará, a lo largo de su socialización, diferentes tipos de lesión de la disposición autónoma de sí y de su cuerpo.

Al mismo tiempo, pasará por sistemáticas vulneraciones de sus pretensiones individuales, las cuales entiende que están legítimamente reclamadas, pese a que lo desconsideran como sujeto responsable moral en desigual medida que al resto de sus compañeros de la interacción.

Finalmente, también sufrirá la minusvaloración de sus “modos de convicción” y padecerá la consecuente desposesión de toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capacidades o la concepción propia de la forma como ha decidido conducir su vida.

La conclusión de Honneth (1992, pp. 161-167) es: los conflictos sociales a lo largo de la historia de la humanidad se han originado a partir de las luchas por el reconocimiento surgidas durante los procesos de individuación, desarrollando una infraestructura moral de dicha expansión de la escisión intersubjetiva a partir de las experiencias morales de menosprecio y los sentimientos de injusticia que de ellas se generan, cuyo impacto en la vida se traduce en un empuje normativo y en un aprendizaje ético consecuente por el cual las sociedades históricamente se reproducen.

En contra de lo propuesto por Marx, Georges Sorel o Sartre, quienes coincidían en la idea de que los conflictos sociales debían comprenderse como trastornos de las relaciones de reconocimiento en forma de una violación de sus reglas implícitas, Honneth (1992, pp. 176-192) considera que ellos adujeron a sus causas el choque de intereses y orientaciones fundamentales dependientes de la situación económica y social de personas o grupos, como resultado de una redistribución desigual de las riquezas y oportunidades materiales de existencia.

En cambio, Honneth entiende que los sentimientos de injusticia motivados por negaciones del reconocimiento han de ser considerados “ofensas morales” proferidas a “seres vivos que se refieren reflexivamente a su propia vida en el sentido que su voluntad está orientada por su propio bienestar” (Honneth, 1998, p. 26), por lo que una distribución desigual es, antes que todo, una falta de reconocimiento y, por ende, un “agravio moral” (Honneth, 2000) por el que el sujeto se verá dañado en su autorrelación práctica.

De esta manera, se inflige agravio a la consciencia o sentimiento que el sujeto tiene de sí mismo en lo que se refiere a las capacidades y derechos que le corresponden (Honneth, 1997, pp. 238-244), pues los sujetos debemos nuestra identidad a la construcción de una autorrelación práctica que, desde el primer momento de nuestra socialización, depende de la “cooperación y la aceptación de otros hombres” (Honneth, 1997, p. 246).

La importancia capital que tienen las premisas dimanadas de la teoría de las luchas por el reconocimiento de Axel Honneth para nuestro abordaje del fenómeno democrático, como ya puede otearse en el horizonte conceptual que estamos desplegando, radica en la preeminencia del estudio del individuo en relación intersubjetiva, que va desde la libre disposición de su cuerpo y de sí mismo, hasta el pleno despliegue de su subjetividad en la vida social, pasando por los procesos precognitivos y cognitivos de construcción de su identidad y, consecuentemente, de su propio proyecto de vida, el cual expresará positivamente a sus demás camaradas de la interacción.

Es gracias a este modelo que el *yo* surge como una unidad indisociable entre él y su *nosotros* confiriéndole capacidad de agencia, haciéndose auténtico y convirtiéndose en la mínima unidad del acto político y erigiéndose en el agente capaz de incoar movimientos revolucionarios y de transformación de su propia realidad social.

El individuo, surgido de las luchas por el reconocimiento, enfrentado constantemente a actos de menosprecio, adquiere autorrelación práctica al tiempo que la puede perder haciéndose políticamente más o menos eficiente. De dicha dinámica surge la vida como un rostro cuyos rasgos pueden señalar con claridad la integridad físico-moral de las sociedades, las tendencias al dominio o, incluso, los niveles de agresividad que pueden determinar los efectos en sus designios, dejando una huella indeleble en la historia.

2.6. La realización del reconocimiento en la eticidad democrática

Estamos ya en condiciones de convenir que, de lo dicho hasta el momento, Honneth nos ha presentado el desarrollo de una definición funcional antropológica de la moral que conecta interna y estructuralmente al origen de los movimientos sociales con las experiencias morales de menosprecio, por lo que ahora se ve exigido a fijar un concepto formal de vida ético-política que englobe los horizontes éticos de valor de manera plural que permitan objetivamente a cada miembro de la sociedad conservar “la oportunidad de saberse socialmente valorado en sus capacidades” (Honneth, 1992, p. 214).

Según Honneth, para que una teoría crítica de la sociedad adquiriera valor normativo, ésta deberá abordar indefectiblemente un concepto formal de *Siitlichkeit* adaptada a las condiciones de nuestro tiempo, como nivel máximo de socialización y reconocimiento, dentro del cual los individuos puedan justificar y legitimar cualesquiera restricciones e imposiciones de su propia libertad personal y la de los demás, a fin de compartir un espacio de socialización institucionalizado (Pensky, 2011, p. 125).

Honneth se propuso llegar a la definición de dicho concepto formal de eticidad postradicional (Honneth, 1993) a través del desarrollo de una teoría normativa capaz de describir el punto final hipotético de una ampliación de las relaciones de reconocimiento, con la intención de dejar marcado “un horizonte abstracto de valores éticos abierto a los diferentes objetivos de vida sin perder la cohesión de la formación de la identidad colectiva” (Honneth, 1992, p. 215), pero que, a su vez, permita contemplar todos los presupuestos intersubjetivos necesarios que deberán formalizarse hoy para que los sujetos puedan saberse protegidos en las condiciones de su autorrealización práctica individual.

La meta que Honneth (1992, pp. 207-208) se impuso fue la de mostrar, a través del desarrollo del concepto de eticidad, la finalidad de la moral en su totalidad y a su vez, los objetivos morales concretos de los hombres en la generalidad, entendiendo que dichos objetivos de índole moral son el conjunto de actitudes a las que nos encontramos recíprocamente obligados en el nivel máximo de nuestra socialización, para garantizarnos las condiciones comunes de nuestra identidad personal y, por ende, de nuestra propia libertad, conduciéndonos a adoptar el punto de vista del respeto universal, de la adjunción, del

lazo, de la adhesión y del embargo al resto de camaradas de la interacción, lo que deberá servirnos al objeto general de posibilitar una vida buena.

Por lo tanto, este modelo teórico-recognoscitivo propone el establecimiento de normas generales que puedan concebirse como condiciones de distintas alternativas, siempre orientadas a la autorrealización humana como realización de la libertad y constituyéndose en el objetivo de un reconocimiento no distorsionado e ilimitado.

Según este modelo teórico-práctico, una sociedad democrática, para garantizar un cierto grado de cohesión, deberá gozar, consecuentemente, de una serie de valores globales comunes, cuyos principios éticos y culturales favorezcan la autorrealización humana: este modelo social, basado en una idea de comunidad de valores compartidos, deberá ofrecer una consideración social de los sujetos, según las aptitudes individuales y la forma escogida de llevar la vida y que han sido y seguirán siendo desplegadas por ellos en el desarrollo particular de su propia autodeterminación política (Honneth, 1993, pp. 40-47).

No obstante, insistirá Honneth, esto no debería, bajo ningún pretexto, conducirnos a pensar que la explicación de la estructura de la autorrealización humana dependerá de la asunción de ideales de vida predeterminados y universalistas inscritos en un *ethos* fundado en principios morales generales y tradicionales —para los que el respeto moral hacia los sujetos sería un fin en sí mismo, por imperativos propios de una tradición kantiana.

Más bien, para Honneth, en una sociedad fundamentada en la vida ética, la autorrelación práctica de los individuos se conseguirá gracias a la incorporación del respeto universal y su debida protección institucional, dado que de ello se obtendrán las condiciones intersubjetivas necesarias para la promoción de la autorrealización individual y se formalizarán normativamente las condiciones estructurales necesarias para promover el comportamiento solidario de los sujetos en su comunidad.

Esta eticidad quedará ligada a presupuestos de relaciones sociales de estimación de carácter simétrico entre sujetos individualizados, autónomos, que se relacionan entre ellos de tal manera que el aprecio y el respeto a su propia identidad y lo que ello significa prevalecen en el desarrollo de su saberse a sí mismos y los une en una vida social, por la

que se puedan entender ligados unos con otros por medio de orientaciones axiológicas comunes en la fundamentación de normas o principios morales.

Honneth no es ajeno a los riesgos que comporta su modelo: las determinaciones que una sociedad busque sobre el ideal ético de la vida, dice, deben ser “tan abstractas y formales que no despierten la sospecha de representar simples sedimentaciones de interpretaciones concretas de la vida buena”, aunque tampoco deberán estar vacías de contenido material, pues, con su ayuda, podremos experimentar las condiciones de posibilidad de la autorrealización de los individuos (Honneth, 1992, p. 208).

Pese a los estériles intentos de Honneth por describir un concepto formal de eticidad que pudiera traducirse en una teoría aplicable plenamente al desarrollo, por ejemplo, de leyes orgánicas que permitan a los ciudadanos no sólo relacionarse reconocitivamente entre sí, sino con sus instituciones (Renault, 2011), el modelo de Honneth nos aporta fecundas ideas sobre las cuales fundamentar nuestro proceso de análisis fisionómico de las democracias en las que queremos sentirnos envueltos, gracias a que él está convencido de que,

la calidad social de las sociedades se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros, y de que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento (Cortés Rodas, 2005, p. 18).

A partir de este punto, el modelo de las luchas por el reconocimiento abandonará la forma de una teoría de la acción social para explorar, en la realidad efectiva e histórica, aquellas prácticas y costumbres, al igual que instituciones en el ámbito de la eticidad, donde se producen las relaciones de reconocimiento recíproco, desde las cuales se puede observar, además, la ilación entre los sentimientos morales de injusticia y la insatisfactoria compleción de los deseos y necesidades identitarias de los individuos de nuestro tiempo.

La eticidad recognoscente derivará en el concepto de “eticidad democrática” que se definirá como el espacio ético donde las personas —dotadas de la capacidad suficiente de agencia que les otorga una forma de vida cooperativa en los términos de reconocimiento recíproco que hemos rastreado hasta ahora— pueden referirse positivamente a sus

cualidades y facultades en tanto que personas capaces y valiosas de aportar una nueva dimensión en el desarrollo constante de sus propias sociedades democráticas.

Honneth (1999; 2010; 2011) desarrollará su nuevo proyecto teórico bajo premisas de una teoría de la justicia desde la idea de libertad, a partir de su observación de los requisitos estructurales de las sociedades actuales, considerando la sociedad como una encarnación del espíritu objetivo en el cual las instituciones, prácticas, rutinas y roles sociales cobran forma de convicciones normativas compartidas por todos los miembros y se constituyen como objetivos propios para la cooperación.

Podemos decir, entonces, que la eticidad democrática queda atravesada por una idea de libertad intersubjetiva que va desde las luchas por el reconocimiento como condición ética necesaria de la socialización eminentemente humana, hasta la encarnación de actitudes morales, motivaciones, prácticas y costumbres en un Espíritu objetivo en forma de realización de la humanidad humana, dentro del cual los sujetos verán realizadas las pretensiones, desde su “voluntad libre”, de tener efecto en las instituciones estableciendo, asimismo, las garantías de su libertad y las condiciones de su realización.

Es esta libertad intersubjetiva que, emergiendo de la vida misma en busca de su realización, se institucionaliza socialmente para volver al individuo en forma de una autorrelación práctica que le permita sentirse plenamente reconocido en sociedad en forma de sujeto autoconscientemente libre, autodeterminado y, por ende, válido para la interacción.

El eje que atravesará las tesis de Honneth está centrado en una idea de libertad que es troncal en la filosofía hegeliana: “el *concepto* es lo *libre*” (ENC, §160), decía Hegel con gran solemnidad al comienzo de su “Doctrina del Concepto”.

No en balde, la libertad es la noción que, en toda su magnitud, esa Modernidad de la que hoy somos herederos y continuadores asumió con gran rapidez y fruición hasta el punto de considerarla como inherente a ella y concebirse a sí misma como libertad pura en su totalidad (Wellmer, 1993, pp. 41-70).

La historia, por su parte, es la historia de la libertad, la cual, “para aprehenderla verdaderamente, se la debe conocer en su concepto y en el ser-ahí (*Dasein*) que éste adopta” (FDD, §1) y que tiene su sustrato en la voluntad en-sí libre, a pesar de que, en

ocasiones, no se adecúe plenamente a su concepto y que se resuelva entre la justicia y la injusticia.

Pero, cuando la historia de la libertad se adecúa a su concepto, entonces ella misma deviene en una “historia material de la libertad”, la cual se manifestará, proclamaba Hegel, a través de las determinaciones del derecho (Järschke, 2003, pp. 152-157).

Estas potentes y agudas observaciones que Hegel llevó a cabo sobrevolando la realidad de su tiempo son un terreno fecundo dentro del cual Honneth (2011) desplegará una reconstrucción normativa que le permitirá determinar los diferentes grados alcanzados de realización social, por parte de las personas, dentro de las diversas instituciones de la libertad de nuestro entorno.

Para lograr su cometido, Honneth (1999; 2010) realiza una lectura actualizadora de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la que detecta, en primera instancia, la posibilidad de contextualizar aquellos principios de la justicia obtenidos formalmente para “dar un marco institucional a los principios abstractos del derecho y la moral modernos”. Acto seguido, encuentra en estos fécondos textos una cierta “metateoría ética del derecho” que asigna un lugar concreto “al derecho formal en la práctica moral cotidiana”, producto de una creciente individuación típicamente moderna (Honneth, 1999, p. 53).

Bajo estas observaciones, Honneth (1999, pp. 57-59) considerará aportarnos una “teoría normativa de aquellas esferas del reconocimiento recíproco cuyo mantenimiento es constitutivo para la identidad [y la integridad] moral de las sociedades modernas” en las que las instituciones vinculadas al espíritu objetivo vendrán a representar la estructura de la realidad social, de cuyo rechazo de su racionalidad podrían devenir consecuencias negativas para la vida social.

La construcción normativa del orden social viene producida por las constantes luchas por el reconocimiento inherentes a la socialización y la necesidad lógica de individuación que, si son motoras de una autorrelación práctica intacta para el sujeto, serán constitutivas de la libertad de los individuos.

Dentro de la eticidad de nuestra realidad social, por lo tanto, deberemos encontrar esferas de acción, donde inclinaciones y normas morales, intereses y valores se fundan en

alguna forma de interacciones institucionalizadas (Honneth, 1999, pp. 58-60) orientadas a la autodeterminación política de los individuos, en una sociedad democrática.

Si, para Kant o Fichte, lo justo era la no interferencia individual, con Hegel llegamos a la comprensión de que, en el estar como “puestos-ahí” (*ENC*, §§134,135,146) en el otro intersubjetivamente es principio lógicamente necesario para justificar suficientemente las condiciones sociales que permitan a los sujetos encontrar su autorrelación práctica en la libertad de los otros y en sí mismos (Honneth, 1999, p. 61).

Por lo tanto, la realización de la libertad de los individuos en las sociedades democráticas genuinas se llevará a cabo en un entorno dentro del cual cada sujeto disfrutará en la mayor medida posible de una autorrelación práctica plena, pues en ellas deberá darse el marco institucional necesario para que los sujetos se relacionen unos con otros de tal forma que puedan concebir al otro de la interacción como a un *otro* de sí mismos.

No obstante, el período moderno permitió una penetrativa institucionalización de carácter jurídico y moral de un tipo de “libertad individual” (Honneth, 2011, pp. 36-47), eminentemente moderna, como mecanismo de protección de los anhelos de retracción del individuo en su esfera más íntima y privada sin injerencias por parte de la sociedad, hasta el punto de convertirse en un pilar fundamental e irrenunciable en la configuración de nuestras democracias liberales.

La preeminencia de este tipo de libertad en la configuración del espacio público-político de nuestras sociedades, a día de hoy, contradice obstinadamente los principios éticos que configuran la eticidad democrática, en tanto que, otorgando al sujeto la posibilidad, desde su propio albedrío, de desconectarse a voluntad de su entorno cooperativo a fin de realizar sus pretensiones e intereses más íntimos, producen un efecto “desocializante” (Honneth, 2011, p. 308) que va en detrimento de la construcción de una *voluntad democrática* fraternal y solidaria capaz de hacerse efectiva en el decurso de la vida.

Sin embargo, una teoría rigurosa sobre la eticidad democrática deberá admitir que este tipo de libertad moderna y su aparataje institucional actúan hoy como un requisito estructural para la configuración de cualquier orden político-social futuro.

Es por ello, que resulta inevitable abordar a dicha eticidad democrática, por un

lado, tanto desde las pretensiones de Hegel de trazar un orden jurídico moderno por el que la legitimación del Estado como representante de la voluntad libre de la ciudadanía pasará si, y sólo si, por las garantías ofrecidas en el ámbito de las esferas comunicativas de la libertad individual, como, por el otro, a través del énfasis en la emancipación del individuo propuesto por Honneth a lo largo de su teoría de las luchas por el reconocimiento.

El afloramiento de la libertad negativa (Berlin, 1969) produjo la conciencia del derecho que todo individuo debía gozar de actuar a discreción sin ningún tipo de interferencias ni restricciones ni impedimentos externos y sin depender de coerciones que obligasen a examinar sus actos, a no ser que dicho sujeto, desde sí mismo y en pleno uso de una autonomía individual preeminente y mediando un cierto punto de vista moral culturalmente adquirido, considerara que vulneraba sus mismos derechos a los otros.

Ello implicó dos consideraciones concretas acerca de la libertad particular como autodeterminación individual y realización de la “voluntad libre” (Honneth, 2011, pp. 30-35): la primera de ellas, Honneth la entiende como la capacidad o facultad que los sujetos tenían de distanciarse de la totalidad, forzados por la voluntad restrictiva de necesidades e impulsos propios (Honneth, 2010, p. 31).

La segunda forma de ejercicio de la libertad de la voluntad individual sería la decisión racional del sujeto, enfocada hacia metas y fines concretos orientados hacia sí mismo, en tanto que individual o hacia el colectivo, en forma de cierto tipo de decisión racional, valorativa y autorreguladora de sí misma, en arreglo a las circunstancias y a la contingencia de sus propias relaciones consigo y con los demás (Honneth, 2011, pp. 47-63).

Pero, esta “unilateral [e] incompleta forma” (Honneth, 2010, p. 31) de “libertad reflexiva” (Honneth, 2011, p. 47), añade Honneth, no sería por tanto plenamente realizable en la vida y en el Espíritu, si el sujeto no encontrase en ello maneras de identificarse —autodiferenciarse “de un todo en sus diferencias y momentos” (Siep, 2003, p. 268)— desde su libre voluntad, con el otro de interacción, experimentando sus particularidades y especificidades (Honneth, 1992, pp. 206-215).

El valor ético de esta especie de libertad, sin embargo, entendida como autonomía

del individuo, ha marcado hasta el día de hoy nuestras ideas de justicia, subsumiendo al orden espontáneo natural o a la voluntad de la comunidad, para convertirse, como añade Honneth, en “la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia” (Honneth, 2011, pp. 29-32) que hoy rigen la conducta de muchos.

Entre el empeño por que nuestro orden social deba ser justo y la autodeterminación individual, existe un lazo “que es inseparable en cuanto ya la orientación hacia la justicia es sólo la expresión de nuestra capacidad subjetiva de justificarnos” (Honneth, 2011, pp. 32-33).

Por lo tanto, sólo podrá valer como justo aquello capaz de garantizar la protección, el fomento o la realización de la autonomía individual en condiciones de una idea de igualdad —modernamente entendida como natural— que se ha ido explicando a sí misma en función del valor de una libertad individual que podía y debía ser ejercida en igual medida por todos los miembros de las sociedades modernas.

De esta manera, la autonomía del individuo actuó como “un enlace sistemático entre el *yo* individual y el orden social” (Honneth, 2011, p. 30) arrogándose cierto valor ético preponderante, por el cual los individuos podían conectar, por un lado, los horizontes de orientación de sus propias vidas y, por el otro, el marco normativo dentro del cual llevar a cabo las acciones por las que conducirse en la sociedad, dando lugar a la legitimación de todas aquellas reglas de convivencia social capaces de expresar conjuntamente la autodeterminación individual y, en el mejor de los casos, de realizarla adecuadamente en sus condiciones.

A partir de cierto momento, el principio de autonomía individual ya no pudo ser separado de cualesquiera reflexiones acerca de cómo debería instituirse una sociedad que diese cabida a los intereses y las necesidades subjetivas particulares no sólo en la forma de conferir una anhelada autodeterminación a los individuos, sino como disfrute ilimitado y ejercicio discrecional de dicha libertad.

A partir de esta característica eminentemente moderna surgieron dos condicionantes para el devenir de las sociedades postreras: por un lado, se asumió como inevitable demandar al Estado que garantizase la expresión individual en cierto tipo de “atmósfera

de libertad” (Mill, 1859, p. 78 ss.) favorecedora del despliegue de todo tipo de facultades y sensibilidades individuales de las que, los sujetos, en esos momentos se sintieron con pleno derecho.

Ya no sólo era condición necesaria la autodeterminación individual, sino la realización como disfrute y ejercicio de dicha libertad entendida ya como ideal de autorrealización y comprendida inicialmente como aquella clásica capacidad reflexiva de los sujetos de autocontención frente a los impulsos interiores, por una parte, y el despliegue, en acto, de su propia subjetividad, por la otra.

Paralelamente a este fenómeno se fue esbozando un modelo de sociedad que pretendía definirse a sí misma como un escenario dentro del cual los sujetos se relacionaban entre sí contractualmente bajo el paraguas de un Estado imaginado como producto natural de la espontánea disposición de los sujetos de conciliar conceptualmente los imperativos surgidos de su propia naturaleza y del anhelo egoísta de realización de sus propios deseos y objetivos vitales, sin mayor impedimento que su capacidad individual, moral o cultural, de sobreponerse a sus impulsos, por mor de relaciones pacíficas y armónicas.

La combinación de estas dos concepciones formales de la libertad fue depositándose poco a poco en la mentalidad de la época, hasta convertirla en fundamento de una idea de democracia, por la que se legitimaría todo ordenamiento jurídico que determinase el ejercicio de la libertad individual, a partir de la proyección de aquellos principios morales que, previamente, hubiesen sido proyectados desde el establecimiento de cierto estado ficticio de naturaleza (Honneth, 2011, pp. 43-45).

Las sociedades de nuestro entorno fueron paulatinamente admitiendo la heteronomía de las relaciones contractuales como necesaria para el decurso de la vida encaminada a la obtención progresiva de cuotas de libertad individual. Por tal motivo, se haría imprescindible incluir, en dicho proceso de construcción de las nuevas sociedades, formas institucionales que posibilitaran el ejercicio de la búsqueda de logros individuales, mediando la demanda de recursos sociales y condiciones culturales, que permitiesen la articulación de las pretensiones más íntimas, en función de las limitaciones de la conducta de los otros y del ordenamiento jurídico vigente (Honneth, 2011, pp. 59-64).

La idea de una sociedad justa, que se fue gestando a lo largo de la Modernidad por la incorporación de la convicción en la posibilidad de emancipación del individuo mediante el ejercicio de la libertad negativa y la reflexiva, lleva implícitas ciertas conductas de reconocimiento recíproco, porque la realización de este tipo de libertad sólo puede sucederse en la medida que los sujetos se ven, por momentos, confirmados en el mundo objetivo por otros iguales, de tal forma que se les posibilita la ejecución de sus propios objetivos, merced a la confirmación de metas para la vida, por parte de los demás.

Pese a la condición de justa de la sociedad moderna, objetará Honneth (2011, p. 79), ésta se concibió como un fiel reflejo del resultado de un constructo o una ficción de contrato social que la conducirá a fracasar, pues su fundamento no será otro que el de una promesa a los sujetos de su inclusión participativa y colaborativa en la consecución de una libertad a la que no podrán acceder, a no ser que dimane de instituciones que ya son, previamente, justas en sí mismas y por ende, supondrán de antemano conceptos de libertad individual incapaces de dar cuenta adecuadamente de su intrínseca dependencia de la mediación objetiva de su cumplimiento en la realidad efectiva:

Si, para alcanzar la libertad es suficiente el actuar, ya sea sin limitación externa o en actitud reflexiva, los sujetos entonces pueden ser pensados como suficientemente libres ya antes de toda integración en un orden social (Honneth, 2011, p. 83).

Esta idea de libertad pura, *a priori*, fue contradicha por el mismo Hegel, para quien el sujeto verdaderamente libre lo será sólo en una realidad devenida de un orden ético de asociaciones múltiples entre las personas, donde se hayan reproducido históricamente las relaciones humanas y en el que los sujetos han bregado, bregan y seguirán luchando por el cumplimiento estable de sus potencialidades personales y su capacidad de ser concebidos como sujetos individualizados que realizan sus propias contribuciones y aprovechan, a su manera, sus frutos (Honneth, 2011, pp. 87-90).

Por lo tanto, lo *justo* deberá ser medido por los niveles de igualdad de oportunidades de participar en las instituciones del reconocimiento, más que la mera tenencia y disfrute (o no) de libertades negativas y reflexivas por parte de los miembros de una sociedad, si a lo que se aspira es a la consecución de una “realidad de la libertad”, que sólo

podrá ser alcanzada en el punto en que los sujetos se encuentren inmersos en relaciones, no exentas de conflicto, de reconocimiento recíproco.

Honneth llamará “libertad social” (Honneth, 2011, p. 173) a aquella forma institucional de libertad ya descrita previamente por Hegel, donde las personas ponen en práctica acciones como condición necesaria de los objetivos de acción de sus interlocutores, dado que, sólo en estas circunstancias, podrán experimentar la realización de sus intenciones sin coerción, “libremente”, en la medida que es lo requerido en su realidad social y establece el camino que va desde la autoconciencia de un *yo* con capacidad y fuerza de constituirse en sistemas de acción, hasta elevarse en un *nosotros* que, por un lado se le opone y, por el otro, se realiza en una “unidad perfecta” en la que quedarán garantizadas su libertad y su independencia (Valls Plana, 1971, pp. 79-81).

Bajo estas premisas profundamente hegelianas, Honneth (2011, pp. 166-167) ha querido dar validez a la existencia de las instituciones modernas de la libertad individual en la medida que dan legitimación y fuerza de cohesión a formas de realización de una libertad social u objetiva, debido al hecho que fueron concebidas como instituciones de una libertad pretendidamente realizable, reguladas en parte por normas de reconocimiento recíproco y constitutivas del “verdadero espíritu de los complejos institucionales como el matrimonio, la familia o el mercado” de nuestros días.

No obstante, recalca, el comportamiento que todo sujeto pudiera esperar del estatus normativo obtenido dentro de estos complejos individualistas de acción es insuficiente, pues, para que los objetivos propios de la acción se materialicen en la realidad social, hará falta superar ese mero otorgamiento de oportunidades de distanciamiento o de revisión circunstancial, del que no podrá obtenerse una plena ejecución de las intenciones sociales propias de cada sujeto.

Habrà de ser entonces, en “instituciones relacionales [o] esferas éticas” (Honneth, 2011, p. 168) donde los actos, concertados intersubjetivamente e institucionalizados en forma de roles sociales, se ejecuten de forma cooperativa en cierto tipo de instituciones en las que los sujetos se puedan sentir complementados intersubjetivamente y donde las obligaciones hacia los otros y su consideración moral se vean reducidas en dificultad.

La vida en los sistemas de acción que conforman la esfera ética de la libertad social conlleva una serie de obligaciones de rol que los individuos aprueban reflexivamente y no de manera forzada o impuesta. De no ser así, los sujetos, dice Honneth, “no podrían reconocer en la complementariedad mutua de sus acciones una realización de su propia libertad ‘objetiva’, de volición y aspiración externas” (Honneth, 2011, p. 169).

Honneth delinea un escenario dentro del cual los individuos se mueven entre los diversos sistemas de acción, según las demandas de obligaciones de rol que les vayan surgiendo al paso, durante el despliegue de su subjetividad en el mundo de la vida. Este conjunto de hechos configurará una “gramática moral” (Honneth, 2011, p. 173), por la que los sujetos interpretan su realidad efectiva y las posibilidades de realización de su libertad, en arreglo a la cual, cambian de esfera de acción según proceda y aceptan en cada paso la adopción de roles distintos, de obligaciones y responsabilidades que —siguiendo a Hegel— habrían de ser experimentados como una “liberación” personal (*FDD*, §149) o como necesidad ético-crítica de toda limitación y vacuidad de contenido, surgida del aislamiento devenido de la autonomía moral (Honneth, 1999, p. 108).

En su obstinado intento por “discernir la realidad de la libertad en las circunstancias sociales de nuestra época”, Honneth (1999, p. 108) se empeña en reconstruir aquellas esferas de acción vigentes en nuestra realidad social y política en las que las obligaciones de roles complementarias entre sí permitan a los individuos estar en condiciones de reconocer —en las actividades de sus contrapartes cooperativas— “una condición para la realización de sus propios objetivos”.

Honneth da por supuesto que este tipo de instituciones relacionales, desde su facticidad empírica y su validez normativa, se encuentran dentro de las esferas de las *relaciones personales* en conjunción y concordancia recíproca con las de la *acción de la economía de mercado* y la esfera institucional de la *vida público-política*, como esfera última de realización de las intenciones individuales de autodeterminación.

Como ya hemos visto amplia y profundamente, tanto para Hegel como para el mismo Honneth, de la lógica de nuestros procesos de socialización, expresada en términos de una teoría de las luchas por el reconocimiento, surge un sujeto práctico en una relación

interna en sí mismo y consigo mismo por la que intentará, a lo largo de su existencia, adquirir la consciencia de sí, en sí y para sí en el mundo de la vida.

Este individuo experimentará el aprendizaje ético en, al menos, tres estaciones diferentes de su autorrelación individual y práctica, a saber:

- a) su desarrollo prepolítico, normalmente originado en el ámbito de la familia;
- b) su aparición en el mundo como sujeto de derecho y, finalmente,
- c) como sujeto político autoconsciente con capacidad de formular legítimamente sus pretensiones de transformación del orden social.

Cada uno de estos estadios se compone de diversidad de complejos institucionales que contribuyen a la formación de aquellas competencias subjetivas que las personas precisamos para la realización de todas nuestras libertades, en tanto que miembros de un colectivo (Honneth, 2010, pp. 45-47).

Asimismo, gracias a dicho aprendizaje ético, las personas tenemos a nuestra disposición responsabilidades y roles sociales que incorporamos como si fueran una “segunda naturaleza” (*FDD*, §§142–149) nuestra, de los que podremos servirnos como objetivos racionales y universales de autorrelación, contribuyendo, además, al mantenimiento de todas las condiciones materiales para la reproducción social.

Todo lo anterior, según Honneth (1999, p. 89), se resuelve bajo una doctrina de la eticidad entendida por él como una teoría normativa que, desde la Modernidad, gracias a la institucionalización de la libertad individual y su búsqueda de las condiciones de realización de la autonomía moral de las personas, los sujetos se otorgaron un marco práctico-político dentro del cual se sintieran portadores de derechos y constituyeron un orden moral que les permitiera sentirse tenientes de una consciencia individual, en tanto que sujetos morales.

Tal libertad individual aprehendida jurídicamente en términos de derechos subjetivos y la autonomía moral fundante de nuestra conducta frente a la sociedad —ambas autoconcebidas con pretensiones de totalidad— han determinado libertades que se han ido haciendo cada vez más autónomas y que hoy se nos manifiestan en múltiples ámbitos de la vida y encarnan nuestra realidad social.

Bien pudiéramos entender dichas libertades como todas aquellas resultantes de relaciones devenidas del modelo de vida capitalista, de las relaciones contractuales interpersonales o, sin ir más lejos, de las meras relaciones de amistad y afecto que, en nuestra actualidad, empapan desde abajo nuestras actitudes frente al mundo y los otros.

En la filosofía hegeliana, esta máxima manifestación de la individualidad y sus consecuentes reivindicaciones de libertad quedaron inscritas en los párrafos dedicados a la sociedad civil, la corporación y el Estado (*FDD*, §§182-360), lugar adonde se fueron elevando las pretensiones políticas de una sociedad burguesa cada vez más empoderada y consciente de sus capacidades de transformación del orden social estamental anterior.

Será en este nivel último de arribo del desarrollo y despliegue de la subjetividad donde, para Hegel, los sujetos adquieren un mayor grado de individuación, gracias a lo cual se sentirán progresivamente incluidos a medida que se vean con capacidad de expresar sus habilidades, disposiciones y talentos y sientan que el producto de ello está de alguna forma materializado (Honneth, 1999, pp. 132-135) a manera de un *yo* que comienza a saberse un *nosotros*, porque dicho *nosotros* es la participación activa del *yo* que se ve en él.

Por lo tanto, añadiré Honneth (1999, pp. 134-135), “las oportunidades de individuación de los sujetos crecerán en el grado de su capacidad de universalización de sus propias orientaciones”, permitiendo a los sujetos sentir que existen como seres universales, en la medida que reciben la confirmación intersubjetiva de sus actos formados racionalmente y participando de lo universal, desde la primera esfera de su libertad individual hasta la última, la social, a partir del descentramiento paulatino de sus pretensiones y reivindicaciones de libertad, contribuyendo al desarrollo de una forma racional de su propia subjetividad.

De esta forma, desde abajo, desde la libertad más individual y, quizás más individualista, considera Honneth que se llega al establecimiento de instituciones que se entenderán como encarnaciones de un tipo de libertad intersubjetiva marcadas por la “reciprocidad no coercitiva para la satisfacción de necesidades, intereses y objetivos” y que se resolverán con la máxima plenitud en la “institución de la vida pública democrática”, la cual quedará descrita aquí, como el espacio social intermedio en el cual se constituirán, entre

los ciudadanos en oposición deliberativa, las convicciones que pueden ser aprobadas por todos, a los que, a continuación, se ceñirá la legislación parlamentaria conforme a procedimientos del Estado de derecho” (Honneth, 2011, p. 339).

En Honneth (2011, p. 340) impera la idea de una institución social del Estado de derecho moderno, dentro de la cual todas las esferas de la libertad social pongan a disposición de las personas, de alguna manera, las garantías necesarias que permitan a los ciudadanos decidir conjuntamente —mediando el intercambio discursivo y deliberativo de opiniones— la constitución de sus relaciones personales, económicas y políticas, a manera de mecanismos de construcción de una voluntad democrática surgida del intercambio reconocitivo de razones, valores, experiencias y visiones del mundo.

Estos son los argumentos que Honneth expone para justificar su idea de la eticidad democrática, la cual quedaría definida como el espacio social-institucional donde los ciudadanos, en oposición deliberativa, se encuentran entre sí, para ejercer, desde su interacción intersubjetiva como disposición necesaria de una “voluntad libre”, que es connatural a sus propias relaciones en este mundo de la vida, su capacidad de agencia a fin de que actitudes morales, motivaciones, prácticas y costumbres queden encarnadas jurídicamente como constitución de todas aquellas garantías de protección y ejercicio de su propia libertad y condición irrenunciable de su realización.

Honneth nos convida a abrazar una forma de vida pública democrática, que admita el provecho de la prescripción de nuevos valores, normas y tradiciones en la actualización de la identidad colectiva (Honneth, 2011, p. 341), de la misma manera que Seyla Benhabib proponía con su propuesta normativa de la “iteración democrática” (Benhabib, 2004, p. 91).

Para estos dos autores resulta imprescindible acometer los procesos de iteración democrática en términos comunicativos, deliberativos y de intercambio público desde reivindicaciones al nivel social, político e institucional —de carácter universalista en términos de derechos y libertades— que admitan la permeabilidad del *démos* constituyente, subvirtiendo con ello la idea liberal de un *nosotros* inmaculado e imperturbable equivalente a una mera agregación de voluntades individuales, para convertirlo en otro que redefina

los discursos y debates políticos tanto al nivel local, como nacional y global (Benhabib, 2004, pp. 125-130).

El origen de la institucionalización de la esfera pública de la libertad social lo sitúa Honneth en aquel punto donde se hizo necesario un ámbito público que se encontrase más allá del poder de disposición del Estado, para construir en él “libremente y sin coerciones” una opinión pública basada en el intercambio discursivo sobre la expresión y la forma de ejecución de los levantamientos revolucionarios de la burguesía contra la dominación ancestral de la nobleza (Honneth, 2011, pp. 341-342).

Prensa, grupos de debate, tertulias, cafés y un largo etcétera de formas diferentes de asociación de la sociedad civil en pos de una deliberación crítica fueron los ingredientes necesarios para la institución de una esfera de construcción de la voluntad civil (Honneth, 2011, p. 344), que acabaría convirtiéndose en una voluntad “universal”, habida vez que se creasen los instrumentos jurídicos protectores de los derechos civiles y políticos, a lo largo del siglo pasado, mediante los cuales los sujetos se reconocerían mutuamente como ciudadanos en igualdad de derechos (Honneth, 2011, p. 348).

Poco a poco, las reivindicaciones de libertad para llevar a cabo una vida público-política fueron adoptando la forma de derechos políticos de participación (Honneth, 2011, p. 345).

Cada vez, con mayor fuerza, las sociedades europeas y occidentales fueron comprendiendo retrospectivamente que, con los derechos políticos, se había conseguido crear un instrumento normativo muy distinto de aquel que se había creado con los derechos de libertad (Honneth, 2011, p. 347).

En este nuevo escenario social, al miembro individual se le abría una “zona de protección de libertad del arbitrio privado”, por lo que los derechos políticos ya no podrían ser tomados e interpretados en arreglo a una adaptación reduccionista del modelo liberal de libertad (Honneth, 2011, p. 348).

La participación política ya no era un acto de retracción y aislamiento social, sino que, en tanto que, tratándose de decisiones privadas, pero dentro de un intercambio político de argumentos universalizables, los sujetos debían justificarse delante de los demás

camaradas jurídicos en la medida que se referirían, en todo caso, a cierta idea de bien sobre sí mismos dentro del ámbito de su comunidad.

Los Estados, por su parte, poco a poco y no sin múltiples acciones represoras violentas de los movimientos reivindicativos durante todo este proceso, fueron incorporando los requisitos constitucionales necesarios, por los cuales los ciudadanos pudieran organizarse bajo la protección del Estado y relacionarse comunicativamente para poder expresar públicamente todas sus convicciones ajustadas discursivamente (Honneth, 2011, p. 347).

El aprendizaje resultante de estos últimos doscientos años de luchas sociales y políticas para la realización de la libertad comunicativa dentro del nuevo espacio de la conformación de la voluntad democrática no puede morir, insiste Honneth (2011, pp. 386-387), en un mero otorgamiento, por parte del Estado, del derecho individual de expresión y participación, a pesar de que sus garantías constitucionales sean, por supuesto, condición necesaria para participar en el proceso democrático de autolegislación colectiva.

Paulatinamente, las sociedades —al menos las nuestras más próximas— fueron adquiriendo consciencia de ciertos requisitos indispensables para el ejercicio igualitario de la libertad social en la vida pública democrática y que tuvieron, como es obvio, su punto de partida en las garantías jurídicas a la expresión y a la participación.

Asimismo, las prerrogativas que la burguesía se había adjudicado fueron diluyéndose en favor de otras clases sociales en lo que Honneth (2011, p. 387) llama “transformación de una vida pública *burguesa* en una *democrática*”, según lo exigido por el principio de soberanía popular y porque resultaba necesario ampliar el espacio de comunicación, intercambio de opiniones y decisiones políticas, so pretexto de encontrarse todos bajo la protección y amparo de un Estado constitucional, cargado de identidad nacional.

Paralelamente a este desarrollo de las instituciones de la libertad política se encuentra la evolución del Estado de derecho, el cual, desde sus comienzos hasta hoy, ha sido más un instrumento de crecimiento sostenido de un poder de disposición de los órganos estatales muy débilmente legitimado, que expresión objetiva del Espíritu.

Desde la forzada unión de pueblos en torno a la idea de Nación, hasta la movilización estatal de la población alemana para llevar a cabo el genocidio nacionalsocialista,

son meros ejemplos de cómo el Estado de derecho sólo ha ido atribuyéndose méritos y poderes de control del Estado, convirtiéndose en una “gran organización abocada exclusivamente a la ampliación del propio poder” (Honneth, 2011, p. 409).

A pesar de tan dramático escenario que aquí se nos ha dibujado, Honneth nos advierte que, en cualquier caso, no deberíamos desvincular la democracia del Estado de derecho moderno, sino entender a este último como el mecanismo material necesario de protección y respeto de la construcción de la voluntad público-política.

Volviendo, entonces, a las premisas más elementales de Hegel, debemos admitir que, en los avances y retrocesos en las relaciones intersubjetivas, en los logros y anomalías normativas de la esfera de la acción del Estado, es donde se determina que la sociedad no puede ser reconstruida sobre una base de pensamiento unánime, sino basada en la aceptación que, de la multiplicidad de voluntades concurrentes, el conflicto resultará necesariamente subyacente en cada proceso de formación de una voluntad democrática genuina.

Como conclusión de lo descrito hasta ahora, para Honneth (2011, pp. 438-446) se han de cumplir ciertas condiciones *sine qua non* para que se dé una democracia *de facto* en la que la libertad se haga real y que son, a saber:

a) la eticidad democrática pone en el centro las actividades especificadas por el rol que cada individuo adopta en cada circunstancia de sus relaciones intersubjetivas, las cuales se desarrollan a lo largo de diferentes esferas institucionalizadas de acción y que son el reflejo de prácticas, mucho antes que el resultado de imposiciones externas;

b) dichas circunstancias, además, tienen como condición previa necesaria el ser “justas”, en la medida que serán conformes a sus propios principios y tendrán capacidad eficiente de transformar el comportamiento moral-político cotidiano, tanto en la esfera de las relaciones personales como en la económica;

c) el sistema social de la eticidad democrática deberá representar, ante todo, una compleja “red de dependencias recíprocas” de manera que, para que en una esfera de acción se realice la “obstinada” libertad, en ella deberán realizarse los principios fundamentales de libertad correspondientes a las otras, “porque las propiedades de una [...] no pueden ser consumadas sin las de las otras”;

d) como ya hemos apuntado anteriormente, la democracia —donde el pensamiento es esencialmente múltiple— deberá situar el espacio de la eticidad democrática bajo el amparo del modelo de estado de derecho moderno no sin articular previamente los mecanismos necesarios para evitar que los individuos puedan resultar víctimas de las acciones estratégicas del poder político y resultar “conducidos a donde no pensaban que alguna vez querrían ir”, así como impedir que el aparato dispositivo del Estado quede de alguna forma “capturado en el juego de una razón ajena a él mismo” por la acción incontrolada de las esferas privadas que se fortalecen estratégicamente a costa de los esfuerzos de la esfera pública y viceversa (Alegría, 2003, p. 91);

e) y, finalmente, tras una narración amplia de una historia moderna feraz de luchas libradas por la libertad en cualesquiera formas que fueran posibles de obtener a cada instante y que aportaron triunfos y derrotas de las que surgieron las normas constitucionales que hoy gobiernan nuestras vidas, Honneth proclama que, para la defensa de aquellas libertades ya conseguidas y la promoción de las que estamos por conseguir, necesitamos “intensamente [...] una vida pública comprometida y transnacional”, si a lo que aspiramos es a albergar aún la esperanza de que, sobre el sustrato de nuestra historia, “se pueda desarrollar una cultura europea de atenciones compartidas y solidaridades ampliadas” (Honneth, 2011, p. 446).

Podrá decirse a estas alturas, que la eticidad democrática de Honneth como espacio de realización de la libertad queda constituida por las relaciones establecidas entre ciudadanos en oposición deliberativa —y políticamente activos— y sus instituciones éticas —prístinas e inmaculadas— surgidas desde la capacidad instituyente de una sociedad sumida en luchas por el reconocimiento, que faculta a sus miembros a decidir y ordenar su conducta.

Pero, la realidad más vívida de los hechos contradice esta propuesta de máximos cuando se confiere valor íntegro democrático a las democracias liberales, que dan preeminencia a las libertades individuales y relegan a cierto ostracismo o, incluso al olvido, a los principios de fraternidad que esta teoría promueve.

Además, aún resuenan los ecos de las observaciones de Adorno y Horkheimer

acerca de la institucionalización del conflicto como mecanismo que, sumado al irenismo del contractualismo liberal, inhiben del espacio público con terquedad la conflictividad intrínseca a la praxis democrática, positivando, en cierta forma, modos de libertad diseñados y propuestos por las élites económicas, culturales e ideológicas.

A pesar de que podría darnos la impresión de estar ante un escenario cargado de paradojas y antinomias, la riqueza del proceso argumentativo desplegado por Honneth nos ayuda a definir este rostro de la democracia al que miramos siempre con el anhelo de descifrar sus rasgos, sus gestos expresivos y sus posibilidades de realización.

Buena parte de ello lo hemos conseguido gracias al sentido ético que ahora ha adquirido ésta como fenómeno histórico de luchas por el reconocimiento en el que las relaciones entre lo particular y lo universal, los nexos entre la representación abstracta de los ideales diversos de vida y nuestra capacidad de concebirlas y las concomitancias entre las apariencias de libertad y su propia realidad efectiva se nos esencian como un espejo de nuestras sociedades pasadas, de hoy y, por qué no, para el siglo XXI.

Llegados a este punto y habiendo conocido en profundidad el pensamiento que nos dará pie para la elaboración de nuestra teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI, es momento de dejarnos llevar por la fuerza del torrente democrático a fin de ampliar la concepción de democracia que deberá apuntalar nuestra propuesta práctico-política.

3. Comprobación de la tesis primera: de la democracia como hecho constitutivo y permanente de la vida humana

a) *Las enseñanzas que recibimos del pensamiento de Honneth*

Hemos podido comprobar que Honneth, en los años previos a la puesta de largo de su teoría de las luchas por el reconocimiento, arrastraba la intuición de que debía haber alguna mecánica específica, aún por descubrir, que diera una explicación plausible y suficientemente satisfactoria a los modos de reproducción social observables empíricamente.

Las aproximaciones teóricas de sus predecesores a la realidad sociopolítica daban la impresión de una sempiterna e inevitable sujeción de las conciencias individuales a un poder sistémico que anulaba toda posibilidad de una emancipación real.

En cierta manera, podríamos decir, según esto, que, desde estos modos de aproximación economicistas e instrumentalistas a la realidad de nuestras sociedades, el *démos* quedaba despojado sistemáticamente de su *krátos*, que siempre lo debió sustanciar. Dicho de otra forma, la subjetividad de los individuos en estos modelos de sociedad estaría “calcificada” por su incapacidad de expresión eficiente en el marco moral-político de la acción.

La fuerte intuición de Honneth giraba en torno a la intersubjetividad como concepto nuclear de sus sucesivas investigaciones. De hecho, de sus aproximaciones antropológicas pudo obtener las bases para determinar que los humanos, por nuestra capacidad de sentir la presencia de otros, nos abocamos a un tipo de acción productiva individual que tiene su propia expresión fáctica en la sociedad.

Para Honneth, a esas alturas de su pensamiento, la vida también estaría constituida, de manera intersubjetiva, por todos aquellos hechos históricos y culturales, pero también normativos y simbólicos, que en muchas ocasiones se puede observar que se superponen a cualquier control instrumental sistémico.

Esto le generará la necesidad de desarrollar el estudio de la mecánica lógica, epistemológica y ontológica subyacente a dichos hechos. Ello le permitió la validación de su pertinaz idea de que la emancipación de los individuos, en un entorno social, surgirá del

intercambio discursivo-deliberativo dentro de ese marco moral-político que se ha producido históricamente y que da consistencia al hecho ético-vital de una existencia propiamente humana.

La teoría de las luchas por el reconocimiento supuso la explicación definitiva al conjunto de dichos hechos: Honneth nos ha mostrado que la condición lógica de nuestra socialización viene dada por las luchas morales que mantenemos los individuos, a fin de obtener nuestra autodeterminación política.

Porque estamos predispuestos a la acción intersubjetiva, nos sentimos facultados para hacer, de manera expedita, lo necesario que nos permita sabernos valorados en cantidad suficiente por los demás camaradas de la interacción, en tanto que agentes válidos para ejercer acciones que pudieran afectar al curso de nuestros propios planes de vida.

Y, según vayan avanzando nuestras biografías en la socialización, crecerá la conciencia de la necesidad de nuestra comunidad de referencia —en tanto que límites *de facto* a esa capacidad expedita de actuar—, para el embanecimiento de nuestra propia personalidad intersubjetiva, de tal manera que, expresándonos como sujetos políticos válidos que reciben una estimación social suficiente, podremos vernos facultados para la toma de decisiones que pudieran afectar al designio colectivo.

Esta es una condición básica para la observación de cualquier fenómeno político-social, al tiempo que es determinante en el conjunto de nuestra teoría. De la manera que sigue, podremos, entonces, determinar el proceso de actos concurrentes en la constitución del hecho democrático:

α) la autorrelación práctica del individuo comienza a adquirirse desde el momento que, del resultado de sus luchas reivindicativas frente a los actos de menosprecio sufridos por negación de su reconocimiento, el sujeto encuentra su propia personalidad política en el concurso intersubjetivo dentro de su comunidad de referencia;

β) la autorrelación práctica del individuo se termina de adquirir cuando, gracias al empuje ascendente normativo generado durante las luchas por el reconocimiento intersubjetivo, el cual se materializa en complejos institucionales de la acción, dicho individuo encuentra que estos últimos le garantizan su libertad y su independencia, en tanto que él

es una parte orgánica de los mismos;

χ) si convenimos que las luchas por el reconocimiento son la condición lógica de la socialización, también podremos admitir que una sociedad comienza a serlo en la medida que se dan las condiciones necesarias de conflictividad en el seno moral de una comunidad, como para exigir el concurso político-intersubjetivo de todos los sujetos que la integran y que, al paso de dicha conflictividad intrínseca al fenómeno, éstos se van diferenciando en forma de miembros de dicha comunidad;

δ) llegados a este punto, habremos de admitir, por lo tanto, que, a fin de obtener una autodeterminación política plena, los individuos, en relaciones intersubjetivas en el seno de su sociedad, deberán proveerse de los complejos institucionales necesarios que les favorezcan, desde cualesquiera formas experimentables de su gobierno, el enlazamiento ético suficiente entre ellos que les permita el despliegue de su subjetividad sin coerción a lo largo de su existencia;

ε) finalmente, de Honneth habremos aprendido que dicho espacio de relaciones moral-políticas se construye históricamente en el ámbito que denomina “eticidad democrática”, la cual es el espacio donde se contienen todos los hechos que se han ido concatenando a lo largo de la historia y que constituyen la gramática por la que se estructuran nuestras sociedades.

Ya estamos en condiciones de aseverar que, indistintamente de la manera como prediquemos a la democracia, de cómo la abordemos procedimental o formalmente, el hecho mínimo acaecido en una sociedad humana es el afloramiento de individuos en luchas constantes por su autorrelación práctica.

Este hecho mínimo determina al concepto “democracia”. La hace manifestarse como se nos manifiesta significativamente y es el origen causal de la reproducción de nuestras sociedades.

La democracia es un hecho que se reproduce desde tiempos paleosociales, el cual se manifiesta en los modos como se realizan la libertad y la independencia de los sujetos sometidos a sus pertinentes relaciones moral-políticas.

También, podremos asegurar, gracias a como hemos demostrado, que dicho hecho

se reproduce en la medida que se dispone de un medio institucional que catalice dichos procesos de enriquecimiento de la autorrelación práctica de los miembros de una sociedad, porque favorecen el enlazamiento ético interpersonal, la adjunción de los individuos en los actos solidarios por mor de la consecución de su bienestar y su libertad, la adhesión intersubjetiva al devenir de su ser social y, finalmente, el embargo propio hacia los demás camaradas de la interacción.

No obstante, como veremos a lo largo del despliegue argumentativo que vendrá en lo sucesivo, este proceso ascendente, desde que se manifiesta la democracia en su camino hacia la realización como concepto, no está exento de accidentes: desde tiempos paleosociales se han erigido estructuras de poder que, en su lógica intrínseca, han contradicho al hecho democrático impidiéndole su adecuación a su concepto y se han mostrado como agonistas en la trama de nuestra propia tragedia humana. Muy concretamente, la moderna.

Ello será muy pormenorizadamente expuesto más adelante. Ahora, aún estamos obligados a explicar el hecho democrático de tal manera que podamos conocer su significancia en su más estricta dimensión denotativa.

Ello nos permitirá, cuando observemos la realidad empírica, comprender mejor las causas y motivos que han permitido el uso extensional del concepto en las múltiples formas que hasta hoy han sido empleadas.

b) La democracia no se define, sino que se explica como un “hecho atómico”

La democracia es el hecho mínimo a partir del cual se sucederá la historia humana. La democracia es uno de los “hechos atómicos” (Wittgenstein, 1922, 2.0272) de que se compone nuestro mundo. La democracia es uno de los hechos que configuran nuestro *cruce de caminos*, cuando observamos nuestra actualidad.

Si nos mantenemos firmes en las tesis de Wittgenstein (1922), a esta democracia que aquí hemos conocido no la podremos definir, porque se trata de un hecho. Sin embargo, sí la podremos explicar a través de los “objetos” (Wittgenstein, 1922, 2.02) que la

constituyen. O sea, los objetos que concurren en la vida reconocitiva misma en cualesquiera de sus múltiples manifestaciones posibles, tanto históricas como circunstanciales.

Estamos hablando del complejo de relaciones de luchas por la individuación, por la diferenciación, de cuyo efecto esperamos obtener nuestra propia autodeterminación política ajustada al devenir de los hechos mismos.

A estos objetos simples, constitutivos del hecho atómico de la democracia, los hemos conocido, a través de Hegel y de Honneth, bajo el nombre común de “libertad”.

Gracias al trabajo de Honneth en su totalidad y partiendo de su antropología intersubjetivista de la *Anerkennung* hegeliana, hemos podido concluir que los seres humanos estamos abocados a la acción social, en la medida que nos integramos en el conjunto de relaciones intersubjetivas que nos surgen al paso de nuestra existencia en sociedad, a la vez que, con ello, intentamos asegurarnos de que la podremos transformar.

De este proceso recurrente —que no exento de accidentes— se desarrolla nuestra subjetividad a partir de la observación y vivencia de los múltiples estados objetivos de las cosas que nos abordan, así como de los hechos normativos y simbólicos constituidos intersubjetivamente, los cuales nos hacen sentir que podemos causar efectos en el orden social corriente que intuimos.

La reproducción social se inicia en el momento en que este conflictivo desarrollo cotidiano de los “sentimientos de la injusticia” (Moore, 1978), que desatan la necesidad lógica de reivindicar nuestros modos de ser en el mundo y nuestra presencia positiva frente a los demás camaradas de la interacción, nos obliga a adoptar actitudes morales diferentes que aseguren nuestra identidad personal —desde el cuidado de nuestro cuerpo hasta la conservación de nuestra integridad moral— constituyéndose en formas de participación e interacción de individuos y de grupos de personas axiológicamente unidas e integradas experiencialmente.

La reivindicación de reconocimiento —circunstancial en lo tocante al individuo, pero constante en la historia— de la individualidad de cada sujeto y de la aceptación de su propia autoconfirmación positiva, en tanto que persona intersubjetiva válida para la acción política transformadora de su propia realidad, constituye la condición lógica de

nuestra socialización y define, desde las luchas morales que de ello surgen (Honneth, 1992), la misma historia humana.

Una historia humana que se muestra como el conjunto de múltiples hechos que a su vez están compuestos de otros hechos u objetos, si se tratase de hechos atómicos. Uno de esos hechos atómicos que componen la historia, que le dan forma y determinan su estructura, como ya hemos dicho, es la democracia.

En ella, cada individuo reivindica su reconocimiento y por cada momento de la lucha, por cada acierto o por cada fracaso, si se le niega éste, se genera un empuje normativo que eleva progresivamente las actitudes morales sedimentadas en la interacción hacia complejos institucionales de acción como materialización eficiente de su propia libertad.

Llegados a la materialidad factual de nuestras concepciones de la justicia, entendida ya como el resultado de una experiencia colectiva en el marco institucional, donde serán provistas todas o casi todas las condiciones intersubjetivas necesarias y moralmente pretendidas para una plena autodeterminación de las personas, la vida empezará a resolverse en el ámbito de la eticidad democrática.

Una eticidad que, dicho sea de paso, no puede más que estar sometida al estrés lógico generado por la multiplicidad de cadenas y sucesiones causales que determinan su esencia temporal, contingente, pero, sobre todo, de “sentido único” (Benjamin, 1928).

Llegados a este punto y para el óptimo desarrollo de nuestra teoría de la eticidad democrática, nos conviene entonces admitir que, gracias a esta concepción lógica de la democracia a la que hemos llegado aquí, gracias a como ésta se inserta en la historia y la determina y gracias a como ello nos ha permitido explicarla, podremos afirmar que hoy disponemos de un mecanismo óptimo de medida de la calidad democrática de nuestras sociedades, en tanto que ésta dependerá del grado de satisfacción de las expectativas legítimas de reconocimiento de todos los agentes implicados en la acción política inscrita en el propio espacio ético de relaciones que constituye la vida.

Nuestra investigación exige, a fin de demostrar la validez de nuestra tesis primera, proseguir esta andadura con base en el conocimiento que hemos podido alcanzar hasta aquí. Por esta razón, tomaremos, en lo sucesivo, como “figura” (*Bild*) o “modelo de la

realidad” (Wittgenstein, 1922, 2.12) lo concluido después de esta exploración sistemática y profunda del rostro de la democracia y la huella histórica que nos ha dejado.

Esto deberá permitirnos abordar aquellos fenómenos que acaecen en nuestra realidad efectiva, dado que gozamos ahora de un instrumento eficaz para observar la manera como se combinan los hechos producidos por el influjo democrático con los que le acaecen de manera independiente.

Gracias a ello podremos dar una explicación clarificadora a los fenómenos asociados a este *cruce de caminos* que nos viene heredado de la época moderna y aportar las bases, al mismo tiempo, para la construcción de un modo de vida recognoscente que tenga como esencial a una democracia, cuya genuina significancia aquí pretendemos dar a conocer.

Por lo tanto, el éxito de toda futura acción que busque el facilitamiento de la expresión de una democracia genuina dependerá de que conozcamos con exactitud la conformación de la democracia como una totalidad ética donde transcurre históricamente la vida humana, a partir de las condiciones de posibilidad que ofrece su propia estructura (Wittgenstein, 1922, 2.024, 2.04).

Llegados a esta conclusión de la tesis primera, nos vemos obligados a verificar empíricamente las hipótesis aquí comprobadas, además de la coherencia lógica de los enunciados, por medio de la observación minuciosa y el escrutinio sistemático de la actualidad, a fin de, mediante su contraste con algunas aproximaciones teóricas corrientes al fenómeno democrático, ver su validez y su eficacia para nuestra teoría de la eticidad democrática.

La actualidad de la democracia que escrutaremos en lo sucesivo deberá, al final, abrirnos la puerta para el establecimiento de reglas que nos permitan extraer conclusiones y consecuencias de cualquier observación fenomenológica de acontecimientos de nuestra realidad política, con la intención de proveernos de contenido para la confección de modelos futuros encaminados a la acción eminentemente democrática.

Así, tomando como base nuestra primera tesis y abordándola desde sus propias contradicciones, demostraremos el estado de realización del fenómeno democrático y sus

condiciones de posibilidad dentro de la eticidad democrática de nuestro siglo. Su objeto yace en la necesidad de establecer los límites que definen el marco teórico por el cual abordar con garantías de éxito cualesquiera propuestas de desarrollo de ajustes institucionales aplicables a la realidad política de nuestro tiempo.

4. La democracia distópica: alejamiento del concepto de su adecuación a la realidad

La democracia ha ido convirtiéndose paulatinamente en el único régimen político legítimo. Pese a las reticencias que históricamente la han acompañado y a las medidas contramayoritarias adoptadas a partir de la segunda mitad del siglo XX, ningún poder o forma de gobierno parece ser aceptado universalmente hoy si no adopta el ideal democrático por bandera en cualesquiera de sus formas posibles.

Asimismo, nuestras sociedades, conforme han ido avanzando en su desarrollo democrático, han convertido las ideas de ciudadanía y poder popular en una especie de segunda naturaleza de toda organización política razonable.

No obstante, el núcleo normativo de la democracia vive amenazado por las interferencias del poder económico, por las dificultades surgidas de la instrumentalización de las instituciones y por prácticas que no siempre resultan suficientemente representativas de los valores y los ideales generales encarnados en dichas instituciones.

Sin ir más lejos y por poner un ejemplo, la intimidación acaecida del terrorismo aboca a los Estados hacia dinámicas privativas de derechos fundamentales hasta el punto probable de adoptar unilateralmente medidas que contravienen aquellos principios de libertad que nutren la convivencia en el espacio democrático liberal de nuestro entorno.

Por otra parte, es fácilmente constatable la manera como en ningún régimen político a escala global se cumple el catálogo completo de condiciones procedimentales y culturales que nos permitan confirmar la realización plena del ideal democrático, conmiéndolo a una existencia permanentemente inacabada.

A ello hemos de sumarle un extenso e inagotable inventario de fenómenos que se reproducen con una insistencia pasmosa que acompaña nuestra rutina diaria hasta el punto de dejarnos, a veces, sumidos en la indiferencia más supina y en una indolencia rayana en la mezquindad, a saber: la convulsión social a nivel planetario producida por la disparidad económica y social que deviene en corrientes migratorias hacia los países más desarrollados, los chantajes atómicos proferidos por las grandes potencias sumidas en una guerra sin cuartel por cierta hegemonía de sus propuestas de vida o el advenimiento de tesis xenóforas, misóginas y autoritarias en el escenario político global son apenas una

muestra de casos que ponen en jaque a todo ideal de democracia experimentada y por vivir.

En ocasiones, nos parece que la historia se repite en aquellos puntos donde el olvido, en algún instante, se hizo presente y colonizó las decisiones tomadas en él, para hoy cosechar sus frutos. Quizás haya sido lo no-cumplido por la historia lo que aquí y ahora busca realizarse con tanto ahínco.

Quizás, una prueba de esto nos la da la coyuntura actual: tal y como se nos manifiesta en lo que concierne a las migraciones ya no sólo transfronterizas por causas económicas o bélicas, sino también por lo que se refiere a los desplazamientos internos motivados por toda suerte de atropellos de los Estados a sus ciudadanos, convirtiéndolos en lo que hoy denominamos refugiados, ha envejecido irremisiblemente los conceptos modernos de ciudadanía y soberanía, según Javier de Lucas (Lucas, 2013).

Para Lucas (2013, pp. 110-111), estas migraciones generan un nuevo ámbito de transnacionalidad y cuestionan el marco jurídico-institucional de la ciudadanía. Se erigen como un factor estructural de nuestra realidad y nos interpelan sobre lo inadecuado de los conceptos tradicionales de Estado nacional y ciudadano. Sendos conceptos, dice Lucas, empleados para dominar y “domesticar”, en vez de promover una emancipación que, paradójicamente, parece estarse haciendo cada vez más difícil y quimérica.

De ahí, la necesidad, que considera imperante ante dicha realidad y en plena sintonía con Honneth, de abordar la democracia desde una nueva gramática que permita desarraigarla de la noción experimentada hasta hoy de nacionalidad (Honneth, 2011, p. 435) y la idea “monista” de ciudadanía fundada desde sus orígenes en nociones de género, etnia o clase (Lucas, 2013, pp. 107-109).

A la luz de este caso, se hace evidente la capacidad de los hechos de mostrársenos como una “catástrofe única” (Benjamin, 1942). Fin y final de una tragedia que viviera su catástasis en la epopeya de una modernidad que presencié la emergencia de una forma de vida de la que hoy, herederos o víctimas, nos sentimos titulares de pleno derecho.

Pero, lo que resulta aún más indiscutible es la incapacidad de conciliar tantas contradicciones que nos salen al paso a la misma velocidad de vértigo que nos sumen en una

perplejidad rabelesiana, hasta el punto de paralizarnos en una ataxia tal, que sólo permite refugiarnos en ideales cada vez más quiméricos, más irreales, más imposibles de justificar, pero, a su vez, más condescendientes con nuestra propia inopia.

Me refiero —entre tantos ejemplos que se reproducen constantemente— al auge exponencial que adquiere la globalización que hoy nos atrevemos a llamar “4.0” (Schwab & World Economic Forum, 2016): mientras una parte del mundo vive en la épica de enfrentar los desafíos de la gobernanza global sumada al diálogo global productivo en torno a las cooperación económica, política tecnológica, ciberseguridad y a los nuevos sistemas industriales que nos han empujado hacia la Cuarta Revolución Industrial (*4IR*), la política local, en cambio, sigue atrapada en el onanismo de intentar resolver sus problemas más cotidianos y prosaicos, en forma de “experiencias individuales” (Pleyers, 2018).

Mientras comienzan a hacerse estridentes las voces de una parte del mundo inmersa en el frenesí de los avances biotecnológicos, que proclaman a cuatro vientos las excelencias de un transhumanismo que dará solución a casi todos los problemas que asolan la indigencia biológica del cuerpo humano, ensordecen hasta la extinción cualesquiera otras que aún pervivan y que proclamen formas de vida que eviten esa misma necesidad que nos ahorca por intentar superar nuestros propios límites.

De alguna manera, el *Übermensch* que bajó de la montaña un día para mostrar a las hordas un nuevo camino de liberación (Nietzsche, 1885), de emancipación de los hilos que nos atan y de transformación del espíritu en la autosuperación y en la apertura hacia su propia voluntad, ha sido superado por un modelo de supremacía humana, cada vez más global, que privilegia a los mejores, a los mejor dotados o, simplemente, a los más adaptados.

Estos fenómenos, que nos son tan cotidianos, nos acompañan durante el transcurso de nuestra existencia democrática. Nos someten al enfrentamiento persistente de las contradicciones que afloran a su paso y que ponen en entredicho de manera insistente las posibilidades de realidad de nuestras democracias.

Por ello, y como ya hemos dicho anteriormente, para conocer de rostro a la democracia hace falta explorar sus características somáticas, su aspecto particular y sus modos

de expresión a fin de revelar no sólo sus estados de integridad o su personalidad, sino, como no podría ser de otra forma, los estados emocionales que determinarán su comportamiento y su propia manera de significárcenos.

Los rasgos del rostro de la democracia y sus marcas de expresión nos aportarán ideas para su interpretación y nociones acerca de las correlaciones entre los problemas que vivimos en democracia y sus interrogantes para el futuro de nuestras sociedades.

Antes de proseguir con nuestro estudio sistemático del fenómeno democrático de nuestro tiempo, debemos demostrar la validez de nuestra primera tesis —la cual entiende que la significancia de la democracia guarda en su núcleo su cualidad de hecho atómico por el cual se nos esencia en el discurrir social— mediante su contrastaste con otras significaciones que algunos teóricos le han ido dando, casi siempre, desde los modos como ésta parece manifestarse.

Veamos, a fin de marcar los límites de nuestro abordaje de la realidad democrática, ciertas observaciones bastante distímicas, hasta cierto punto catastróficas provenientes, sobre todo, de concepciones de la democracia que se originan a partir de lecturas restrictas de los principios eminentemente liberales, como las que ahora, brevemente repasaremos.

De todos es conocido el temor de Tzvetan Todorov (2012) sobre los “enemigos íntimos” con los que se codea la democracia y los riesgos que conlleva una convivencia que convida a diario a la “desmesura”, al poco recato en su ejercicio que puede romper los vínculos que unen al “pueblo, la libertad y el progreso” y dar paso al surgimiento de esos enemigos íntimos que son, a saber: “populismo, ultraliberalismo y mesianismo”.

Pero estos riesgos, apunta el mismo Todorov, no vienen más que de la gramática misma de la democracia en el sentido que aparecen cuando son incapaces de reconciliarse los deseos de autonomía moral en pugna por la acción más práctica y política, cuando el debate teológico se disocia del debate político, cuando el teórico se extraña del práctico, cuando el Bien no puede reconciliarse con los múltiples caminos tomados hacia la redención.

El “derecho de injerencia” (Todorov, 2012, p. 57) no es otra cosa que una manifestación de esa *hybris* de unas democracias arropadas de un iluminismo que las conduce,

en el plano internacional, dice Todorov, hacia un mesianismo político que sume en profundas contradicciones los ideales democráticos más liberales: guerras por la paz, guerras humanitarias o legitimación de gobernantes a la carta por parte de potencias fomentadas por cierto orgullo y arrogancia que sólo traen torturas e ignominia hacia aquellos a los que, paradójicamente, se quiere proteger.

Asimismo, Todorov (2012, p. 12) advierte de los desequilibrios que surgen cuando los individuos consiguen imponer su voluntad a sus comunidades, a la vez que éstas también se inmiscuyen en los asuntos más privados de los individuos, rompiendo lo que para él parece ser un equilibrio sagrado en el que la “equidistancia” constituye el fundamento de una forma de vida justa occidentalmente democrática.

En cierta forma, podremos atrevernos a decir que a Todorov ronda la idea catastrofista de la olocracia de Polibio (1789), donde el individuo aunado en su muchedumbre y aupado por la *hybris* desatada por su propia libertad se vuelve tirano de sí mismo porque, de alguna manera, su colectivo se ha hipertrofiado en detrimento de la individualidad del individuo mismo (Todorov, 2012, p. 83).

Dicho de otra forma, la consagración del poder y la soberanía populares, donde el individuo deposita su voluntad, si pierde el tenso y frágil equilibrio que ha de mantener con la individualidad más íntima, al tiempo que de la plural de sus miembros, éstos podrían quedar subsumidos a pensamientos uniformizantes como la idea de patria, de nación, etnia o raza (Todorov, 2012, pp. 105-108).

Todorov nos habla aquí de una democracia que guarda en su gramática al populismo y al ultraliberalismo que, si no pueden mantenerse en justa medida en el seno de la experiencia democrática —vivida entre la política y la moral— éstas pueden volverse en su contra y manifestarse como un populismo exacerbado o en forma de un ultraliberalismo que terminará por diseminar el desprecio hacia los esfuerzos colectivos.

El resultado de ello será una intolerancia “que pasa por alto la diversidad interna de la sociedad” (Todorov, 2012, p. 184), que la mediatiza, la manipula y convierte al pueblo en tirano o en mera “masa manipulable” (Todorov, 2012, p. 186).

Con bastante parentesco expresa Yascha Mounk sus preocupaciones a través de la

idea de un “dilema antidemocrático” (Mounk, 2018), el cual asola hoy a nuestras democracias liberales —dice él, que por el auge que observamos del neoliberalismo—y les resta, según añade, las capacidades que han tenido de proteger derechos individuales al tiempo de prestar atención a la voluntad popular.

Al igual que Todorov, Mounk también advierte de la comodidad con que hoy se encuentran habitando los populismos en el espacio de las democracias liberales, aunque no por tensiones ultraliberales, sino por efecto de inercias “iliberales” que aprovechan las debilidades del modelo, para atacar las instituciones independientes, deteriorar el estado de derecho y violar derechos de minorías.

Mounk (2018, p. 100) dice encontrarnos en un proceso de anaciclosis que, aunque difiere del modelo polibiano, el cual culminaba en una olocracia, nos conduce hacia una “democracia iliberal” que es terreno fecundo para el despliegue imparable de aquellos populismos que sepan reflejar el descontento de la población sufrido por causa de políticas propias de un estadio intermedio de “liberalismo indemocrático” (*undemocratic liberalism*) forjado a pulso por tecnócratas y burócratas que han puesto como credo de la política la seguridad ciudadana y el crecimiento económico.

No cabe duda de que el apogeo de la tecnocracia en las últimas décadas y, sobre todo en la Unión Europea, ha dado mucho de sí ya no sólo en términos de deterioro de la democracia —por poner un ejemplo, buena muestra debería ser la institución de la Comisión Europea—, sino en lo referido al ambiente de perplejidad diseminado en la población al mismo tiempo que entre los teóricos, quienes se ven incapaces de dar concierto al advenimiento incontenible de agencias independientes facultadas para formular políticas al margen de los legisladores, a tratados internacionales opacos y a espaldas de cualquier voz popular, a políticas monetarias fraticidas en connivencia con bancos centrales —cada vez más independientes—, *lobbies* y otros macropoderes económicos que se ponen por encima de la supervivencia humana misma o, por qué no, de burocracias estatales que cada vez se arrojan mayor capacidad para pseudolegislar (Mounk, 2018, pp. 101-105).

A este desolador panorama de la política institucional, a esta comedia de enredo

en cámara rápida vista en plano general, pero vivida como tragedia, se comienzan a sumar los tribunales constitucionales y las judicaturas (Bulygin, 2003; Marín Castán, 2017) que, seguramente movidos por las mejores intenciones de dar concierto, se convierten en la comparsa ideal durante el epílogo de la epopeya de una democracia iliberal que no encuentra una manera fácil de superar los agonismos de un liberalismo desdemocratizante que le es ingénito.

Sin embargo, estas visiones calamitosas de la realidad de la democracia en el mundo son más próximas al drama de Edipo —quien repartió a diestra y siniestra por no querer reconocer al causante de la peste de Tebas— que a una aproximación al fenómeno, desde la perspectiva a través de la cual esperamos aquí obtener una representación más adecuada, tridimensional y profunda de la realidad de esta democracia que nos atraviesa.

Las promesas del liberalismo han resultado en una decepción insondable al verse éste incapaz de conciliar los tres principios revolucionarios que le dieron la vida, pero que la han envejecido en los avatares y el trajín padecidos por las tensiones y pruebas de fuerza a las que se ha visto sometida por un juego de la soga en el que, por un lado, con una fuerza de intensidad indescriptible el individuo busca su retracción y aislamiento y, por el otro extremo, con la tenacidad de una población mundial que está abocada a su crecimiento exponencial, incrementa vertiginosamente la velocidad con que se hace cada vez más exigente de relaciones de interdependencia que exceden con creces las exiguas formulaciones teóricas (Honneth, 2011).

Este es el origen de esta distopía democrática: todo ha terminado en un mero dilema antidemocrático o desdemocratizante que sólo puede jugar a deshojar la margarita y elegir entre dar rienda suelta al individualismo aislacionista que epigenéticamente se le asocia, a postergarlo *sine die* o a someter a la población mundial a cierto tipo de pensamiento uniforme, obediente o, por qué no voluntariamente servil, al modo de Étienne de la Boétie.

Este es el motivo por el cual trataremos como distopía al conjunto de fenómenos que asolan el despliegue del hecho democrático en la realidad factual de nuestro tiempo. De ella obtendremos la lectura de la realidad que aquí consideramos que es la mejor.

4.1. La desocialización heredada y el reclamo de lo moral

La teoría de la democracia, en el mayor de los casos, suele abordarla desde el derecho y entenderla procedimentalmente, casi desde fuera de ella misma y olvidándose de lo que es en su interior, dejando de lado lo que la constituye: las costumbres, las prácticas sociales, las personas que la nutren y sus luchas por el reconocimiento que le dan forma y contenido.

El marco dentro del cual inscribiremos nuestro concepto de democracia se apoya en estas premisas anteriores a partir de las cuales concebiremos que la democracia —indistintamente de cómo se desarrolle y se despliegue formal y fácticamente— es la expresión fenoménica e histórica de las reivindicaciones de libertad en multiplicidad de formas y predicados posibles. Pero, también, es la que está por venir, pues es la que todo individuo inscrito en relaciones sociales ha reclamado siempre para sí.

Se nos presenta, entonces, una democracia que nace desde la intimidad de cada sujeto y que termina por manifestarse en el discurrir de éste en su vida ética en una constante conciliación entre la posibilidad de libertad más egoísta, que surge de la conciencia de poderse retraer en su esfera privada, y la necesidad de realizarse en la sociedad en la que se ampara.

A partir de este momento, en la resolución política de la conflictividad intrínseca a la praxis democrática, aparecerán tantas formas de abordarla como posibles serán las fórmulas surgidas en el aquí y ahora del ardid de la razón.

Para Honneth, al igual que para muchos otros teóricos, la forma que mejor la predica es la deliberación, a diferencia de otras tantas maneras de problematizarla como puntos de vista del fenómeno se hayan tomado: a la democracia se la ha dicho inclusiva, participativa, basada en el interés particular, discursiva o comunicativa, entre otras.

Todas estas expresiones de sus cualidades, accidentes y determinaciones responderían, a la luz de lo visto, a doctrinas y opiniones referidas al gobierno de las sociedades, a maneras de acción y participación de las personas en los designios de sus comunidades o a las formas como los ciudadanos intervienen, desde su interioridad y sus aspiraciones en los asuntos públicos y decisiones vinculantes, mediando su opinión, su voto o cualesquiera

otras formas posibles del ejercicio de la política.

De lo que aquí hablamos es de una democracia (históricamente) venida desde abajo, que se resuelve en una política que le es indisociable. En esta democracia, la libertad, que es su motor, sólo podrá hacerse real cuando la política, conflictiva en su esencia, dé cuenta de los modos, formas y reglas que devienen de la lógica de la socialización humana.

Esta democracia hecha real, por lo tanto, deberá ser el proceso por el que, mediando la resolución de conflictos obtenida por cualesquiera medios y formas que en cada momento de su exteriorización se hagan menester, éstos supongan la obtención cooperativa de los mayores niveles de expresión material de las voluntades individuales confrontadas.

No obstante, aún herederas nuestras sociedades de los influjos del pensamiento liberal moderno, no se dan plenas condiciones para que la democracia pueda hacerse aún más real, pues resulta difícil superar la arraigada concepción “absolutizada” (Siep, 2003, p. 280) del individuo, proveniente de un período en el que los sujetos se han entendido a sí mismos como personas independientes con voluntad propia, autónomos, en la medida que han contado con derechos subjetivos sancionados, protegidos y garantizados por el Estado, que les han otorgado margen de acción suficiente para explorar sus preferencias más íntimas.

Si bien, durante las revoluciones liberales pasadas no sólo se proclamaban la libertad individual y el trato igualitario frente a la ley, sino que también formaba parte de dicho elenco cierta idea de fraternidad, lo cierto es que, donde se puso el acento y se enfocaron los esfuerzos de materialización, fue en las dos primeras, relegando a la fraternidad a cierto tipo de experiencia colectiva constituyente o simplemente resuelta en forma de convocatorias electorales, pero ficcionadas en “imaginarios instituyentes” (Castoriadis, 1996) que pudieran hacer sentir a los ciudadanos que podían estar incluidos en los procesos de producción política, en libertad y bajo principios de igualdad de derechos y oportunidades.

El desarrollo de los complejos institucionales modernos de la libertad jurídica y la libertad moral —gracias a los cuales en nuestras sociedades actuales los individuos se otorgan la posibilidad de distanciarse momentáneamente de aquellas prácticas de interacción

armonizadas del mundo de la vida o de cuestionarlas moralmente (Honneth, 2011, p. 165)— confieren a las personas el derecho, bien sea garantizado por el Estado o bien sea otorgado intersubjetivamente, a impugnar obligaciones y lazos adquiridos cuando éstos se manifiesten incompatibles o inadmisibles respecto de aquellos intereses propios —considerados legítimos— y que contravengan las convicciones morales personales, en tanto que se consideran a sí mismos libres (Honneth, 2011).

El establecimiento de un orden jurídico igualitario dio como resultado el surgimiento de esferas de acción autónomas donde los sujetos se relacionan jurídicamente, en las que cada uno actúa según un arbitrio libre, que tan sólo obedece a preferencias determinadas individualmente y cuya característica principal es la de facultar a los individuos a establecer normas independientes a partir de acuerdos éticos previos que sólo necesitan la aceptación instrumental-racional de los intervinientes o, en algunos casos, cierto tipo de mediación coercitiva del Estado (Honneth, 2011, p. 100).

La expansión institucionalizada de los derechos subjetivos ha ido dotando a los individuos del estatus de “persona jurídica privada” (Honneth, 2011, p. 235), que progresivamente le ha ido legitimando, en tanto que individuo responsable de sus acciones, a ejercer actos contractuales con otros agentes en su entorno social.

El empuje del Estado de derecho, basado en el modelo de libertad moderno, creó las condiciones institucionales necesarias para el establecimiento de relaciones de intercambio “domesticadas jurídicamente” (Honneth, 2011, p. 235) entre individuos privados y legitimados para el ejercicio estratégico de su libertad contractual, lo que les permitirá en adelante el establecimiento e intercambio de normas por las que regir su conducta hacia los demás, parapetándose en el dominio privativo de una intimidad reglada y protegida por un ordenamiento jurídico que la sacraliza.

La progresiva aceleración de las exigencias, demandas y propuestas ofrecidas por el mercado de la economía capitalista fue despojándolo del valor normativo-moral que lo precedía y que, para Adam Smith, como para un Hegel embebido de las tesis de la moral escocesa, el “sistema de satisfacción de las necesidades” (*FDD*, §§187-189) también vendría a ser una esfera ética fundamental para la sociedad moderna, en la medida que las

partes en interacción se concederían el reconocimiento mutuo, en tanto que sujetos solidarios portadores de valores compatibles para una interacción justa.

No en balde, Hegel atribuyó a la esfera de la sociedad civil —el espacio de realización de intercambios mediados por el mercado— cierta capacidad de proporcionar mejores oportunidades de realización de intereses individuales y egoístas, en tanto que la persona puede aparecer en ella como sujeto jurídico legitimado para satisfacer sus necesidades subjetivas individuales, bajo la consideración moral del resto de sus camaradas (Honneth, 2011, p. 263).

El incremento en la complejidad sobrevenida durante las relaciones contractuales, motivado por el impulso dado por el industrialismo temprano en formas desconocidas hasta el momento de concebir aquel presente, evidenció los propios límites éticos de la institución del mercado, los cuales fueron sustituidos progresivamente por categorías de pretensiones jurídicas (Honneth, 1999, p. 99), que irían confiriendo a los sujetos un ámbito de poder de disposición de lo material y lo propio (Honneth, 2010, p. 40).

Esta tenencia de lo material en forma de bienes tomados del mercado, también se extendió hacia el sentimiento de pertenencia del cuerpo y la vida propios, exacerbando la idea de una “propiedad privada”, exclusiva y excluyente como la facultad de disposición de “cosas” a voluntad (*FDD*, §42) para la realización de las preferencias particulares sin obstáculos y según criterios propios (Honneth, 2010, p. 41).

Aunque, para Hegel, ello produce cierto extrañamiento en el individuo, cuando su libertad se funda en premisas individualistas para el ejercicio de la “voluntad libre” (*FDD*, §15), algunas de sus características bien pueden permitirnos interpretarlo, sin embargo, como un fenómeno ético, en tanto que la tenencia de un derecho a la propiedad privada se funda razonablemente en el hecho de que a cada individuo se le otorgarán las mismas oportunidades de “asegurarse externamente la particularidad de su voluntad en el objeto que le corresponde de manera legítima” (Honneth, 2011, p. 103), por mor de la satisfacción de sus necesidades más elementales.

Diremos, por lo tanto, que, pese a los efectos aislantes y atomizantes —intersubjetivamente hablando— de la fundamentalidad del derecho a la propiedad privada y a los

efectos culturales del mercado capitalista en la concepción de las formas de acometer la vida moderna, la institución moderna del mercado alberga todavía en su núcleo ciertas características éticas, lo cual deberá darnos a pensar en la forma como deberemos abordar el fenómeno por el que las democracias liberales se han ido apuntalando.

No obstante, también estamos obligados a admitir que la introducción de un uso generalizado del dinero como medio de intercambio y de la exponencial aparición de nuevas necesidades subjetivas al paso de ofertas de nuevos productos, que se retroalimentaban en un “frenesí consumista y productivo” (Valls Plana, 1993), condujeron a la organización de la vida misma en arreglo a los mecanismos de la oferta y la demanda, momento a partir del cual, los modelos simbólicos de interpretación de normas, basados en consideraciones morales, podrían haber sufrido cierta transformación en favor de lógicas y lenguajes mecánicos de inagotable eficacia, provenientes de las dinámicas propias del pensamiento mercantilista.

Según se ha observado insistentemente por un nutrido *corpus* literario desplegado a lo largo de estos últimos doscientos años, los acuerdos éticos precontractuales dentro de la economía del mercado y del trabajo, por los que los sujetos de la interacción se concedían el reconocimiento recíproco de sus identidades particulares, se han ido erosionando hasta romper los vínculos intersubjetivos que la forjaron de tal forma que, como advertía Marx, nunca podrían institucionalizarse condiciones contractuales libres de coerción.

Sin embargo, la vitalidad de que gozaría la cultura liberal moderna, con su amplio y prometedor horizonte de valores, encontró mecanismos de “domesticación moral del interés individual” (Honneth, 2011, p. 250) que corrigiesen las “anomias” que hicieron a Durkheim (1893) o Polany (1944) advertir de los peligros de socavamiento del potencial normativo del mercado.

Este economicismo moral, no en balde, sigue vivo hoy —desde prácticas que evocan el retorno a un liberalismo primigenio— y es detectable en propuestas de comercio ético, que convidan a la praxis de formas de mercado que vuelvan a considerar al otro desde la observancia de las normas fundamentales de trabajo reconocidas internacionalmente y que deberían ofrecer, sobre todo a los productores más desfavorecidos y menos

competitivos, un mayor control sobre sus propias vidas.

Pero, volviendo un paso atrás que nos vuelva al surgimiento de la cultura democrática liberal que hoy rige nuestro comportamiento en sociedad y gobierna nuestras actitudes hacia el *nosotros* de la vida y el *yo* de la existencia, resulta inexcusable abordar la impregnación lingüística (Habermas, 1981) del orden capitalista en nuestros procesos de producción normativa y de construcción de la voluntad democrática.

Las innovaciones tecnológicas, las cuales se traducían en ofertas cada vez más variadas y abundantes de productos destinados a mercados asimismo ávidos de los mismos y dinamizados por la competencia económica de necesidades cada vez más diferenciadas, fueron creando una espiral consumista movida por una excitación infinita de la voluntad particular (Valls Plana, 1993), que iba traducéndose en cierta forma de manifestación de la libertad individual, por la que, cada individuo, mediría su capacidad de acceso al consumo en una manera de definirse como consumidor libre de formar una voluntad personal que le era propia e inalienable.

De esta manera, se fue creando una maraña de relaciones económicas y sociales que, en cierta forma, estrechaba algunos lazos de interdependencia entre individuos, la cual mitigaría las condiciones de aislamiento individual producidas por el ejercicio de la libertad jurídica, en la medida que se establecería, en el espacio abierto del mercado de consumo, un marco de relaciones donde los individuos expresarían una buena parte de sus concepciones particulares de vida, adquiriendo nuevas formas de expresión de su subjetividad: modas, tendencias y cualesquiera otras manifestaciones grupales fundadas en hábitos de consumo (Honneth, 2011, pp. 232-295).

Asimismo, se generó un proceso de cientificación de los métodos de estimulación del consumo, el cual devino en una forma de comunicación perversamente muda entre empresarios y consumidores y por la que, paralelamente, los juegos del lenguaje público se fueron dotando de significantes arraigados a la semántica inherente a las transacciones mercantiles capitalistas y fueron haciendo las relaciones cada vez más complejas (Honneth, 2011, pp. 339-340).

Estas relaciones, llevadas a cabo en el marco del mercado, no han estado exentas

de conflictos, pues el uso de potentes técnicas motivacionales, que han ejercido eficazmente influencia en hábitos e intereses, han chocado sistemáticamente con sentimientos de usurpación del protagonismo a toda reflexión moral y realización de la libertad individual, vaciando con ello el carácter público y moral de dicha comunicación: ofertantes y consumidores se han encontrado repetidas veces en situaciones de oposición normativa que sólo con la aparición de los Estados asistenciales y sus exiguas políticas de protección del consumidor han conseguido mitigar débilmente los sentimientos de injusticia devenidos de dichas anomias (Honneth, 2011, pp. 341-405).

Tal vendría a ser la causa por la que diversos movimientos sociales, muchos de ellos auspiciados por la ONU, hayan promovido un tipo de comercio justo y equitativo al nivel global, como alternativa y rechazo a las prácticas instituidas hasta hoy por el comercio capitalista, abogando por una idea de voluntad individual universalizadora generada reflexivamente y bajo principios cooperativos.

No puedo estarme de traer a colación una brillante idea que el escritor mallorquín Blai Bonet (Santanyí, Mallorca, 1926–1997) nos regaló en un breve artículo el 3 de noviembre de 1996 en el suplemento dominical “Balears Cultural” del *Diari de Balears* y que nos da una descripción rica y fresca de lo que aquí pretendemos analizar.

En su artículo bajo el título de “Superviure: ser nou”, Bonet esgrime el valor que para él tiene el concepto de “gente” por encima del de “sociedad”, a la cual le retrae su dolosa cualidad de “fomentar y extender el campo de concentración de la ignorancia y de vivir engañados por razones de Estado”. La “gente”, en cambio, decía, ve las cosas claras y se da cristalina cuenta de que a lo que aspira en la vida es a “sobrevivir, vivir y supervivir”.

Sobrevivir es “la exigua aspiración de poder estar a la altura de las circunstancias, a poder ser como todo mundo, [a] cocinarse dentro de la caldera general que es el proyecto de la dictadura con diseño democrático”, donde las personas viven ansiosamente “una vida humana polvosa y estrecha” que no es otra cosa que la raíz de todo malestar que institucionaliza el egoísmo.

Es por esa razón por la que, desde este estado de “mal bienestar”, la “gente” lo confronta al “supervivir” en forma de un espacio “humano llenado por el arte”, medio

para el desarrollo constante de lo nuevo, de lo constantemente nuevo, de tal forma que, “si no es nuevo, no es humano” y, “si es nuevo, es verdadero”.

El vivir vendría a ser cierto tipo de necesidad inmanente de todo “individuo hominizado” por la renovación de sus condiciones de vida y existencia, las cuales consigue edificar en el espacio de sus anhelos y aspiraciones que, citando y reproduciendo a Hölderlin, quedarían expresadas así: “quien aspira a ‘lo’ sublime se decanta por ‘lo’ vital”.

Esta aguda observación cuasi antropológica de nuestras sociedades cae como anillo al dedo para explicar los efectos atomizantes de la libertad jurídica y de las posibilidades de retracción y desconexión éticas que ofrece la libertad moral, arraigadas profundamente en nuestra conducta y la manera de acometer nuestros proyectos de vida.

Las deliciosas palabras de Bonet constatan la existencia de una necesidad inmanente —quizás el fuego de la “caldera”— de remoralización de las prácticas consuetudinarias a las que nuestras sociedades liberales se ven abocadas en el transcurso de la búsqueda de sus medios materiales e inmateriales de supervivencia.

En una sociedad que privilegia y exhorta a la privatización de las experiencias vitales y que provee un marco de posibilidades donde los individuos concurren con las mismas pretensiones de realizarse libremente —en tanto que se presentan a los demás como agentes con capacidad eficiente de transformar su propia realidad, porque gozan de protección contra toda injerencia externa y superior— sólo puede quedar el recurso al anhelo de “lo sublime”, de aquello que es excepcional por su altura moral.

La constante exaltación en la que viven las personas, ahora consideradas “ciudadanos consumidores” (Honneth, 2011, p. 273) y activos en sociedades industrializadas y mercantilizadas, donde las promesas de realización de una libertad que muere en el momento de toparse con la imposibilidad de acceso a la transformación renovadora de sí mismos por sí mismos —desde su pretendida autonomía privada—, bien puede ser la causa de esas “ansiedad, neurosis, depresión, complejos de no ser nada o poca cosa” de que nos habló Bonet.

Quizás sea también ésta la causa del desengaño de los teóricos y apologetas de la democracia liberal, quienes llaman a este fenómeno *iliberalismo* de las democracias de hoy

(Mounk, 2018), al encontrarse con la imposibilidad de aportar claves de acción que permitan remoralizar una forma de vida ampliamente mercantilizada dentro de la cual los sujetos pierden de sus horizontes de acción toda orientación hacia un reconocimiento recíproco, desvaneciéndose, consecuentemente, su capacidad de autodeterminación.

El despliegue progresivo de la cultura consumista produjo grandes transformaciones de la conciencia durante el siglo XX, que devino en una intensificación estatal de políticas abocadas al consumo (Offe, 1984), hasta el punto de implicar a los partidos políticos en la protección de los consumidores y sus deseos y necesidades, desde los mismos parlamentos (Honneth, 2011, p. 274).

No obstante, la protección recibida morirá ahí donde los individuos tan sólo pueden desplegar su disposición motivacional a la apropiación del valor simbólico de las mercancías transaccionadas y tomarlas como base para la interpretación de su identidad personal, convirtiéndolas en su propia promesa de felicidad, bienestar o desarrollo personal, dejando en el olvido cualquier posibilidad de transformación normativa y efectiva de las relaciones vividas, ampliando las desigualdades estructurales entre consumidores y productores propias de la lógica de la institución del mercado (Honneth, 2011, pp. 281-282).

De esta manera, el acceso a la disidencia va quedando cada vez más dificultado y sólo grupos sólidamente estructurados en términos organizativos, económicos y competitivos pueden alcanzar una mínima relevancia política transformadora de prácticas culturales, como pasa con los casos de comercio justo y ético que ya hemos mencionado.

Al igual que ocurriera con el socavamiento de los lazos sociales por el consumo de bienes y servicios en la satisfacción del sistema de las necesidades, la esfera del trabajo se vio impregnada de esta cultura capitalista y de los efectos lingüistizadores de la lógica funcional del mercado como espacio de realización de las expectativas vitales de libertad.

Tan lejos queda ya la visión romántica hegeliana del trabajo como una morada de la libertad social —en la que el ser humano encontraría la realización de su honor y su libertad civil, porque en él se vería reconocido como plenamente válido para la vida—, como cerca tenemos hoy la evidencia de que estamos siendo sustituidos por máquinas robot, relegando a muchos al vaciamiento del individuo y al ostracismo en la participación

solidaria por las mejoras de las condiciones de vida de la sociedad entera.

El “derecho al trabajo” (Honneth, 2011, p. 303), reivindicado vivazmente por las clases trabajadoras, ha formado parte integral del vocabulario de las protestas continuadas en contra de su inminente pauperización por la inestabilidad del salario y los puestos de trabajo, la manifiestamente progresiva reducción de sus posibilidades de acceso al consumo, la igualdad fáctica de oportunidades y cualquier forma posible de cogestión democrática.

Los intentos de las protestas obreras experimentadas enconadamente desde mediados del siglo XIX de determinar cooperativamente las condiciones de intercambio de la mercancía fuerza de trabajo fueron apaciguados y controlados con la aparición del Estado social que interpretó los derechos a la seguridad social y a la protección del trabajador como derechos subjetivos (Honneth, 2011, p. 306) referidos estructuralmente al trabajador en tanto que individuo, otorgándole, por ende, un espacio de protección legal de su esfera privada, por el que defenderse de expectativas y cargas inaceptables, “enajenándolo” de su espacio comunicativo y solidario, conminándolo a constituirse como un “sujeto jurídico ‘monológico’ que gira sobre sí mismo” (Honneth, 2011, p. 308) y relegando en el individuo la responsabilidad del destino laboral propio (Honneth, 2011, p. 333).

En este complejo institucional, la organización histórica de sindicatos, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito del consumo, ha conseguido mantener cierto ejercicio político de fuerza de manera suficiente como para contrarrestar algunas de las cuestiones propias de la praxis capitalista, habiendo adquirido, en ocasiones, derechos de cogestión y ciertas complicidades alimentadas por el prestigio social obtenido (Honneth, 2011, pp. 316-317).

Los efectos desocializantes provocados por una cultura capitalista, cada vez más extendida y confiada en convertirse en el camino realizador de las promesas de libertad e igualdad cumplidas y por cumplir, quizás se incrementaron en el momento en que, a diferencia de lo que ocurría durante los comienzos de este proceso —donde el empleador tenía nombre, apellidos y familia, lo que lo hacía visible y conocido—, el capitalista se hizo anónimo, despojando de rostro a la contraparte de la interacción.

El camino de mantener vivo, en la medida de lo posible, al ya moribundo modelo de mercado de trabajo antaño idealizado —por el que a través de los derechos sociales se podría mantener viva una institución lo más humanizada posible— pasó por la ampliación de la dimensión normativa de aquellas medidas necesarias para su cometido a través de la institucionalización de condiciones jurídicas, de políticas educacionales y de limitación al poder de las empresas sobre sus trabajadores, a fin de mantener los requisitos mínimos exigibles de igualdad de oportunidades (Honneth, 2011, p. 334).

Actualmente, somos testigos del creciente poder de influencia en las decisiones políticas de los grandes agentes económicos, los cuales mantienen relaciones estrechas de connivencia con ideas ampliamente difundidas sobre la importancia del crecimiento económico —vinculado a la acumulación de capital por parte de las empresas y demás agentes intermedios, aunque aupando al individuo a adoptar dicho modelo en sus modos de vivir— y la capitalidad de medidas monetaristas para el mantenimiento de la riqueza de cada país en un entorno financieramente liberalizado y global.

Ello ha conseguido que las aspiraciones colectivas, venidas desde abajo, de una delimitación normativa favorable a los ciudadanos —participantes de un mercado al cual entienden como un organismo predominantemente social— hayan desembocado en dispositivos privatizadores de las resistencias que reducen muy eficazmente la indignación pública (Honneth, 1982; 2006).

Asimismo, esta lógica del mercado, que legitima la competencia entre aspirantes a obtener el rédito de imponer los intereses propios y a emplear todo tipo de técnicas que lo permitan, ha empapado de su lenguaje y de su “idiosincrasia normativa” (Honneth, 2015, p. 177) las relaciones entre las corporaciones legislativas y sus potenciales votantes, hasta el punto de convertir el debate político-democrático —de carácter deliberativo en donde se intercambian razones— en un proceso mediatizado de transacción de pareceres y voluntades, orientado al intercambio al por mayor de simpatías, aquiescencias y afectos ideológicos.

No yerra Todorov (2012, p. 7) al escandalizarse por cómo múltiples partidos políticos de ideología neofascista, xenófoba o de extrema derecha han tomado el término

“libertad” como si de un eslogan publicitario se tratase, a saber: el Partido de la Libertad, en Holanda; el Partido Austríaco de la Libertad; Liga del Pueblo de la Libertad y Pueblo de la Libertad, en Italia; Die Freiheit, en Alemania; Svoboda, en Ucrania.

Las lecturas de la democracia desde una teoría democrático-liberal nos han de servir para descifrar estas relaciones de cuasi dependencia surgidas entre un modo de vida capitalista institucionalizado (Offe, 1984) en las formas que han resultado de los movimientos históricos de acompañamiento o de resistencia y los anhelos de libertad realizada reivindicativos de las personas durante su socialización.

No nos quepa duda de que la idea de democracia defendida por Schumpeter (1942, pp. 269-283) como un método político de decisiones dentro de un espacio institucional, dentro del cual algunos individuos adquieren el poder de decidir mediante una competencia por el voto del pueblo y el reconocimiento de su liderazgo, se encuentre cerca de describir, por sí misma, la propia lógica del mercado capitalista.

Dicho de otra forma, para Schumpeter (1942), la demanda y la oferta en lo que a la política se refiere, están intrínsecamente unidas. En estas demanda y oferta, la voluntad democrática, como nos hace ver Bernard Manin (1998), atiende sólo a aquellas cuestiones que tienen una importancia inmediata para el individuo y de las que tiene cierto conocimiento directo. Ello hace que su voluntad, en lo político, se someta necesariamente a la influencia de los líderes que aportan cierto tipo de “voluntad manufacturada, no genuina” y que, mediando unas libertades de opinión y decisión, los individuos puedan actuar reactivamente en caso de no congeniar con lo dicho o lo propuesto.

En la actualidad, tal como se nos aparecen las reglas del juego democrático, éstas irían muy en la línea de lo que Manin llama “democracia de audiencia” (Manin, 1998, pp. 147-151) o aquella en la que el electorado es entendido como un conjunto de individuos sin volición efectiva, que sólo responden al son de lo que se les representa en el escenario político.

Tampoco cabe duda de que la democracia, vista desde una teoría democrático-liberal, se ha convertido en mero instrumento de elección y sustitución de élites que atesoran conocimientos y recursos económicos que les aportan vías de acceso al patio público.

Es plausible que Mounk (2018) se atemorice por cómo los derechos individuales y la voluntad democrática están cada vez más denostados y maltratados por las élites; por cómo, en consecuencia, reinan el descontento y la desconfianza en el modelo representativo-participativo de los partidos; por cómo advenidos grupos de poder reburujan con ideologías a fin de encontrar nichos de mercado que ocupar, débilmente olvidados o nuevos por conocer, aprovechándose de las escisiones del electorado; y por cómo esta democracia, que refulgió una vez aupada por promesas inasequibles de libertad individual, se marchita poco a poco.

La lógica determinante de lo que llamamos hoy democracia y dentro de la cual exploramos incesantemente la resolución de sus contradicciones internas alberga lo que podremos llamar, desde las premisas dimanadas de las tesis de Honneth, una sistemática invisibilización reconociente del individuo, lo que nos conduce a su investigación en los términos que a continuación prosiguen.

4.2. La invisibilización del sujeto y la despolitización del individuo moral

Creo que ha quedado bastante claro el efecto desocializante de la praxis histórica de un liberalismo social investido de “democrático”, experimentado ampliamente durante estos últimos doscientos años en el marco de las relaciones del capitalismo moderno.

Este modelo de vida, a fin de proveernos de una justicia social en términos de igualdad que garantizase nuestro bienestar social —aportando mecanismos para un óptimo desarrollo del sistema de satisfacción de las necesidades sin menoscabo alguno de la libertad individual de los ciudadanos— nos ha conducido hacia la ampliación de formas de concebir la vida y la propia conducta frente a la sociedad que han socavado las condiciones de una “libertad social” (Honneth, 2011, p. 173 ss.) por la que las personas pudiésemos ver nuestra propia libertad como condición inevitable de la libertad de los otros.

Hemos podido comprobar, gracias a las observaciones practicadas hasta el momento, que cualquier teoría que se sustente sobre los principios dimanados de un ideal de democracia liberal, se encuentra amenazada hoy por los efectos contramoralizantes de un

sistema mercantilista de vida que privilegia actitudes estratégicas en favor de la satisfacción egoísta de las pretensiones individuales, que las protege y las estimula.

Lejos han quedado los intentos moralistas de acometer la valorización que se dio al comercio y al mercado capitalista mediante el establecimiento de insuficientes reglas de juego que permitiesen a los concurrentes adquirir modelos de rol y prácticas que pudieran ser admitidas por todos como formas recíprocas de reconocimiento de actos proferidos desde una libertad individual plenamente aceptada y compartida.

El mercado primordial mantenía intrínsecamente toda una serie de reglas de acción que le eran previas, dado que se basaban en una consideración mutua de las partes en forma de principios morales externos al mismo (Smith, 1776), que gobernarían el conjunto de relaciones intersubjetivas que en él se desplegarían, pues consumidores, productores y trabajadores, de alguna forma, ensamblarían sus propios intereses en la medida que la satisfacción de cada parte sólo podría ser posible en términos de una reciprocidad que la determinase.

Progresivamente, conforme la vida se fue lingüistizando por un ostensivo manejo de la gramática de la oferta y la demanda, de la competitividad, del intercambio, de la eficacia y de una felicidad (consumista) idealizada, se ha ido socavando sistemáticamente el potencial normativo inherente a aquel mercado primigenio.

Paralelamente, han surgido formas de articulación de las pretensiones expresivas de los sujetos acerca de sus capacidades y aportaciones al desarrollo de sus sociedades. Los cuales se han nutrido de procedimientos que han adoptado las reglas del juego del lenguaje (Wittgenstein, 1958) propias del dominio del mercado capitalista, convirtiendo a la ciudadanía en mero espectador-consumidor, desprovisto de mecanismos eficientes de *acceso* a la promoción de su propia subjetividad en la escena política.

La distancia que separa “el interés de Estado” y la voluntad general ciudadana se amplía progresivamente, dejando espacios entre medio, los cuales son ocupados por colectividades eficazmente organizadas que ejercen presión para influir en la esfera del poder y forzar decisiones políticas que supongan un beneficio según sus intereses particulares.

Paulatinamente, estos grupos de presión se van multiplicando como se multiplican

las necesidades de acciones concretas y la complejidad de intereses, hasta el punto de convertir a la opinión pública en un inmenso pasaje de dirección única, flanqueado por escaparates y galerías (Benjamin, 1927) que exhiben rutilantes promesas y por donde la ciudadanía se solaza, se distrae, escoge y adquiere aquello que más desea, que espera.

El reclamo de lo moral es recurrente en cualquier estudio crítico de la actualidad de la democracia liberal y que, por lo dicho hasta ahora, habrá de comenzar por una remoralización de la forma de vida capitalista.

De unas décadas hacia aquí, se ha tomado muy en consideración la propuesta de renovación del pensamiento liberal ofrecida por el neoliberalismo, hasta empaparnos de su fundamentación de un orden libertario espontáneo, el cual algunos han admitido como revolucionario, permitiéndolo ser abrazado con goce y fruición por las más altas instituciones del planeta.

Friedrich von Hayek (1945), a mediados del siglo pasado, ya se planteó la necesidad de establecer las bases sociales por las que instaurar un “individualismo verdadero” como “principio general de organización social”, que se pregunte si existe la posibilidad de desarrollar una filosofía que nos proporcione claves para alcanzar nuestras aspiraciones morales, además de proveernos de los métodos necesarios para lograrlas.

A diferencia de otras propuestas moralizantes, Hayek promueve abordar la cuestión de una manera radicalmente distinta. Pretende dotar, nuevamente, de principios morales a nuestras relaciones contractuales: si bien dice que, “sin principios vamos a la deriva” (Hayek, 1945, p. 2), lo que no puede ninguna sociedad democrática que se quiera libre es admitir principios impuestos de manera artificiosa en forma de modelos sintéticos de moralidades provenientes de ficticias imposturas racionalistas, que sólo actúan como elementos coercitivos y limitantes del despliegue de la individualidad de los seres humanos.

Aquí radicará el fundamento de su propuesta de “individualismo verdadero”, el cual pretende ser una auténtica *revolutio*: una revolución en el más fiel acompañamiento a la idea de Locke, por la cual se daría un giro completo hacia el retorno a los orígenes donde el rumbo del contrato comenzó a torcerse, para dar vía libre a una acción humana colaborativa capaz de crear, de forma espontánea, las mejores instituciones para el disfrute

de la libertad individual.

Hayek (1945, p. 6) aborda su teoría del individualismo verdadero en forma de una “teoría de la sociedad” que nos permita conocer, en primer lugar, las fuerzas que determinan la vida social de los seres humanos y, en segundo lugar, establecer un conjunto de máximas políticas que se ajusten a esta perspectiva. Pues, es ésta, recalca, la única capaz de hacer inteligibles los productos sociales espontáneos.

Desde una perspectiva del individualismo verdadero se constata el inexorable provenir de las instituciones surgidas de una aleatoria configuración producida por la unión de voluntades individuales específicas en un contrato formal, que daría fe de los logros de una acción humana, los cuales descansan sobre la base de haber surgido desde conductas instintivas sin las injerencias de mentes singulares que las dibujasen o las diseñasen.

A diferencia de lo que ha prevalecido en muchos órdenes sociales y que tiene sus orígenes en el racionalismo cartesiano dieciochesco, Hayek apela al moralismo inglés que abordaba la condición de la razón individual humana como limitada, falible e imperfecta, pero que, elevada a la colectividad y sometida al aprendizaje de la experiencia, ésta se haría indudablemente superior y, si se la deja volar libremente, puede llegar a hacer cosas mucho más allá que lo que cualquier edicto de la razón individual podría lograr.

Por lo tanto, el individualista verdadero admitirá los límites de su entendimiento, la precariedad de su conocimiento y la fragilidad de sus propias actitudes morales, si se las compara con la fuerza de la totalidad, pues el individuo es apenas el centro de un círculo reducido, cuyas necesidades son insignificantes respecto del total.

Según esta doctrina, el individuo tiene un conocimiento de lo que le es inmediato en términos de sus necesidades más elementales, así como de la sociedad en su conjunto, reduciendo el espectro de sus orientaciones a una reducida esfera familiar y de amistades. Ello le confiere una gran capacidad de aprehender los límites de su responsabilidad y las consecuencias de sus actos, de tal forma que puede hacer un intensivo uso de su conciencia y de sus facultades y conocimientos, a fin de tomar las mejores decisiones sobre lo inmediato y lo próximo —que es lo que le atañe.

De alguna manera, esta condición humana, aquí expresada por Hayek, ha venido

siendo la base de la socialización y el mecanismo por el que se ha creado un conjunto de instituciones, donde los seres humanos hemos podido vernos estimulados al crecimiento y a la colaboración que han hecho posible la satisfacción de las necesidades de los demás.

Una de estas instituciones ha sido la propiedad privada, la cual, asegura, dista mucho de cualquier consideración que pudiera hacerse acerca de las motivaciones egoístas que pudieran causarla, pues no fue el ego el que las produjo —en el sentido restringido de una preocupación privativa por las necesidades inmediatas—, sino que ha estado siempre asociada firmemente a la preocupación por aquellas personas más próximas al individuo, como la familia o el círculo reducido de su experiencia vital.

Este individuo aquí descrito no lucha por lo propio, sino por lo que considera bueno y lo bueno es el resultado social final, real, experimentable y valorable, porque es la consecuencia de la variedad de talentos, de orientaciones particulares sin imposiciones externas y formas de conocimiento de un mundo inmediato y muy próximo, que recíprocamente se han probado y corregido entre todos a la vez.

Lo que define y determina toda experiencia instituyente, que parte de la libre disposición de lo propio —pero que a la vez colabora voluntaria y espontáneamente en la organización del discurrir de la vida—, en los términos de un “individualismo verdadero”, es el producto del ingenio de cada uno, habida vez que ha admitido que, lo que le es propio, tiene un limitado abasto, en tanto que no puede exceder las lindes de lo conocido ni el lindar de lo conocido por otros.

Así, no se le puede exigir, al individuo, mayor responsabilidad que una adecuada comprensión de las propias capacidades, pues, al fin y al cabo, el resultado de sus actos será siempre refrendado, probado, corregido o sancionado por los demás.

Esta forma de vida, como no podría ser de otra manera, se resuelve en el mercado, pues es ahí y en su propio crecimiento donde se hace partícipe al individuo de procesos más complejos y extensos de lo que él sería capaz de comprender y mediante lo cual se le hace contribuir a fines que no eran su propósito inicial. Esta es, podríamos decir, una especie de consagración de la inteligencia de un espíritu que se manifiesta siempre benevolente.

La exigencia de una estricta limitación de cualquier poder coercitivo se puede conseguir dentro del espacio constituido por el mercado y sus reglas, el cual estará muy restringidamente delimitado por un gobierno que tan sólo deberá establecer mínimos principios aceptados universalmente —entendidos como una amplia estructura que permite la libre colaboración entre voluntades individuales y establecidos como políticas bajo una perspectiva normativa a largo plazo— que deberán ser observados por cada individuo, más como mediadores para la prevención de discordias, que como propósitos fijos precontractuales.

Las reglas del mercado y sus principios normativos, a la vez que informan a los individuos acerca de su esfera de responsabilidad, pueden ser ampliamente admitidos por ellos sin encontrar, en éstos, mecanismos coactivos, dado que suelen ser normas referidas a situaciones que les son próximas y que están definidas en los términos que les son conocidos y no atienden a cuestiones distantes de su entorno vital más cotidiano.

El lenguaje del mercado enseña a distinguir entre conceptos como “lo mío” y “lo tuyo” y permite aceptar principios formales como normas fijas —aunque no exentas de modificación por los accidentes de la historia— para vivir en común donde cada uno, por sí mismo y sin presiones externas, averigua los límites propios para su acción.

Gracias a esta misma lógica, el individuo valorará la calidad de los beneficios obtenidos —mediando la competencia con otros que concurren en el mismo espacio persiguiendo los mismos logros (Hayek, 1945, pp. 92-101)— por la manera como éstos se le han materializado u objetivado y porque la utilidad relativa de sus esfuerzos se corresponde con la de los demás, mucho antes que considerarlos como simples méritos subjetivos.

La inexistencia o inadmisibilidad de principios morales preestablecidos exige admitir que el individuo ha de arriesgarse con los demás. Debe estar siempre alerta y dispuesto a ajustarse a cambios e incluso someterse a convenciones que *a priori* parezcan inadmisibles e ininteligibles, a sabiendas que el individualismo verdadero es incompatible con una satisfacción total de cualquier anhelo que pudiéramos tener respecto de una justicia distributiva (Hayek, 1945, p. 22).

Con esta idea, las costumbres, la moral racionalizada por unos pocos —que se

arrogan facultades que seguramente no tienen— y los nacionalismos solamente consiguen inhibir la expansión de la voluntad libre de los individuos, pues éstos nunca estarán dispuestos a tolerar lo que no les gusta, por lo que no deben someterse a ninguna regla moral, cuya utilidad no pueda ser racional y empíricamente demostrada (Hayek, 1945, p. 28)

Asimismo, el carácter democrático del individualismo verdadero se diferencia de cualquier principio que defienda la omnicompetencia de unas mayorías que sólo obligan a adoptar puntos de vista inadmisibles, no comprobados y, posiblemente, contrarios diametralmente a los intereses de cada uno (Hayek, 1945, p. 32).

La democracia se justifica, precisamente, por el ascenso de prácticas, hábitos y actitudes minoritarias desplegadas voluntaria y libremente en ámbitos reducidos que han competido con otros que los han objetado o actualizado y que, con el tiempo y la experimentación de resultados materiales, en una secuencia recursiva y ascendente, han ido interactuando con otros hasta convertirse, posiblemente, en mayoritarias y espontáneas.

Hayek ha comenzado hablándonos de la ambigüedad de términos como “liberalismo”, “democracia” o “individualismo”, los cuales tienen hoy significados diversos según los grupos que los aplican y tematizan. Éstos han dejado de simbolizar sistemas coherentes de ideas para describir principios heterogéneos que se han ido desgastando según el tiempo les ha pasado por encima.

Sin embargo, no dice nada, en este sentido, acerca del concepto “sociedad”. Parece como, si para él, éste fuera ausente, inmutable o simplemente unívoco. Da la sensación de que no le da mucha importancia a su definición, lo cual podemos llegarlo a entender si seguimos al pie de la letra los edictos de su doctrina, por lo que “sociedad” será simplemente una manera corriente de llamar a la muchedumbre o a cierto tipo de agregación de voluntades individuales de plasticidad inmensurable en constante renovación, pero, sobre todo, sin límites de ninguna clase ni morales ni materiales ni siquiera geográficos.

Parece como si, para Hayek, la sociedad fuera análoga a una humanidad global organizada bajo la forma de un gobierno internacional democrático de muy restringidos poder y alcance, con una política monetaria única (Hayek, 1945, p. 219), como complemento necesario de un orden jurídico global (Hayek, 1945, p. 269), que dotaría de una

inestimable estabilidad a las relaciones humanas genuinamente liberales.

Cuando Hayek habla de “democracia”, nos la muestra como una comunión de héroes que libran una batalla campal ya no por su autodeterminación, ya no por su autoafirmación económica, ya no por la mejora de las condiciones de clase, sino por adquirir las mejores posiciones dentro de un mercado cada vez más caprichoso, intrincado, mutante y extenso.

Esta democracia es la viva imagen de lo que Benjamin denunciaba en uno de sus apuntes dedicado a Baudelaire donde decía, a saber:

La individualidad, en cuanto tal, adquiere un perfil heroico cuanto más entra imperiosamente la masa en el campo de visión. Éste es el origen de la concepción del héroe en Baudelaire [...] El público de un teatro, un ejército o los habitantes de una ciudad [forman] masas que no pertenecen en cuanto tal a ninguna clase social. El mercado libre aumenta estas masas rápidamente y en proporciones descomunales, en la medida en que a partir de ahora cada mercancía reúne en torno a sí a la masa de sus compradores. Los Estados totalitarios han tomado esta masa como su modelo. [Este modelo] procura extirpar del individuo singular todo lo que impida su fusión total en una masa de clientes (Benjamin, 1927, J 81^a, 1).

En esta democracia, el individuo, como hemos podido ver con claridad suficiente, ha perdido su “aura” como lo hizo el poeta cuando se vio obligado “a exponerse personalmente en el mercado” (Benjamin, 1927, J 59, 7).

La consideración de un individuo miope que no es capaz de ver más allá de sus más inmediatas necesidades, filias y pasiones y que no conoce más que lo inmediato o muy próximo es terreno fecundo para que muy variadas ideologías, que en nuestros días afloran vigorosamente en el mercado electoral, exploren y exploten a sus “clientes”.

Pero, asimismo ocurre con nuestros gobiernos y sus políticas actuales: sus mensajes son tan concisos, que nos suenan como si estuvieran dirigidos a cada uno de nosotros individualizadamente, porque tocan, sin mayor elocuencia, las problemáticas más inmediatas que nos aquejan a nosotros y a nuestro círculo más próximo, no nos exigen la virtud cívica, pero nos invitan a erigirnos heroicos ante las circunstancias, tomando decisiones

individuales, mirando para nuestros intereses, realizando algunos sacrificios, pero aliviados, porque, de nuestro esfuerzo voluntario y libre, obtendremos resultados colectivos materiales y tangibles.

En los tiempos de Benjamin, eran los totalitarismos los que convertían a las masas en el conjunto de clientes objetivos de sus políticas. Hoy, cualquier Estado primará su propio interés extirpando todo atisbo de autodeterminación política de la ciudadanía bajo eslóganes calamitosos que auguran nefastas consecuencias si los ciudadanos no llevan a cabo sacrificios leoninos en lo económico como en lo político y vital.

Atrás quedan los anhelos de una libertad realizada a través del debate público y el libre ejercicio de la política en el ágora de la vida, para quedarnos en la inmediatez del desarrollo económico resuelto en el dominio del mercado, al precio de la masificante amputación de un individuo privado de su propia conciencia sobre sus capacidades y derechos.

Los límites éticos del mercado han sido borrados, difuminados a través de una privatización juridificada de un individuo que ya no necesita incluir en sus marcos mentales a ninguna otra persona que no esté muy próxima físicamente y materialmente, como próximos le sean los bienes materiales que atesora. Obviamente, en este escenario, el entorno comunicativo de los individuos queda reducido a su más lacónica expresión.

Los intentos por conciliar los valores morales del liberalismo con las dinámicas del mercado capitalista, a fin de dar cuerpo y consistencia a una idea de democracia dibujada como tierra de promisión para el despliegue libre de la individualidad, nos han llevado hacia teorías muy elaboradas como las del neoliberalismo, que aquí hemos expuesto, las cuales, paradójicamente, han servido para sofisticar aún más los dispositivos privatizadores de las resistencias, invisibilizando a un individuo que vive revuelto en una masa ignorante y engañada por razones de Estado, como denunciaba Blai Bonet.

Este hombre hábilmente invisibilizado, el mismo en el que Ralph Ellison (1947) en el año 1947 se había convertido por la “negrura de lo negro” de su condición social, hoy ha perdido incluso el color, como si de un “fantasma” se tratara: se ha hecho transparente por la indeterminación sufrida al no disponer ya de medios eficientes por los cuales

adquirir una “comprensión positiva de sí mismo” (Honneth, 1998, p. 26), se ha masificado y se ha reificado en el olvido de los demás e, incluso, en sí mismo.

El rostro del fenómeno que estamos viendo es la imagen que quiere dibujárenos delante nuestro, para petrificarse en forma de verdad inamovible. Dista de ser ese rostro trajinado de luchas contra la dominación, para convertirse en rostro de una “servidumbre voluntaria” conseguida a base del empeño colectivo y masificado por ganar una libertad individual elevada a mito de la razón. Por lo tanto, deberemos profundizar aún más en la cuestión y explorar ese ámbito necesario para el despliegue democrático que, sistemáticamente, nos es privatizado.

4.3. La ensoñación del espíritu en la opinión pública

La reconstrucción histórica del desarrollo del complejo institucional de la *opinión pública* expuesta por Habermas hace más de cuatro décadas nos ayudará a arrojar cierta luz a la comprensión y definición de esta idea de “democracia distópica”, a partir del desentrañe del segundo mito de la razón, por el cual se determinan los rasgos faciales de nuestras democracias: si bien deseábamos que esta institución clave para la gestión democrática de la cosa en la vida pública pudiéramos acogerla como una expresión material del Espíritu, nos genera hoy, contrariamente, la sensación de ser un instrumento de control masivo de las voluntades individuales, de manipulación ideológica e invisibilización, así como un elemento imprescindible de acceso al poder para las corporaciones y élites que concurren en el mercado de las libertades.

La “publicidad”, entendida como la cualidad y estado de aquello que pertenece al *populus*, determina innegablemente la existencia de una esfera pública, la cual se verá abocada a una lucha sin cuartel por diferenciarse del ámbito privado.

Sin embargo, a tenor de lo comprobado por Habermas (1962, pp. 64-67), esta publicidad, en la realidad, significó, en tanto que “publicidad burguesa”, aquel espacio en el que las personas pudientes se reunirían para tratar los asuntos propios de su esfera básicamente privada, pero con efectos relevantemente públicos.

La burguesía, detentadora de ciertos modos de poder en aquel momento, se estructuró como una red de individuos “políticamente racionales” (Habermas, 1962, p. 143) con capacidad crítica de discutir y debatir sobre todos los asuntos de carácter privado, en tanto que propietarios, que tuvieran repercusiones directas sobre lo público —o aquello ajeno a lo privado—, pero con un marcado interés de dotarlos de la mayor capacidad eficiente de alteración del discurrir de la autoridad que en esos momentos dominaba.

Habida vez que la sociedad burguesa asumiera el ejercicio de la gestión de lo público-político, la sistematización de la publicidad y la construcción de su sujeto, “el público como portador de la opinión pública” (Habermas, 1962, p. 42), dieron a la “notoriedad pública”, originariamente vinculada con la función crítica exigida a esa generalidad empírica de puntos de vista y multiplicidad de opiniones (Habermas, 1962, p. 150), carácter de notoriedad representativa.

Ésta fue erigiéndose, progresivamente, como la *auctoritas* real y capaz de posibilitar, desde la construcción de una realidad

en la forma de sano entendimiento humano, en cuanto, presuposición moral que penetra a través de todos bajo el aspecto de convicciones, [...] las verdaderas necesidades y las rectas orientaciones de la realidad (*FDD*, §317).

La sociedad burguesa, que había conseguido establecer un nuevo marco de relaciones a partir de la intensificación del comercio a larga distancia y el tráfico de noticias (Habermas, 1962, p. 53), fue creando su propio dominio, bajo cuya cobertura se realizaría la reproducción de la vida y dentro del cual ejercerían su poder.

Sería un reino, “anclado en las sombras de la esfera privada” (Habermas, 1962, p. 43), donde acontecerían la vida y la muerte, la necesidad y la transitoriedad: un dominio de disposición de las facultades privadas a la vez que de autonomía pública mezcladas en “una unidad inextricable” de las que emanaría un poder unitario con plena capacidad representativa (Habermas, 1962, pp. 45 - 46).

De esta manera, se fue tejiendo un entramado de dependencias y relaciones económicas, que paulatinamente se ha ido desplegando horizontalmente, anteponiéndose a

las relaciones verticales de dependencia, propias del dominio estamental previamente experimentado (Habermas, 1962, p. 54).

Así, se constituyó un modelo de sociedad que se articularía en torno a la información como elemento constitutivo de un nuevo orden social que se legitimaría en la medida que, desde la universalización de su acceso (*Zugang*), se formaría una opinión pública alrededor de las disputas argumentales surgidas de la concurrencia de intereses individuales en el espacio público (Habermas, 1962, p. 118).

El tráfico de noticias eclosionó al ritmo que lo hacía ya el tráfico de mercancías, hasta convertir la información en un auténtico objeto de intercambio y sometiendo la información periodística profesional a las mismas leyes del mercado, “a cuyo surgimiento [debería] ella su propia existencia” (Habermas, 1962, p. 59).

Paralelamente a este fenómeno, las nuevas autoridades encargadas de la administración de lo público —objetivada ésta en forma de una actividad estatal firme y mediante una producción normativa constante— también encontraron en este instrumento el medio ideal para la publicidad de sus acciones, cuyo destinatario comenzaría a convertirse definitivamente en “público”. La Administración terminará por constituirse como la titular indiscutible del “poder público” y la prensa, en “una sistemática servidora” de sus propios intereses (Habermas, 1962, pp. 58 - 61).

El camino recorrido hacia la configuración de la institución de la opinión pública, fundada en una gramática comercial ingénita y bajo una normatividad idiosincrática propia, fue asimismo definiendo las bases de un mercado destinatario de los contenidos informativos edificado como el “espacio público” donde confluirían los intereses de relevancia pública de una esfera privatizada de la economía mercantil (Habermas, 1962, pp. 124 - 136), junto con los intereses legitimadores de la gestión pública de las administraciones y los intereses político-representativos de las “corporaciones legislativas” (Honneth, 2011, p. 406), delante de o ante un “público de masas” que debería cuestionar la reputación de estos tres agentes primordiales.

El público culto y crítico, quizás excesivamente idealizado por la teoría, se convirtió muy rápidamente en consumidor y demandante voraz de contenidos informativos, al

tiempo que el periodismo de los escritores privados adquirió el rol de “servicio público” dentro del ámbito de los medios de comunicación de masas (Habermas, 1962, p. 223).

Estas transformaciones sirvieron para asentar el dominio de la información como poder objetivo sobre la conciencia crítica movilizadora en el ámbito de la eticidad, convirtiendo a los medios de comunicación en el cauce a través del cual llevar a cabo el control ideológico de las masas y por el que articular la conducta electoral de la población, sus actitudes frente al Estado, a las instituciones y sus decisiones o bien, como no podría ser de otra manera, reforzar las ficciones sobre las que sostener la idea de que las sociedades modernas se desplegaban en un estado de derecho.

En la medida que se crearon nuevos medios de comunicación y, paralelamente, creció la demanda informativa, el mercado informativo se vio abocado a la gestión y al uso de métodos analíticos, al control estadístico, a la valoración de impactos y de eficacia de las emisiones, lo que convertiría al público en “públicos objetivos”, de los cuales obtener aquiescencias y a los que modificar sus voluntades en torno a consensos que, paulatinamente, se irían haciendo hegemónicos e instalándose en el Espíritu en forma de verdades inamovibles.

Dicho de otra forma, la verdad dejó de estar referida a los hechos desnudos, para fundarse en los consensos —cuanto más amplios mejor— con el fin de, posteriormente, determinar la realidad de los hechos mismos: los discursos se convirtieron en convincentes y verosímiles epopeyas de la actualidad hasta el punto de que el público fue dejando de creer en los hechos para entregar su fe a las fuentes.

Este “arte del fingimiento”, convertido en “regla y ley” nos resucita a un Nietzsche (1873) para quien, ya en su tiempo, resultaba “inconcebible” que se pudiera atisbar algún impulso “honesto” de las personas hacia la verdad, sino más bien, todo lo contrario: las sociedades prefirieron vivir de “ilusiones y fantasmagorías”, haciendo resbalar su mirada por encima de la superficie de las cosas, apenas “percibiendo formas” y contentándose con recibir “estímulos y entretenerse” —quizás de la misma manera que ya lo hiciera el sujeto liberado de la Caverna platónica quien, al quemarse sus ojos por exposición directa a la luz del sol, prefirió dirigir su mirada hacia el estanque, que, complaciente, le ofreció la

imagen refrescante de la realidad que reflejaba, cosa que le llevó a posponer sus esfuerzos para habituarse a una insolación directa.

A pesar de lo alienante que pudiera parecer esta democracia distópica, limitante y condicionante de los procesos para la autodeterminación política de los individuos dentro del complejo institucional de la opinión pública que aquí se nos va dibujando y donde parece discurrir parte de nuestra vida democrática, deberemos seguir explorando sistemáticamente sus entresijos, con el fin de encontrar caminos a lo largo de los cuales, en la vida público-deliberativa, dentro del ámbito formal de la eticidad democrática, todos sus participantes puedan acceder en igualdad de derechos, sin coerciones y con plena capacidad eficiente como medio para la realización de su libertad social.

Para postres, si bien los Estados constitucionales de nuestro entorno se obligan a incluir a sus ciudadanos en todos los procesos de construcción de la voluntad democrática, dice Honneth (2011, p. 416), siguen dependiendo de frágiles e insuficientes acuerdos suscritos, de alguna manera, con las élites que gozan de capacidad suficiente para la conformación de la esfera de la acción comunicativa. Éstas bien pueden ser las corporaciones legislativas, las élites económicas y, por supuesto, los gobiernos.

4.4. Entre la verdad y la mentira en la esfera público-política de hoy

La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión, y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir. La certidumbre interior de la fe en Dios y en la inmortalidad tiene que sustituirse por seguridades externas, por la fe en personas que lograron crear la opinión de que entienden más en estos asuntos (*EdJ*, p. 39).

Este disgusto —algo premonitorio— de un veinteañero Hegel reverbera en el ambiente: la pretendida verdad, tal y como ya hemos apuntado anteriormente, se ha hecho móvil en la medida que se ha visto empujada por la fuerza de unos discursos cada vez más sofisticadamente elaborados y con una marcada intencionalidad de control de los estados de conciencia del público, subsumiendo el despliegue de la subjetividad a los niveles de

reproducción discursiva del poder, por parte de unas “élites” que se privilegian el acceso a la información (Dijk, 1996).

En un intento de actualización —y de apropiación descarada— del texto de Hegel, diremos que esa “virtud pública” deteriorada en términos de la capacidad de agencia del público para causar efectos en su orden social se encuentra a sí misma en cierto estado de “opresión” o restricción de acceso al dominio de producción del discurso, como valioso recurso social autoconsciente.

Asimismo, subyace a toda observación de la realidad del Espíritu, cierta conciencia, desde la “certidumbre interior” del joven Hegel, de una ilegítima “distribución del poder social” —según la Teoría del Análisis Crítico del Discurso (CDA) de Teun van Dijk (1996, p. 66)— que sólo deja espacio para la confrontación entre dicho público y las “élites” (Dijk, 1998, pp. 172-174). Unas élites que, de manera institucionalizada y organizada, dominan el acceso a los eventos comunicativos y a la vez diseminan la opinión que mejor favorece a la consecución de sus propios intereses.

La configuración del espacio público-comunicativo rastreada hasta aquí genera inevitablemente desigualdades sociales en arreglo a la irregular distribución del acceso a los recursos discursivos, lo que deviene en resistencias que, en algunos casos, suponen la organización de grupos con capacidad suficiente de contrarrestar la influencia ejercida por las élites sobre actitudes y comportamientos y que viene promovida por una asimétrica relación de los agentes comprometidos con respecto a la información (Dijk, 1998).

Esta configuración, a su vez, determina la actualidad del debate público-político. En la medida que surgen resistencias a la dominación y a una muy posible manipulación por parte de las corporaciones que históricamente han ostentado el acceso privilegiado a los medios de comunicación, el complejo institucional de acción de la opinión pública se ha ido nutriendo de nuevos agentes llegados “desde abajo”, gracias a su capacidad de organización y, como no, a una buena dotación financiera que les permitiera el acceso a reivindicar sus propias “representaciones sociales compartidas” (Dijk, 1998, p. 8), en tanto que grupos autoconscientemente erigidos como sujetos políticos.

La realización del espacio deliberativo se dirime entre los eventos comunicativos

resultantes de una enconada búsqueda de la notoriedad pública de los discursos de los “grupos de creencias” emergentes (Dijk, 1998, p. 26) enfrentados a los discursos hegemónicos y controlados por las élites, dejando a la ciudadanía su propia y libre disposición de admitir o rechazar las ideas debatidas, de conferir valor de verdad o falsedad a la información recibida y de crear sus propios mitos con base en su propio mundo onírico, a la inmediatez de su propia realidad y de su propia idea de “sentido común”.

Teun van Dijk pone al “racismo de la élites” (Dijk, 1998, pp. 176-178) como un buen ejemplo de la complejidad de las relaciones entre las influyentes ideas promovidas “desde arriba”, el resentimiento y la disidencia populares surgidos “desde abajo hacia arriba” de manera consecuyente y la reproducción del racismo mismo como *consenso* adquirido, promovido por las experiencias socioeconómicas cotidianas, la percepción del fenómeno mediada por el discurso y la consecuyente construcción de los imaginarios que, finalmente, forjarán los argumentos, las justificaciones y explicaciones de los hechos acaecidos y determinarán las conductas y actitudes individuales frente a la vida.

En este sentido, podríamos decir sin miedo a equivocarnos, que, más que crearnos “visiones del mundo” como representaciones de nuestro propio mundo onírico, estas “fantasmagorías” (Nietzsche, 1873) se constituirán como la base de las *creencias compartidas* sobre las cuales labrar el propio conocimiento.

Explicado esto desde la teoría del Análisis Crítico del Discurso (CDA) (Dijk, 1977), diremos que la experimentación histórica de los discursos del racismo y el antirracismo consecuyente ha ido sedimentando concepciones del mundo que han generado, al paso de los sucesos, “marcos mentales” (Lakoff, 2004) dentro de los cuales se han ido engendrando, desde estructuras conceptuales depositadas en nuestra memoria semántica, principios de organización de actitudes, necesidades, conocimientos, propósitos e intenciones individuales y colectivas, gracias a las cuales no sólo hemos ordenado espacial y temporalmente nuestro mundo históricamente vivido, sino que hemos podido significar experiencias concomitantes bajo las mismas estructuras simbólicas por las que hemos establecido y mantenido normas, valores y metas intersubjetivamente adquiridas.

Veámoslo detalladamente a continuación.

El sentimiento general de superioridad social de clase o educación, asociado al individuo blanco-europeo y transferido a la idea de “raza” o “etnia”, fue promovido en su momento por las élites económicas, legislativas y ejecutivas a fin de justificar el esclavismo, el colonialismo o el imperialismo, por poner un ejemplo (Dijk, 1998, pp. 176 - 178).

Conforme las ideas originariamente racistas se fueron instalando en una cosmovisión europea etnocéntrica y la figura de la otredad se significaba extensional y connotativamente —en forma de “unidades culturales”, donde lo denotativo del significado de las palabras va definiéndose culturalmente, de manera tal, que se constituyen como entidades distintas dentro de un mismo espacio lingüístico y práctico, en un sistema de significantes (Eco, 1976)— a la vez que comenzaban a surgir resistencias en los grupos dominados, el debate público se fue nutriendo de discursos nacidos de cierta especie de “racismo popular” del que surgieron variopintas ideologías basadas principalmente en una percepción sesgada de los flujos migratorios, a la que se fueron sumando otras percepciones de sucesos concomitantes, como pudieran ser las experiencias cotidianas de la pobreza de las clases medias y bajas europeas, el deterioro urbano de sus ciudades o el desempleo.

Bien nos irá analizar este fenómeno desde la teoría semiótica: si admitimos el lenguaje como un fenómeno social, vemos que la terminología racista primordial se ha ido desarrollando connotativamente, gracias a las reacciones semánticas que ha generado la sola admisión de sus proposiciones denotativas como válidas o aceptables en cada proceso de actualización de su propia explicación y definición.

De manera recursiva, “el otro” debió ir adquiriendo significados distintos y, a veces, superpuestos, de conformidad con los sistemas en los que se hubiere incorporado, en tanto que unidades culturales. Dichos significados se han ido actualizando y desarrollando en semiosis sucesivas, de manera ilimitada (Eco, 1976, pp. 86-99).

Esto nos debe explicar la manera como la inmigración forzada desde las antiguas colonias hacia la metrópoli, sumada a las creencias que cada vez estaban más asentadas en ella produjo actitudes de rechazo y resentimiento que condujeron a la confección de ciertos idearios en cuyo núcleo estructural yacería la idea de una competencia desleal por los escasos recursos materiales y simbólicos de las sociedades de acogida, como pudieran ser

el empleo o la vivienda o la simple pérdida posible de un modelo imaginario de vida, apenas conseguido.

Este conjunto de creencias socialmente compartidas impregna el mundo de la vida en todos sus ámbitos posibles: hábitos, religiosidad, familia, educación o valores se embeben de una semántica que originariamente fue racista y que hoy está destinada a la construcción de prejuicios y estereotipos discriminatorios de todo aquello que suponga una alteración de su lógica constitutiva que, en cuanto al “racismo de las élites” se refiere, supondría cualquier manifestación de vulnerabilidad o precariedad del mundo ensoñado un día por los europeos.

Por lo tanto, a la hora de acometer la observación de la realidad efectiva en otras esferas aledañas, tanto las élites como la opinión pública toman elementos de esta gramática ampliamente experimentada, para aplicarlos a la significación de las nuevas amenazas sobrevenidas: el Islam —sirva esto de ejemplo— es tematizado hoy por las élites y acogido reactivamente por una opinión pública que, desde la sedimentada idea primordial de superioridad de clase o etnia, embarneada por las recursivas actualizaciones racistas, le asigna extensionalmente significado histórico de amenaza, el cual va adoptando amplios consensos que terminarán por constituirse en verdades casi inamovibles.

Como hemos podido ver, la institución de la opinión pública es bastante sensible y permeable al influjo de ideologías elaboradas por aquellas élites mejor dotadas y con mayor acceso a los medios de comunicación pública y que, indudablemente, articulan más hábilmente las preocupaciones, experiencias y creencias de sus públicos objetivos.

No obstante, hemos de admitir que los procesos de perversión moral durante el desarrollo de la esfera de la construcción de la voluntad pública —y corroborados por la teoría semiótica explicada más arriba— también están estrechamente vinculados a la influencia recíproca, a la experiencia ostensiva y a la acción opositiva o aquiescente proveniente desde abajo en forma de resentimientos o motivaciones (Dijk, 1998, p. 183).

Como hemos visto hasta ahora, en la democracia distópica, el acceso al mercado y al discurso, a los medios a través de los cuales difundirlo y a los mismos eventos comunicativos sucedidos dentro de la esfera público-comunicativa son elementos claves para la

reproducción discursiva del poder y el desarrollo de políticas orientadas a cierta forma de dominación.

El discurso se ha convertido en un recurso social material y simbólico de gran valor para el ejercicio de la democracia en el ámbito de la eticidad, aunque, en la democracia distópica, los agonistas de esta tragedia, las élites en un lado y la ciudadanía en su opuesto dirimirán ya no cuestiones referidas a hechos, sino competirán por el acceso, la eficacia de sus discursos y la obtención de unos consensos que se reproducirán en el marco lógico-lingüístico e idiosincrático-normativo del mercado.

En la democracia distópica, el debate crítico se resuelve competitivamente entre grupos minoritarios y mayoritarios en oposición deliberativo-discursiva, entre la *skené* —dominada por las élites— y la *orchestra* —capitanada por hábiles corifeos. De dichos debates resultarán otros discursos que serán los que dibujarán la realidad a la cual adherirnos o no, a la cual servir o no, desde el *koilon* o graderío como meros ciudadanos espectadores de una “democracia de audiencia”, como ya hemos dicho en palabras de Bernard Manin (1998).

Las luchas por el reconocimiento se han convertido en conflictos por la eficiente colocación en la esfera pública de ideologías más o menos eficaces, casi siempre medibles por la capacidad de acceso al discurso y los medios y, en ocasiones, apenas entendidos como situaciones necesarias para la gestión de la diversidad.

La realidad del espíritu en la democracia distópica: entre la timocracia y la tiranía consumista

El caso de Hungría, por poner un ejemplo, es una de tantas formas de esta democracia distópica que hoy se nos manifiestan en la realidad efectiva de la institución de la opinión pública: la *Ley de medios de comunicación* de 2010 y la rotunda victoria de Viktor Orbán en las pasadas elecciones del 8 de abril de 2018, al parecer, han dejado sombras de dudas razonables sobre la validez de la ley mencionada, frente a la facticidad demostrada en el resultado de los comicios ya mencionados.

La ley en cuestión, aunque ligeramente modificada en 2011, cuando Hungría pasó

a presidir la Unión Europea el 1 de enero de ese mismo año, mantuvo buena parte de los principios que la sustentaron durante su aprobación inicial: esta ley intentaba, según así lo expresaban sus promotores, proteger al público de contenidos ofensivos hacia minorías nacionales, religiosas o étnicas, además de impedir la cobertura parcial o sesgada de cualquier evento noticioso.

Para su cumplimiento, se creó un Consejo de Medios integrado exclusivamente por simpatizantes y afines al FIDESZ, organismo que debería supervisar la aplicación de dicha ley. Se lo dotó de autoridad suficiente para imponer multas y restricciones, lo que permitiría a las élites afines al poder ejecutivo forzar la expulsión del espacio comunicativo a medios disidentes, restringiendo la libertad de expresión y atacando frontalmente a la prensa no alineada.

Las críticas surgidas al paso de estos años se han sentado en la idea de la fundamentalidad del derecho a la libertad de expresión y de asociación que dan sostén a las exigencias de la UE de una independencia de los medios de comunicación respecto del poder político, aunque no de las élites económicas, dejando al libre albedrío y a la virtud pública de los periodistas su compromiso con la opinión pública, abandonándolos, dicho sea de paso, a merced de sus capacidades, individualmente, de soportar el estrés deóntico al que estas actitudes de dejación por parte de las autoridades les someten.

El fenómeno húngaro no es único ni en el planeta ni en la historia. Estos patrones de acceso a los medios de comunicación para colocar discursos en la esfera pública, a fin de influir en los modelos mentales, el conocimiento, las actitudes y, eventualmente, en las ideologías de los destinatarios, son claves para controlar sus acciones futuras y mantener la reproducción y legitimidad del poder, especialmente cuando la audiencia es poco consciente de dicho control.

El quid de la cuestión a estos niveles —en los que la observación del fenómeno, desde la amplitud que nos aporta el plano general, parece una sátira burlesca en cámara rápida en el que nobles personas se quedan anonimizadas por el estruendo de los ditirambos, que nos deja la imagen de una sociedad defectuosa, criticable por sus costumbres— radica en las “dimensiones de la dominancia” (Dijk, 1996) resultante de las relaciones

asimétricas mantenidas entre el “poder social” y la capacidad de acceso al discurso no sólo en términos de producción de sus contenidos, sino también en cómo estos son recibidos, inferidos y legitimados.

Siguiendo las tesis de van Dijk (1998), el “poder social” quedará definido como el control ejercido por un grupo organizado hacia otros por el privilegiado acceso que puedan proveerse para el dominio sobre los valiosos recursos sociales y que da como resultado la limitación de la libertad comunicativa de los otros al influir en sus marcos mentales, en sus actitudes y sus propias ideologías.

La “dominancia” (Dijk, 1998) es el abuso de dicho poder social, el cual es considerado como un ejercicio de control moralmente ilegítimo de los intereses de otros, pero ineluctablemente penetrante, dados sus niveles de eficaz institucionalización.

En esta escena, las nobles luchas individuales por un reconocimiento recíproco, que aporten a cada individuo las bases necesarias para la construcción de una identidad con contenido suficiente para ser mostrado positivamente a los demás en el espacio público —donde el individuo podrá ser considerado como sujeto político válido capacitado para compartirlo—, quedan invisibilizadas en una masa consumidora de ideas que, aquí en la opinión pública, adquieren la forma de consensos acriticamente adquiridos.

Las dimensiones cognitivas del individuo, en consecuencia, quedan limitadas a hábitos de pensamiento, a “perspectivas habitualmente osificadas” que, cuando son abordadas por el sujeto, lo conducen ya no sólo a la “pérdida de su capacidad empática” (Honneth, 2008, p. 35), sino que lo inhiben de una autocomprensión cualitativa del carácter de sí mismo respecto de los demás, quedando a merced de un mundo dentro del que el sujeto mismo se desubica en favor de cualesquiera otras dimensiones positivas y externas que le aporten refugio en la forma de “modelos preferidos de situaciones específicas” (Dijk, 1996, p. 85).

Las retóricas intimidatorias son una buena muestra de lo dicho: cualquier acción política de las élites vendrá siempre precedida de una calamidad inevitable con suficiente eficiencia como para hacer ver al individuo su incapacidad de abordar los hechos, por lo que, habidos ecos que construyan los preceptivos consensos, aquéllos podrán refugiarse

en éstos.

La amenaza del terrorismo a la paz ciudadana de los países que son objetivo de actos de barbarie, el temor al apocalipsis financiero que supondría la quiebra de bancos y multinacionales o, para añadir un acto más a esta tragicomedia que poco difiere del *Anfitrión*³ de Plauto —“un Molière romano”—, podríamos hablar de los tambores de guerra que asolan a una Unión Europea —encarnando a un Júpiter sinvergüenza— por cuya paz, la ciudadanía —haciendo el papel de Anfitrión— ha de aceptar sin más, pero con mucho optimismo, los contubernios internos entre Estados que, con desdén, observan, arropados por la complicidad de todos, los avatares de sus sociedades por conciliar su existencia entre su supervivencia y la adaptación al orden que de arriba les proviene.

Y así concluye la obra:

[1125] *Anfitrión* — Bien sabe Dios que no me duele, si es con Júpiter con quien tengo que partir la mitad de mi bien. Entra y di que me preparen enseguida los vasos para que en ofrenda de numerosas víctimas pida el favor del soberano Júpiter. Yo voy a hacer venir mientras al adivino Tiresias, para consultarle qué es lo que me aconseja hacer y contarle [1130] todo lo sucedido. ¿Pero, qué es esto? ¡Qué trueno tan espantoso! ¡Oh dioses, misericordia!

Júpiter — Tranquilízate, Anfitrión, vengo a ayudaros, a ti y a los tuyos; no tienes nada que temer. Déjate de adivinos y de agoreros; yo te diré lo por venir y lo pasado mucho [1135] mejor que ellos, porque soy Júpiter.

Como hemos ido demostrando, la reproducción discursiva del *poder social* y la *dominancia* vienen dados por el acceso privilegiado a los eventos comunicativos y al discurso. En la medida que a su paso surgen otros discursos de resistencia, se van construyendo tópicos que finalmente son ofrecidos a las audiencias desde el escaparate que aportan los medios de masas.

Los retoques cosméticos realizados a la *Ley de medios de comunicación* húngara muestran, a pesar de verse forzados a sensibilizarse con el derecho fundamental a la libre

³ Plauto, “Anfitrión”, Comedias I, Madrid: Gredos, 1992.

expresión, cómo siguieron cumpliendo el objeto primordial por el que se la dio a luz: en 2017 se llevó a cabo la venta de “las últimas publicaciones regionales independientes”⁴ a inversores húngaros afines a Orbán, dejando un estrecho margen de acción a los medios aún controlados por el millonario opositor Lajos Simicska.

En un intento de análisis del espacio comunicativo para interpretar el funcionamiento de las cosas en el paisaje de la opinión pública que actualmente se nos aparece a la vista, veremos tres características que deberán permitirnos reconocer algunos de los rasgos del rostro de nuestras democracias:

a) la impresión general sensible es la de un conjunto de consensos en oposición reactiva y resistente de grupos de presión y poder que compiten por las mayores cuotas de mercado posibles;

b) la percepción que se tiene es la de un distanciamiento progresivo de la opinión general de una unanimidad en favor del surgimiento de tantas perspectivas sobre un tópico, como grupos pudientes puedan aparecer en escena, privilegiando, en consecuencia, a los grandes capitales e intereses;

c) en la medida que la oferta de tópicos y sus matices crece por los efectos de la competencia, la ciudadanía se refugia en aquellos que mejor tratan sus miedos y pasiones más inmediatos, desactivando su capacidad de conocimiento de los hechos desnudos, para, como ya predijo Hegel, depositar su fe en aquellas fuentes que nos han convencido de que “más entienden de estos asuntos”.

Sobre la fuerza de los mejores argumentos o la persuasión sensual

De entre todos los ideales de la democracia que nos puedan ser propuestos, los modelos de democracia comunicativa y deliberativa son los que, por definición, más promueven la existencia de un complejo institucional de acción comunicativa que debería partir de una más idealizada que real neutralidad que permitiese una impecable toma de

⁴ Reporteros sin fronteras, *Un apetito insaciable por los medios de comunicación*, <https://rsf.org/es/hungria>, 01/02/2019.

decisiones de relevancia público-política.

Como hemos visto hasta ahora, la mácula que persigue a la esfera ética relacional de la opinión pública, colonizada por capitales que compiten ferozmente por los nichos del mercado de las audiencias, nos deja un panorama en el que los argumentos adoptan la forma de mecanismos de persuasión excitadores de deseos y pasiones, que comienzan por lo sensible, por el cuerpo mismo y su supervivencia, y se expanden hacia puntos no muy lejanos de la realidad más inmediata de los individuos.

Parece que hubiéramos llegado a un punto en el que, por una parte, las injerencias constantes de cualquier poder sobre los medios para difundir las ideas dimanadas de los consensos —recordemos: opacando a los hechos y retumbando en medio de retóricas intimidatorias o narraciones eróticas— se suman, por el otro lado, al malestar generalizado por la situación socioeconómica y la indignación por las consecuencias políticas y sociales de un talante neoliberal galopante y una demagogia cada vez más penetrante, para dar constancia, mediante esta suma, del progresivo descrédito institucional, su desconfianza y el aplacamiento de la disidencia.

Recordemos, al hilo de lo anterior, que el individualismo consecuente de la adopción de las tesis neoliberales genera cierta incapacidad de pensar más allá de lo existente en una forma de lo que Honneth llama “desacoplamiento entre la indignación y cualquier orientación hacia el futuro” (Honneth, 2011, p. 17).

La construcción accidentada de un individuo cada vez más invisibilizado choca con los ideales que preconiza Iris Young acerca de una “discusión democrática útil” que explique “la posibilidad de comunicación sin considerar diferencias mayores de posición social y cultural” y que privilegie los “entendimientos compartidos donde existen la oferta y el reconocimiento de significados compartidos” (Young, 2000).

El rostro adusto con que esta democracia distópica se nos ha dirigido hasta aquí — con sus marcas de expresión más típicas y, por supuesto, con sus arrugas ganadas por las experiencias vividas y que se manifiestan como lo indescriptible que en ella se esconde— presenta algunos rasgos característicos, que a continuación detallaremos:

a) el espacio público no está positivamente definido. Sólo está determinado negativamente en tanto que espacio no-privado donde se depositan los intereses particulares que puedan ser considerados de relevancia para el resto de los espacios privados o cierta idea amorfa e inconsistente de generalidad.

Tal como nos lo ha expuesto Habermas, la construcción de espacios privados en oposición a otros espacios no-privados, considerados incipientemente como públicos, fueron primordialmente aquéllos bajo control y dominio de la autoridad a la que se oponían los sujetos políticamente racionantes, quienes deliberaban acerca de cómo ellos podrían gestionar mejor dicho dominio y oponerse, consecuentemente, al poder del Estado.

El mercado era el dominio exclusivo de la burguesía y los burgueses. Era el territorio mejor conocido y más explorado por ellos, cuyas reglas darían a sus titulares amplias posibilidades de ejercer su dominio, para lo cual, las relaciones verticales de los estamentos debieron ser modificadas en términos de una mayor y más eficaz plasticidad que pudiera fomentar actitudes y comportamientos que favoreciesen su reproducción.

La publicidad como mecanismo de gestión de la información, de confección de cosmovisiones favorecedoras de la conversación dentro de los juegos del lenguaje del mercado y de regulación de relaciones públicas generalizadas resultó ser el mecanismo eficiente que mejor representaría los anhelos libertarios de una sociedad burguesa que buscaba su emancipación de un régimen que la estrangulaba sistemáticamente.

La indeterminación del espacio público enfrentado a la restricta interpretación del espacio privado tuvo, como conato de definición, la creación de públicos objetivos destinatarios de los mensajes, en arreglo a técnicas y procedimientos provenientes de una profesionalización del propio mercado del discurso.

En la actualidad, el espacio público sigue estando en aquellas esferas de titularidad estatal, mientras que el espacio público comunicativo-deliberativo pervive en forma de una comunicación unidireccional que va de las élites, ostentando su acceso privilegiado a los medios de masas, hacia los diferentes públicos objetivos, entendidos como simples audiencias receptoras, cuya opinión es sondeada regularmente y convertida en objeto informativo con propiedades performativas intrínsecas.

El espacio público comunicativo ha quedado hoy configurado en forma de múltiples espacios ideológicos con fronteras que, cada vez, se hacen más visibles y dentro de los cuales se arroja a los consumidores de la información en zonas de confort ideológico, relegando a las diferentes élites concurrentes las tareas de la deliberación.

Estos espacios de confort ideológico, en forma de teselas, se van creando en la medida que se despliegan los consensos. Conforme se reproduce la anuencia de las proposiciones explicitadas en los consensos, éstos adquieren las capacidades de erigirse como productores de proposiciones con valor veritativo en cualquier combinación de ideas, conceptos o símbolos incorporados al acervo del grupo.

De esta manera, los discursos generados en el interior de cada espacio teselado serán recibidos y acatados como verdad inamovible a partir de la cual determinar la realidad factual ajena a sus límites reales.

La competencia por la ocupación de nichos ideológicos genera la construcción sistematizada de discursos que son proferidos por expertos en la materia correspondiente, con la finalidad de generar actitudes aquiescentes, de cuya ostensiva promoción devienen diversos tipos de radicalizaciones ideológicas y extremos axiológicos irreconciliables.

b) Los grupos de confort ideológico fundan, en sus representaciones sociales compartidas, el núcleo en torno al cual se estructuran como agentes políticos eliminando, paradójicamente, la política misma: en este escenario, la deliberación, entendida como el acto de compartir visiones del mundo, de la vida de todos y la propia, quedan restringidos al marco axiológico, dentro del cual cada ideología se reproduce y retroalimenta, generando mayores distancias con las “otras” que concurren en un espacio indefinido y que sólo tiene por anclaje posible, la privacidad que otorga el refugio lingüístico-comunicativo compartido en condiciones de complicidad y connivencia con los más próximos.

La política queda reservada, por lo tanto, a las élites políticas, económicas, legislativas y jurisdiccionales, las cuales se consideran a sí mismas como las únicas con capacidad racionante que, *de facto*, pueden acometer con éxito no sólo las soluciones posibles a los problemas que aquejan a la sociedad, sino que se arrogan la facultad de definir los problemas que deben solucionar.

c) Esta inhibición de la política como elemento esencial del orden social democrático implica la construcción de espacios cuyo alcance no excede más allá de un reducido círculo, donde los intereses individuales de los miembros que lo integran tienen un reflejo más o menos cercano a lo que cada uno concibe desde sus propias concepciones del mundo.

En este sentido, el acceso al espacio lingüístico-comunicativo ya no sólo se privilegia a las élites tradicionales, sino que invita a grupos sociales homogéneos emergentes —previa organización sistematizada en términos ideológicos, estructurales y económico-financieros— a adherirse a la pugna por fragmentos de poder ideológico en forma de resistencias consideradas legítimas, como resultado inevitable a la dominación padecida.

d) Dado que, como hemos visto, el espacio público queda difusamente definido por la concurrencia en el mercado de las opiniones de unidades ideológicas cada vez más radicalizadas —donde se aglutinan las voluntades individuales, las cuales están fundadas en los intereses privados de cada uno, desde el individuo hasta la corporación que lo representa— el complejo de la ciudadanía queda configurado como una nube dispersa y disgregada de individuos que sólo pueden luchar contra la dominación intelectual y cognitiva, abocándose al abrazo de cualesquiera consensos que les sean ofrecidos dentro de las posibilidades de la oferta en el espacio comunicativo, el cual, no olvidemos, es de titularidad casi siempre privada, pertenece a grandes corporaciones o, incluso, al Estado mismo.

La obstinada realidad se nos muestra hoy de manera casi irreconciliable con cualquier ideal de democracia fundada en las capacidades discursivas de las personas para desplegar su subjetividad a través de la fuerza de los argumentos (Habermas, 1981), convirtiendo a la palabra dicha en fundamento de los hechos, más que en la medida de las cosas:

en este mismo momento se fija lo que a partir de entonces ha de ser ‘verdad’, es decir, [...] una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira (Nietzsche, 1873).

Hasta aquí, hemos estudiado minuciosamente la realidad fenoménica del complejo institucional de la opinión pública en lo que corresponde a los modos de proceder

de las élites en ella, las cuales se arrojan el privilegio de su acceso y gozan de las capacidades de construcción de discursos orientados a lo que llamamos control social.

Ahora, es el momento de observar, con todo detalle, la posición que ocupa el individuo que se sitúa frente a ella, a fin de aportar un completo diagnóstico de la realidad de nuestra eticidad democrática y conocer en profundidad el tipo de relaciones patológicas en las que nuestra realidad efectiva está inmersa.

4.5. Las dificultades de *acceso* efectivo del ciudadano a un espacio público indefinido

Retomemos a Marx, por un momento, y situémoslo al inicio de una serie de cuatro artículos escritos por él, bajo el título común “De 1848 a 1849” y publicados en la revista *Neue Rheinische Zeitung. Politisch-ökonomische Revue*, donde analizaba los acontecimientos revolucionarios durante el período indicado.

Todos estos movimientos, decía él, llevaban impresos el epígrafe de “¡Derrota de la revolución!” (Marx, 1850) y agregaba:

[...] lo que sucumbía en estas derrotas no era la revolución. Eran los tradicionales apéndices prerrevolucionarios, resultado de relaciones sociales que aún no se habían agudizado lo bastante para tomar una forma bien precisa de contradicciones de clase: personas, ilusiones, ideas, proyectos de los que no estaba libre el partido revolucionario antes de la revolución de febrero y de los que no podía liberarlo la victoria de febrero, sino sólo una serie de derrotas.

Marx proseguía diciendo que “el progreso revolucionario” no podría conseguirse por meras “conquistas directas tragicómicas”, sino a través de una oposición “cerrada y potente”, que engendrara un adversario y la determinara como verdaderamente revolucionaria.

Por la forma como se nos ha puesto de cara la realidad de nuestras democracias y, si rondamos cautelosamente la periferia de lo dicho por Marx, vemos que hoy los ideales de una democracia inserta en un espacio público en el cual la ciudadanía se sienta arropada y libre de discutir, debatir y actuar sobre las cuestiones de su presente y su porvenir ha

sucumbido frente a las contradicciones heredadas de las tradiciones prerrevolucionarias de una burguesía mesiánica, que se presentó a su sociedad como salvadora contra la opresión, pues se vio a sí misma como el agonista perfecto para sus conquistas tragicómicas.

Las continuadas derrotas sufridas por el ideal democrático, frente a una obstinada realidad llena de paradojas, han devenido en la creación de un amplio mercado de fuerzas opositoras cerradas y potentes engendradoras de extensas gamas de adversarios a escoger —como líderes de opinión que saben más de ciertos asuntos— por unas audiencias ávidas del refugio a su malestar enconado que les pudieran ofrecer.

De la misma manera que estas “derrotas” de las que aquí hemos hablado han menoscabado el potencial para existir del espacio público en favor de la preeminencia de lo privado, la figura del ciudadano como persona racionante ha quedado desprovista del referente que la debiera llenar de contenido y capacidad de expresión propia, para convertirse en un mero significante abandonado a la intemperie de múltiples significaciones, algunas más arbitrarias y abstrusas que otras.

Ello no quita que el término “ciudadano de pleno derecho” (Rawls, 1971) sea invocado como sujeto de cualquier proposición de contenido jurídico-político en nuestras sociedades democráticas, en las que se lo suele significar en términos de la persona política que participa públicamente del vínculo surgido de las relaciones contractuales a los que los individuos se adhieren libre y voluntariamente y es y debe ser objeto de la justicia.

Algo muy diferente existió en tiempos de la Grecia clásica, cuando la frontera ontológica entre lo público y lo privado estaba perfectamente delineada: el *ágora*, por una parte, entendida como el lugar donde los ciudadanos desplegaban su subjetividad inmersos en relaciones de reconocimiento recíproco —se trataba de sujetos políticamente auto-determinados facultados plenamente para el ejercicio de la política en el espacio público— representaba perfectamente el espacio dedicado a lo público y a la deliberación acerca de las cuestiones propias de la comunidad y, por la otra parte, el *oikós* representaba un área de dominio personal y privativo de los individuos que en él concurrían.

A falta de un *ágora* eminentemente pública y delimitada donde depositar nuestra necesidad expresiva de eficiencia política transformadora durante nuestra socialización y

mediante la cual adquirir una individuación no patológica, nos vemos obligados a buscar la existencia de espacios públicos abstractos o virtuales en aquellos lugares que constituyan cierto tipo de *dominio público* donde desarrollar los necesarios vínculos de asociación y compromiso mutuos.

Para comenzar nuestra siguiente andadura, recurriremos, en primera instancia, a la definición que Richard Sennett (1977, p. 63) dio al espacio público y que definió como el “lugar de reunión entre extraños”.

De génesis marcadamente urbano durante el auge de sociedades cosmopolitas — las grandes capitales se convirtieron rápidamente, durante el siglo XVIII, en el foco de la vida pública—, el dominio público comenzó a constituirse como una regalía para que los sujetos racionantes pudieran debatir de forma regular sobre aquellas cuestiones referidas al bien común y que pudieran constituir un motivo para la reunión fuera de los círculos más íntimos y de esta manera conectar y compartir impresiones con conocidos y con extraños (Sennett, 1977, pp. 26-28).

Paralelamente a este proceso, fue indispensable establecer normativamente las bases de acceso al mismo, de tal manera que cada sujeto racionante se viese habilitado para ejercer su actividad dentro del dominio público, gracias a que dispondría del marco jurídico necesario para su acceso y desempeño en condiciones de igualdad con sus demás camaradas de interacción.

Ello implicó dotar al individuo, el cual ya disponía de derechos previamente otorgados a su persona humana, de un estatus jurídico que le concediera los derechos civiles necesarios para el ejercicio y disfrute de su libertad individual, los derechos políticos que lo habilitasen a la participación en el ejercicio del poder y, finalmente durante el siglo XX, aquellos derechos sociales que le concediesen el acceso a un bienestar económico y al goce, en condiciones de igualdad, del patrimonio social (Marshall, 1949, pp. 302-304).

Esta idea de ciudadanía, que se ha ido actualizando progresivamente desde la Ilustración hasta hoy, conforme las sociedades se han desarrollado, ha sido el elemento clave y el cauce de participación política dentro del estado de derecho en la forma de un estatus adquirido durante el despliegue de las relaciones contractuales que se ejercen libremente

dentro de una organización política y bajo la observancia del conjunto de derechos y deberes que resultan de las mismas. Todo ello obtenido por la vinculación de dicho ciudadano al orden estatal establecido.

Huelga explicar aquí los procesos de ampliación progresiva del abasto de la protección de estos derechos a más personas físicas que pudieran ostentar la obtención de esta situación jurídica, por la que cada vez más sujetos adquirieron derechos públicos subjetivos y políticos de participación en el curso de la determinación de la política de sus Estados.

Pero, también sobra decir que, paralelamente a este proceso de constitución de la ciudadanía, se estructuraron mecanismos de participación y representación en forma de instrumentos técnicos necesarios para canalizar y modular tanto las voluntades ciudadanas como el ejercicio fáctico del poder estatal.

Al mismo tiempo que se desarrollaba aquella institución de la ciudadanía y se proponía un dominio público dentro del cual llevar a cabo cierta forma de vida pública entre personas reconocidas estatutariamente y conciliada con la vida privada de personas libres por su mera condición biológica, el libre mercado se establecía como el espacio de intercambio por excelencia entre extraños desiguales y jerárquicamente estructurados con base en el estatus social conferido por el propio derecho que les daba el orden espontáneo de sus capacidades adquiridas de acceso al dominio mercantil.

El establecimiento de los derechos civiles en defensa de la libertad individual, de la persona, de la expresión, del pensamiento, del culto, de la justicia y, como no podría ser de otra manera, de la propiedad y del establecimiento de contratos válidos tuvo el valor de convertirse en indispensable para el desarrollo de una economía de mercado capitalista competitiva, que debería resolverse en el dominio del mercado (Marshall, 1949, p. 315).

Esta coyuntura produjo que chocaran la idea de una igualdad de acceso a lo público contra la desigualdad jerarquizada de clase. De esta pugna, entre el establecimiento de una justicia nacional y un derecho común a todos —que paulatinamente se irían dotando de mayor contenido en la medida que se daba respuesta a reivindicaciones sociales de toda índole— frente a la libertad innata individual, se fueron realizando los ajustes

necesarios de tal forma que, manteniendo las diferencias de clase, éstas se redujeran en cantidad suficiente como para permitir una reproducción eficiente del estilo de vida capitalista fundada, cómo no, en sus desigualdades estructurales (Marshall, 1949, pp. 313-314).

Por lo tanto, esta combinación heredada de igualdades y desigualdades, producto de la simbiótica relación entre los derechos de ciudadanía y los de libertad de mercado, ha dado como resultado un dominio público pseudodefinido en la forma de un espacio de desigual acceso efectivo al recurso social del discurso con capacidad performativa, en tanto que dependiente —pese a las promesas jurídicas de la igualdad— de las condiciones económicas y las competencias lingüístico-cognitivas adquiridas según los niveles de educación recibidos por cada ciudadano.

Dicho de otra forma, dado que el acceso a la esfera público-deliberativa es un derecho de libertad que no obliga a la disposición por parte del Estado de todos los medios necesarios para un acceso libre e igual para todos los ciudadanos, sólo agrupando esfuerzos humanos, materiales y económicos suficientes, se pueden obtener efectos positivos en el orden social corriente.

Este dominio público, tan jurídico como virtual, se acompasa con el desarrollo del espacio público físico, el cual, desde sus orígenes, se fue gestando en las zonas urbanas que destinaban lugares dispuestos para la participación en los asuntos de relevancia pública por parte de la ciudadanía.

Sin embargo, la privatización constante de toda instancia de la vida pública ha ido reduciendo el espacio público físico hasta el punto de dejarnos hoy escasamente el tejido de las calles y alguna plaza de titularidad pública para el encuentro libre y en igualdad entre extraños, a fin de debatir sobre las cuestiones de todos, exigir la rendición de cuentas y manifestar el descontento. Esta circunstancia genera distancias cada vez mayores entre la disposición del espacio eminentemente público y los medios físicos necesarios para la construcción de una voluntad democrática ciudadana.

A falta de un dominio público real que superase el interés de Estado y de un espacio público-deliberativo, dentro del cual se pudiese llevar a cabo una deliberación entre

quienes ostentaban el poder político y la ciudadanía en términos no sólo de igualdad, sino de “proximidad” discursivo-dialógica, el recurso al que una parte importante de la sociedad francesa tuvo durante los meses finales de 2018 y comienzos del 19 fue el de destrozarse las calles de París en una movilización dura y cruenta de *gilets jaunes*, quienes manifestaban su profunda indignación y el bochorno por las políticas corrientes de su gobierno.

La descomposición del dominio público denunciada por Sennett coincide hoy con el declive del espacio público y la crisis de la ciudadanía por la progresiva privatización de la vida, sus recursos sociales y los actos desconcertantes y contradictorios con los ideales democráticos de los Estados, los cuales se distribuyen cada vez más en arreglo a la capacidad organizativa y económica de los agentes en detrimento de la anhelada igualdad.

Este declive de la vida misma de una sociedad convertida cada vez más en “íntima” (Sennett, 1977, p. 38), significa el deterioro de todos los recursos sociales por los que la ciudadanía en oposición deliberativa podría ejercer sus derechos políticos en libertad, sin coerción y, por supuesto, en términos de igualdad jurídica.

El resultado de todo ello es el deterioro progresivo del dominio público en la medida que no ha podido quedar claramente definido ni virtual ni físicamente, sino que es el producto de patrones de conducta y pautas de interacción social en el seno de un universo de relaciones sociales, donde prevalecen los juegos del lenguaje de una vida mercantilista, ampliamente estructurada por el ejercicio y disfrute de las promesas de la libertad jurídica y de la libertad moral, con un menoscabo claro y directo sobre cualquier construcción de un espacio comunicativo entre personas racionantes.

Así, hemos vuelto en cierta forma analógica a los cafés-tertulia de antaño, lugares de titularidad privada destinados a la reunión de extraños para el debate de las cuestiones privadas con relevancia pública, pero con la diferencia que hoy la ciudadanía, arrogada de todos sus derechos civiles que le otorgan la igualdad de oportunidades, se ha hecho más múltiple y diversa.

Por lo tanto, al paso que esta ciudadanía se reúne en espacios de titularidad casi siempre privada o al menos bajo gestión privada, se va dibujando un panorama multiforme y fragmentario de tendencias, opiniones, manifestaciones e ideologías que compiten

entre sí por hacerse cada vez más seductoras, motivantes y atractivas para su consumo privado.

Esta coyuntura, motivada indudablemente por la penetración de los ideales individualistas de talante neoliberal en nuestra manera de acometer la vida y su reproducción, los cuales se han aprovechado del individualismo privatista del liberalismo acrecentado experiencialmente por prácticas cada vez más aislantes del sujeto, presenta algunos fenómenos que son una clara demostración de las contradicciones internas que vivimos en nuestras democracias liberales hoy.

a) La información pública y la privada en el mundo virtual

Con la aparición de Internet y su potencial inmensurable de irradiación de información a una velocidad que llamamos “tiempo real” y dentro de un espacio de dimensiones globales —en forma de una “sociedad red” (Castells, 2005)— y, dado que surgía de espontáneas colaboraciones entre corporaciones y entusiastas del medio al margen de las relaciones verticales duras configuradas por las relaciones entre los Estados, los grandes capitales y otros poderes fácticos, parecía que se hubiera abierto una ventana a la libertad total de expresión, de debate y de adquisición de conocimiento.

Y, aunque estructuralmente, Internet sigue casi intacta y aún perviven ciertos espacios de libertad, el peso de las compañías telefónicas, que son las encargadas de proveer de acceso a sus clientes, y la concentración de grandes capitales privados en los puntos de acceso a la información más populares, han deteriorado los valores fundacionales de la “red de redes” tan rápidamente como rápida fue su difusión por todo el planeta.

A ello se le han de sumar las injerencias de los Estados y otros poderes en todas las formas que hasta ahora conocemos y las que surgirán. Sabemos de las limitaciones de acceso a los contenidos en China (Jost, et al., 2018), la desconexión total de Irán a fin de aislarse de la Red por razones de seguridad —no olvidemos el ataque cibernético sufrido en sus instalaciones de enriquecimiento de uranio por medio del virus Stuxnet (Ormrod & Turnbull, 2016)—, las escuchas de las agencias de espionaje de las potencias mundiales

—un caso destapado por Edward Snowden⁵— y los contubernios de todos los Estados con compañías proveedoras de Internet y de muchas otras proveedoras de contenidos para la limitación y censura —quizás por el interés de Estado— de lo dicho y compartido.

Fijemos ahora nuestra atención en los hábitos de consumo de las redes sociales por parte del público, las cuales, desde sus eslóganes de reclamo invitan a conectar personas (*individuals*) con intereses similares, cosa que se suele cumplir casi a rajatabla.

Existe una corriente amplia de académicos e investigadores⁶ que exaltan la capacidad de Internet y el uso de redes sociales para dinamizar la interacción política y social entre individuos, la cual consideran motor de la participación y estímulo para el desarrollo del interés político colectivo (Jost, et al., 2018), aunque admiten que su incidencia se produce cuando el contenido que se maneja impele a los individuos a participar, gracias a la inmediatez y proximidad a la esfera de sus intereses políticos e ideológicos, a la facilidad de expresión e intercambio argumentativo y a los niveles de afectación emocional sufridos por actos proferidos por las élites e instituciones y considerados lesionadores de los principios biográficamente adquiridos (McClurg, 2003).

Estos autores también marcan una frontera muy definida que se crea entre lo que pudiéramos considerar, por una parte, pautas de comportamiento tradicionales en formas clásicas de participación y organización y, por la otra, conductas observadas cuando las personas se envuelven y adhieren a las dinámicas de estas “redes interpersonales” (McClurg, 2003).

El uso de las redes, tal como se está dando —no dudan—, dan un aporte valioso de información a los individuos que amplía su capacidad de exposición a la política y a su

⁵ Véanse, a manera de ejemplo: “Snowden NSA: Germany drops Merkel phone-tapping probe”, *BBC News*, 12 June 2015 en <https://www.bbc.com/news/world-europe-33106044> y James Ball, “NSA monitored calls of 35 world leaders after US official handed over contacts”, *The Guardian*, 25 October 2013 en <https://www.theguardian.com/world/2013/oct/24/nsa-surveillance-world-leaders-calls>

⁶ Una prospección por los recursos académicos en diversas lenguas que aborden la cuestión que aquí tratamos me ha arrojado un denominador común: si bien existe un entusiasmo generalizado por investigar las relaciones que se producen en el ámbito virtual de Internet, las redes sociales son hoy aun suficientemente desconocidas como para obtener tesis firmes sobre sus efectos en la construcción de la voluntad democrática (Jost, et al., 2018). Sería una necesidad, empero, no poner atención a una vívida realidad sobrevenida por determinar y conocer, aunque mantengo mis cautelas sobre los fundamentos de las observaciones realizadas en este ámbito.

misma comprensión.

Partiendo de conversaciones informales, espontáneas y desde su intimidad, a veces anónima para los otros, los sujetos adquieren y comparten información política que consideran relevante en foros a manera de “modo escucha e intercambio”, de tal forma que los individuos pueden llegar a sentir que gozan de interlocutores directos en quienes influir o de quienes obtener información que les permita configurar una opinión versada y consistente sobre los hechos corrientes (McClurg, 2003).

De alguna manera, lo que aquí se produce es un efecto de aproximación a los intereses individuales de cada uno, los cuales, seguramente no pueden ser llenados mediante los mecanismos tradicionales de distribución de la información de carácter político experimentados hasta hoy: el acceso a la militancia, por ejemplo, exige tiempo, dedicación, esfuerzo y dinero, mientras que el debate en Internet se hace de manera exclusivamente individual e íntima sin obligaciones de adopción de roles que vayan más allá que los de expresarse desde las competencias intelectuales y lingüísticas de cada uno, de la contemplación de lo ocurrido delante de una pantalla, de la reflexión reposada durante la desconexión y con la posibilidad de disfrutar del anonimato, el cual ni coarta ni obliga a la aceptación de presiones externas.

Es frecuente encontrarnos en la literatura académica o periodística con afirmaciones, a menudo en ausencia de datos sólidos, que Twitter, Facebook y otros recursos sociales en Internet están actuando como configuradores claves de las diferentes formas disruptivas como no disruptivas de la participación política (Jost, et al., 2018), a pesar de que se trata de un fenómeno totalmente nuevo, que se reproduce a velocidades superiores a las que, desde la metodología hasta hoy conocida, resulta difícil aprehender la multiplicidad de factores y elementos que componen este universo novedoso de relaciones sociales.

Sin embargo, no podemos demeritar la capacidad de organización eficaz de la protesta experimentada en los últimos años en diferentes países. Tal pudiera haber sido el caso de las revueltas del mundo árabe durante las conocidas “Primaveras Árabes” entre los años 2010 y 2013, a las cuales se les atribuyó buena parte del éxito organizativo y eficiente al efecto de conexión interpersonal en tiempo real que ofrecieron las redes sociales

(Pleyers, 2010).

El uso estratégico de estos recursos facilita una organización rápida y eficaz de la disidencia, dado que permiten transmitir información de forma inmediata de los eventos sucedidos, de consignas estimulantes y motivantes a la participación, así como de maneras de evitar los posibles obstáculos interpuestos por el Estado y su aparato de coacción y represión (Jost, et al., 2018).

En estos procesos, el individuo, arropado en su libertad jurídica y la capacidad de anonimato que le ofrece el medio, encuentra un mecanismo rápido, ligero y eficaz de elevar sus consignas y propósitos políticos a la acción real, involucrándose en una acción masiva por la que puede llegar a concebir que los límites de su individualidad se expanden en la medida que la fuerza de la movilización supera los límites que esperaba (Jost, et al., 2018).

Los estudios realizados coinciden en el efecto igualador que produce el uso de redes sociales: en ellas, a diferencia de lo que pudiera ocurrir en formas *offline* de participación y debate políticos, donde automáticamente las relaciones tienden a cierta jerarquización motivada por las diferencias culturales, intelectuales y lingüísticas de los miembros concurrentes, en Internet los individuos se atreven con mayor profusión a una *e-participation* activa (Vicente & Novo, 2014), ampliamente motivados por la inmediatez de los acontecimientos, la rapidez de la respuesta, la proximidad de los eventos acaecidos y su facilidad de acceso.

Junto a esta cuestión, muchos se solazan con los beneficios que aporta el estudio de la enorme cantidad de datos y metadatos asociados al uso de Internet durante momentos y procesos candentes de la política. Es de incalculable valor para analistas y teóricos la información que se puede obtener en tiempo real sobre hábitos, ideas, intenciones, motivaciones, niveles de indignación o gratificación, localización geográfica y, en definitiva, acerca de la realidad social y su estructura en un momento determinado (Jost, et al., 2018).

El aclamado éxito de revueltas mediatizadas por las redes sociales como la vivida en Turquía a partir de junio de 2013 (Pleyers, 2018) podría ser empleado como demos-

tración empírica del valor motivante de la participación y de la acción políticas de Internet. La sustitución del parque público Taksim Gezi de Estambul por un centro comercial produjo una potente movilización de la ciudadanía que fue crudamente reprimida por la policía el 1 de junio. Los estambulíes acudieron masivamente a Twitter y Facebook para difundir y recibir información sobre los eventos que se estaban desarrollando, lo que desató una indignación sin parangón que se propagó por todo el país y devino en enconadas protestas que duraron algunas semanas.

Pese a que este fenómeno parece corroborar lo dicho hasta ahora, bien podría ser nada más que el resultado de la ignorancia temporal del gobierno turco y las élites afectadas sobre los beneficios que podrían haberles ofrecido los metadatos obtenidos en tiempo real, pues su acceso privilegiado a la información podría haberles permitido orientar el tono de las protestas hacia zonas de confort ideológico de los manifestantes y aplacar los ímpetus, gracias a la capacidad que se podrían otorgar de controlar los contenidos difundidos, aportando nueva información, desinformación o contrainformación (Gray, 2014).

La legislación española más reciente es un ejemplo de los avances de las élites en esta materia. La ley orgánica 5/1985 del 19 de junio de Protección de Datos y Garantía de los Derechos Digitales son un claro exponente del talante de todas las élites respecto del control y del acceso privilegiado al recurso social de Internet —pese a la anulación por parte del Tribunal Constitucional en 2019 del artículo primero— diciendo en su artículo 58 bis:

1 (anulado). La recopilación de datos personales relativos a las opiniones políticas de las personas que lleven a cabo los partidos políticos en el marco de sus actividades electorales se encontrará amparada en el interés público únicamente cuando se ofrezcan garantías adecuadas.

2. Los partidos políticos, coaliciones y agrupaciones electorales podrán utilizar datos personales obtenidos en páginas web y otras fuentes de acceso público para la realización de actividades políticas durante el periodo electoral.

3. El envío de propaganda electoral por medios electrónicos o sistemas de mensajería y la contratación de propaganda electoral en redes sociales o medios equivalentes no

tendrán la consideración de actividad o comunicación comercial.

Las élites legislativas se preparan para un largo período de control de los afectos, mitigación de la indignación y, por supuesto, más domesticación moral, gracias a que se han conseguido otorgar “en el interés público” el acceso privilegiado a la información de cada individuo, gracias a las excelencias que, al paso de su propio uso, pueden ofrecer la tecnología asociada al *Big Data*, el *Blockchain* y otras novedosas que irán surgiendo.

Es un pequeño paso para la ciudadanía y un gran paso para el poder. Este poder, ahora, podrá rastrear libremente los datos personales obtenidos en internet para el ejercicio de sus actividades políticas y control ideológico sin consentimiento expreso, dado que se trata y considera de un acto que no tendrá “la consideración de actividad o comunicación comercial”.

Dicho de otro modo: una ley que pretende proteger la privacidad ciudadana en el nuevo entorno digital es ahora motivo de exploración directa de los hábitos políticos del individuo moral.

Los apologetas de Internet, que la entienden como el espacio virtual de conexión interindividual destinado al libre intercambio de opiniones y pareceres políticamente relevantes, así como de manifestación y expresión de los intereses personales con efectos prácticos y eficientes en la transformación del orden social, se encuentran ahora con una realidad más tangible y menos virtual.

Esta evidencia que nos aturde con su obviedad no es otra cosa que el producto de las propias contradicciones que fundan una percepción equivocada del dominio público, cuando éste está bajo el dominio del mercado, de sus propietarios y de los agentes cuyo acceso se han privilegiado.

Aún deberemos esperar algunos años para comprobar si han vuelto a surgir movimientos de protesta de manera espontánea en la red o si las élites han aprendido las últimas lecciones y han conseguido desarrollar mecanismos eficaces de análisis de datos y de sosiego de los ímpetus en tiempo real, cosa que más me creo, que deseo.

Será muy difícil, de todas formas, crear un *nosotros* éticamente edificado a partir de muchos *yoés* anónimos asociados temporalmente por afectaciones en sus propios

intereses, dentro de un espacio físico de titularidad privada y bajo control institucional y cuyo acceso está mediado por las leyes de la oferta y la demanda.

En términos de la opinión pública, el escenario que nos arroja Internet es tan virtual como ella misma. Es un espacio contractual de intercambio de opiniones, experiencias, sentimientos y conocimientos entre individuos —de carácter privado y publicitados a voluntad— no sujetos ni obligados a una consideración del otro en tanto que válido para la interacción, sino como mero objeto anónimo de consumo.

De esta manera, la opinión pública y todo el espacio público necesario donde ésta deba realizarse han quedado configurados como un mosaico de *trencadís* modernista plagado de fragmentos de ideologías y de voluntades e intereses inconmensurables entre sí, algunas más potentes y penetrantes que otras.

Hemos visto que este *trencadís* social y comunicativo sólo ornamenta un espacio público virtual y simbólico, tan etéreo y vaporoso como ineficiente pueda parecer la lucha contra la opresión de las élites.

b) La construcción de la voluntad democrática a la carta

Hemos podido comprobar que Internet, desde su configuración en tanto que espacio virtual contractual mediatizado por intereses de grandes corporaciones y fundado en premisas individualistas, privatistas, anonimizantes y promotoras de un tejido social teselado, conforma un espacio virtual que inhibe las conexiones de carácter ético y las limita al consumo discrecional de ideologías.

Por lo tanto, los niveles de obtención por parte de los individuos de una “auto-relación práctica” (Honneth, 1992) que les permita construir cooperativamente con los demás una voluntad democrática obtenida mediante un debate público libre y sin coerción son, al menos de momento, bastante poco probables pues, como hemos podido constatar, el espacio de Internet es altamente vulnerable a las injerencias de poderes económicos y estructuralmente bien dotados, los cuales gozan, además, de un acceso privilegiado y desigual.

Pero, el tejido de lugares de que podríamos gozar hoy para la conformación de la voluntad democrática no muere aquí. Existen otros espacios de titularidad privada donde también se puede ejercer un dominio público y que son, dicho sea de paso, tradicionales y arraigados a formas de participación política —así como de adoctrinamiento moral— más ampliamente conocidos y experimentados históricamente por la población y que, en los últimos breves años han demostrado que han vuelto a ser de importancia capital para la conformación de una opinión pública potente.

A pesar de los procesos de secularización vividos intensamente por países como España o los de América Latina, durante la segunda mitad del siglo anterior, la incardinación de la religión en los marcos mentales de las personas que determinan su comportamiento político es un factor presente que aún tiñe muchos debates públicos.

El rol institucional que juega la Iglesia Católica en España es, pese a una profunda secularización, si no determinante, al menos muy influyente: sin su bendición al proceso de la transición democrática, seguramente no se hubiera facilitado su desarrollo, a pesar de haber apoyado previamente la dictadura franquista y, anteriormente a esto, al carlismo y al antiliberalismo (Montero, 1985).

También es cierto que a finales del siglo pasado, al menos, España ocupaba el quinto lugar entre catorce países occidentales, antecedida por Estados Unidos, Irlanda, Canadá e Italia, en los que la idea de Dios era un factor muy importante para la vida de las personas, las cuales además se consideraban a sí mismas católicas (Montero, 1985).

No obstante, la penetración del pensamiento secularizante y las actitudes desacralizadoras ante la vida política no han minado la religiosidad de las personas, sino que pueden haberlas alejado de la Iglesia como institución y a abandonar las prácticas rituales, mas no algunas de sus convicciones morales.

El abrazo de la sociedad española durante la Transición, a maneras de pensamiento fundadas más en principios racionalista-instrumentales que en una mentalidad dogmático-apriorística, ha implicado una cierta laicización político-cultural que ha ido despojando a los procesos de producción normativa, así como al debate público mismo, de ciertos aspectos propios de épocas en las que la Iglesia tenía una voz cantante.

No obstante, temas candentes como el aborto, la transexualidad, el divorcio, la adopción por parte de familias homosexuales y un amplio etcétera de cuestiones vitales son objeto de sanción por una Iglesia que, pese a la secularización que pretende apartarla de la política, tiene aún un enorme poder de influencia en la opinión pública.

“España sigue siendo católica”⁷ reza el titular de un artículo de *La Vanguardia* de hace escasos dos años, en el que destaca un estudio del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) realizado entre los votantes de los diferentes partidos en el Congreso de los Diputados, el cual arroja que un 70% de esta población española se declara católica, pese a que no se manifieste como practicante.

Sin embargo, este estudio también destaca una cierta polarización en la muestra: mientras que la tasa de autoproclamados católicos entre los votantes del Partido Popular (PP) y el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) se mantiene algo estable —la tasa de católicos entre los electores del PP sigue por encima del 90% desde 1998, aunque para el PSOE haya bajado ligeramente— entre los votantes de Izquierda Unida este indicador ha caído sensiblemente hasta colocarse escasamente por debajo del 60%.

Este hecho nos constata y refuerza el fenómeno de la fragmentación ideológica del espacio público que venimos detectando. El abrazo a consignas morales doctrinales por parte de unos u otros, cuyo fundamento aún no ha sido resuelto ni debatido racional-discursivamente, porque se ha pospuesto *sine die*, supone un refugio tan importante como determinante de la voluntad democrática de una sociedad.

Que la historia se da cita constantemente en el presente con lo no resuelto en su momento ha quedado también patente en Argentina⁸, cuando el pasado 8 de agosto de 2018 el Senado rechazó el proyecto de ley de despenalización del aborto, aduciendo argumentos de fuerte raigambre católica —“no será menos trágico un aborto porque se haga en un quirófano”, dijo Esteban Bullrich— como los de la fe en la vida y la proscripción

⁷ Castro, Carles (2017), España sigue siendo católica, *La Vanguardia*, Política, 10/04/2017 14:56, <https://www.lavanguardia.com/politica/20170410/421589816999/espana-catolica.html>, 07/02/2019.

⁸ Schamis, Héctor E., Aborot, religión y democracia, *El País*, Internacional, 11/08/2018 23:20, https://elpais.com/internacional/2018/08/11/america/1534020953_621859.html, 07/02/2019.

de la muerte.

La progresiva secularización experimentada en las últimas décadas ha ido apartando a la Iglesia del orden jurídico-político de muchos países occidentales, aunque su impronta, después de tantos siglos de adoctrinamiento moral, sigue sedimentada en muchos complejos institucionales, prácticas, costumbres y marcos mentales hasta el punto de difuminar, en muchas ocasiones, la frontera entre la fe y la razón, entre lo misterioso y lo evidente.

Este apartamiento formal de las Iglesias supone su privatización y la privatización misma de la experiencia moral, por lo que actúan como eficiente lugar de acogida, cobijo y amparo para los individuos que tengan cuestiones morales aún no resueltas.

La privatización de la Iglesia Católica, hegemónica en toda Latinoamérica, ha dejado amplios nichos de mercado que han sido colonizados por diferentes formas de expresión de la fe —normalmente cristiana, aunque también se han infiltrado otros tipos de creencias y prácticas— dando paso a múltiples ofertas de acogimiento de almas, las cuales, a su vez, se han presentado en sociedad como espacios de acceso libre de “extraños” a la expresión individual de las problemáticas y afecciones más íntimas de cada uno.

Esta liberalización del mercado de la fe, del temor y la inopia ha dado pie al surgimiento de instituciones religiosas de variada tesitura en el espacio de las necesidades de la religiosidad y la moral, las cuales están sometidas a una fratricida competencia entre ellas y contra la omnipotente e influyente Iglesia Católica.

Ello genera un mercado de voluntades amplio, dentro del cual, el que mejor seduzca y compita, más adeptos conseguirá y mejor financiación obtendrá para colocar discursos influyentes en la opinión pública.

El caso de Brasil es indudablemente paradigmático. La comunidad católica históricamente mayor del planeta está viendo surgir un potente competidor en forma de una Iglesia Evangélica que cada vez más, con mayor ostensión en cada campaña electoral es cortejada, en la medida que es capaz de movilizar un público objetivo, el cual comienza a considerarse como sustantivo del electorado (Gerardi & Espinoza, 2018).

El peso específico en la opinión pública de los evangélicos en Brasil llega a ser tan

alto, que obligó en 2010 a la candidata a la presidencia Dilma Rousseff a presentar un documento a la comunidad evangélica del país en el que se comprometía a no defender la liberalización del aborto, si salía electa (Gerardi & Espinoza, 2018, p. 188).

La comunidad evangélica ha ido reclutando personajes acaudalados que se han convertido en líderes mediáticos, muchos otros en diputados federales y han captado otros líderes de opinión (Gerardi & Espinoza, 2018).

Gracias a ello, los miembros rectores de esta comunidad han podido colocar a lo largo de los años discursos gratificantes, aliviadores y sanadores de toda indignación y resentimiento que pudieran venir motivados por las necesidades de comprender y acometer una realidad difícil de superar para los sectores más vulnerables y precarios de la población.

Quizás sea la rigidez que da el enorme aparato institucional de la Iglesia Católica, la causante del advenimiento de estructuras más ágiles y permeables a la realidad más cotidiana e íntima de las personas. Quizás, la plasticidad de la doctrina evangélica le haya permitido penetrar más fácilmente en el mercado y hacerse más seductora entre sus feligreses potenciales —tengamos presente que la Iglesia Evangélica admite mujeres en su estructura jerárquica, las cuales también se presentan como candidatas a diputadas federales, dando a las mujeres evangélicas, en ocasiones, altas cuotas de participación en la política (Gerardi & Espinoza, 2018).

El surgimiento de estas congregaciones ideológicas, dotadas cada vez más de medios discursivos eficientes, ha generado un amplio mercado de las voluntades que, a la vez de ofrecer ideas de un marcado componente remoralizante de las relaciones interpersonales, también ofrece espacios físicos de reunión entre extraños con el fin de creación de comunidades axiológicas en las que desplegar relaciones éticas consideradas y sentidas como necesarias.

Mientras que los católicos han dejado de practicar el culto y, por lo tanto, han abandonado el recinto de congregación, estas iglesias advenidas ofrecen un lugar de reunión y agrupación donde los individuos puedan sentirse acogidos entre “conocidos” a la vez que reconocidos en la medida que pueden expresar su subjetividad en la libertad

que su hermandad les otorga.

Si a ello se puede sumar la participación en los asuntos públicos, ya no sólo en términos de los intereses privados con relevancia pública, sino en los intereses propios de la hermandad, los cuales son sentidos como que tienen relevancia pública, el dominio público de estos sujetos se amplía, como amplía las posibilidades de reconexión ética entre personas de una misma comunidad.

Para decirlo en los términos que aquí hemos desarrollado, podremos asegurar que la ampliación hoy de conexiones éticas se consigue dentro de cada tesela del *trencadís* social. Algunas de éstas son de las diferentes Iglesias que compiten en el mercado de las voluntades y configuran el espacio de congregación de muchas personas.

Hemos conseguido abordar una manifestación más de la fragmentación de la ciudadanía, ahora, en forma de pequeñas comunidades axiológicas que compiten por la captación de espacios privados para beneficio del despliegue de sus propias concepciones del mundo resueltas en el mercado de las oportunidades de integración política de individuos.

c) La privatización del dominio público en la Globalización 4.0

Este *trencadís* social que configura el paisaje a lo largo del cual se extienden nuestras democracias liberales ha sido abordado por teóricos del multiculturalismo quienes, en un intento de huida hacia adelante, se propusieron repensar la tradición liberal, para acercarla a un fenómeno en el que, la diversidad acaecida por el surgimiento de grupos que ostentan cada vez más rasgos identitarios particulares, en forma de una marcada individualización de los estilos de vida, la cual recalca divergencias muy notorias y heterogéneas, contradice aquella imagen idealizada antaño de una democracia compacta e indivisa.

Will Kymlicka (1995) defiende la diferenciación de la ciudadanía en términos de oposición a una concepción monista del ciudadano quien, en tenencia de derechos civiles y políticos que le relacionan estatutariamente en condiciones de igualdad con los demás, en la expresión propia de su subjetividad, se ve víctima de “restricciones internas” que le obligan a restringir el abasto de sus derechos en nombre de algún tipo de tradición cultural

o de cierta ortodoxia impuesta por fuerzas hegemónicas que no le son propias.

Por lo tanto, exige la admisión de consideración de las especificidades de grupos culturales que reclaman sus identidades diferenciadas, las cuales deben ser protegidas y acomodadas al escenario político de una manera “estable y moralmente defendible” (Kymlicka, 1995, p. 46) por la protección de tantos derechos civiles, políticos especiales de representación y, en algunos casos, de autogobierno, como formas de comprensión culturales concurren en el escenario reivindicativo de derechos diferenciados.

Las observaciones de Kymlicka parten de cierta idea de “liberal community” (Honneth, 1993) que intenta abordar los déficits funcionales que impiden sistemáticamente el desarrollo de una sociedad democrática justa dentro de la cual cierto tipo de concepciones de la vida y la existencia son el fundamento de la construcción de la identidad individual como del individuo mismo.

Por ello, preconiza el mantenimiento de un sistema de derechos y libertades civiles en la forma de una “ciudadanía diferenciada”, que garanticen el contenido moral de todas las reivindicaciones identitarias surgidas durante la experiencia intersubjetiva.

El contenido de estas reivindicaciones debe constituir el núcleo de una forma de vida ética, en la cual los miembros de una sociedad encuentren en sus prácticas consuetudinarias una forma de autorrealización personal.

El dilema que nos ha servido la observación de los procesos de fragmentación individualizante de la vida producida a lo largo de estos últimos doscientos años y los mecanismos teórico-conceptuales desarrollados para la comprensión de las formas de unión social —que para la tradición liberal son el resultado de contratos establecidos entre ciudadanos libres e iguales— nos hacen volver a Hegel, pues para él, estas relaciones contractuales sólo designan el primer estadio para la satisfacción del “sistema de las necesidades”.

Este estadio está fenoménicamente enfrentado a la manera como él concebía los conceptos de sociedad, comunidad y Estado. Mientras que la “familia” respondería, para él, a un modelo romántico de asociación, el Estado vendría a ser algo muy parecido a la *koinonía* aristotélica, entendida desde la perspectiva comprensiva de todas las formas de socialización humanas sin una diferenciación sistemática de los grados de avenencia o de

intensidad de los sentimientos que durante ella se desatasen (Honneth, 1993a).

La cuestión teórica nos enfrenta a los hechos que observamos hoy: la reunión entre extraños en un espacio público difuso no se da de forma que los sujetos se refieren unos a otros de manera positiva dentro del Estado, sino que lo hacen de modo que, en su retracción y ensimismamiento, reivindican para sí la protección de zonas definidas positivamente en términos de derechos especiales arrogándose su condición minoritaria, pues considerarán que, en un teórico e idealizado estado democrático homogéneo, su propia autoconcepción individual se verá en la sociedad como el reflejo de una diversidad autoconsciente.

Será el camino de su comunitarización (Honneth, 1993) el que les otorgará el espacio útil necesario para su socialización y congregación. Éste quedará definido por la proximidad axiológica, étnica, religiosa o por cualesquiera otros factores que puedan ser concebidos como motivo esencial para la creación de consensos sobre el despliegue de sus propias vidas, así como para la armonización de sentimientos de injusticia compartidos.

Acto seguido, estos mismos ciudadanos, habida protección de sus espacios consensuados, procederán, o no, a elevar sus pretensiones democráticas de participación en el conjunto de sus sociedades en la medida de que dispongan del acceso suficiente para colocar en la escena pública sus valores y metas grupales, como formas de establecimiento de vínculos colectivos igualitario (Honneth, 1993)s, mas no como una comunión de convicciones axiológicas comunes con los demás grupos y comunidades, sino en los términos de un contrato entre concurrentes, mediatizado por las posibilidades de acceso al mercado económico y de la supervivencia.

Este rasgo característico de nuestras democracias de hoy queda agravado aún más por la rápida globalización que está pasándonos por delante como un bólido del cual sólo podemos constatar el estruendo de su veloz paso, pero no de lo que está compuesto.

El fenómeno de la globalización en su conjunto se nos ha hecho hoy tan cotidiano que no podríamos admitir un día sin el arrullo de su estrépito. Impulsada por la tecnología y el movimiento de ideas, personas, capitales, mercancías y bienes, la globalización ha puesto en evidencia las contradicciones no sólo de ideas como la soberanía nacional o la

ciudadanía (Lucas, 2013), sino que ahonda en las problemáticas surgidas de la convivencia no conciliada y fragmentadora entre las tendencias hacia una remoralización de nuestras relaciones sociales y el ímpetu individualizador que aportan las promesas de una manera de vivir, definida bajo premisas neoliberales.

La primigenia tendencia de los mercados y las empresas a extenderse allende las fronteras nacionales, motivada por una interdependencia económica creciente del conjunto de países del mundo, ha devenido consecuentemente en un tránsito constante de personas que hoy, muchas de ellas, empujadas por la pobreza económica endémica de sus sociedades de origen, acuden a países más desarrollados con la intención de encontrar en ellos, si no un acogimiento en términos de una romántica “hospitalidad” kantiana, al menos en la forma de una mínima oportunidad de no morir de hambre.

Si bien los movimientos migratorios han constituido una constante que se remonta a la prehistoria humana, hoy se nos muestra como si de algo extraordinario se tratase y así es tematizado sistemáticamente en los discursos proteccionistas que, en ocasiones, acaban por ser inicualemente xenófobos.

Sin ir demasiado lejos, nuestro Mediterráneo es y ha sido desde la Edad del Hierro, una amplia red de lugares de contacto y superposición entre diferentes ecologías (Riva, 2014). En él se ha configurado un entramado de dinámicas migratorias que nos deja hoy y nos ha dejado desde entonces una herencia en forma de bienes materiales e inmateriales, de rasgos culturales, sociales y económicos, de derechos y obligaciones, los cuales, venidos de momentos anteriores al presente en el contexto mediterráneo (Domínguez Monedero, 2006), deberemos considerar que nos han sido transmitidos a nosotros mismos en calidad de legatarios primeros, por el mero hecho de construir nuestro presente en este ámbito geográfico.

Por esta misma razón, toda intrusión, toda amenaza previsible de transformación aún no contemplada en los discursos vertebradores de nuestra “identidad” cultural, acaba resultando, casi de manera obvia, en un sentimiento de aversión a lo extraño, en un miedo de contaminación de lo que creemos nos es propio y en una amenaza evidente al modo de vida ensoñado una vez que, sin embargo, se nos resiste a hacerse real.

Hemos abordado una aproximación, desde tesis liberales, a la complejidad que reviste el mosaico, el *trencadís* en el que se ha convertido el tejido social que soporta las figuraciones que nos hacemos de la realidad de nuestras democracias liberales y que se configura hoy por la manera como se fragmenta la ciudadanía y por cómo ello la sume en la vacuidad consecuente de su contenido.

Charles Taylor (1992) profundiza en esta cuestión proponiendo una ética del reconocimiento recíproco del valor igualitario de las personas a partir de una interpretación de la doctrina del “Señorío y la Servidumbre” hegeliana en clave de un planteamiento teórico-propositivo de formas de inclusión de todas las personas congregadas en una sociedad diversa y múltiple, por mor de conseguir formas de realización de una vida democrática sana, gracias al reconocimiento del igual valor de las culturas en una vida práctica determinada por lo que llama su “supervivencia cultural”.

A diferencia de lo que se pudiera observar con Kymlicka, no se trata aquí de igualar a los individuos por el rasero de su dignidad, sino que todas las personas puedan participar en igualdad de condiciones en la vida social y política, desde sus propias especificidades culturales, “cualesquiera que sean su raza y su cultura”, así como también “disfrutar de la suposición de que su cultura tradicional tiene un valor” (Taylor, 1992, p. 19).

Sin embargo, en una esfera opuesta a las premisas del multiculturalismo y las políticas de identidad se encuentra Giovanni Sartori (Sartori, 2000), quien defiende que el multiculturalismo no debe ser entendido como una extensión del pluralismo, sino todo lo contrario: “el pluralismo lo niega”.

La sociedad pluralista, dice Sartori (2000, pp. 7-31), es la “Buena sociedad”, porque es abierta e integradora de las diferencias. Es genuina en la medida que se afianza en sus antecedentes históricos, rigiéndose por el principio de la tolerancia.

La sociedad pluralista, a diferencia de la multiculturalista, integra la variedad y no la uniformiza. En una sociedad regida por el “principio de la tolerancia”, se discrepa y se admiten cambios que se suceden espontáneamente y que se expresan en una nueva cultura plural, no uniformizante, obligándose a respetar la multiculturalidad preexistente de la sociedad, no a fabricarla.

Sartori critica el reconocimiento que postula el multiculturalismo. No puede existir un pluralismo si ambos sujetos de la interacción, mediados por el principio de tolerancia y de respeto mutuos no reconocen sus diferencias recíprocamente, su otredad. Si no se toleran, la sociedad se desintegra.

Pero, la tolerancia no puede ser infinitamente abierta como se podría desprender de las premisas provenientes del multiculturalismo. Es un hecho irrenunciable que los flujos migratorios externos van en aumento constante.

Por lo tanto, a fin de evitar la desintegración de la sociedad, los inmigrantes se han de obligar a respetar la cultura que los acoge, de la misma manera como los nacionales de acogida los toleran.

El límite propuesto por el pluralismo para la apertura de la sociedad quedará dibujado por la gramática surgida de la tolerancia recíproca de unos y otros: un extranjero no podrá pretender imponer su cultura, como un local no podrá imponerle al otro la suya.

Y todo ello porque, en una tensión marcada por el respeto recíproco, ambas culturas —en nuestro caso, ambas telas— podrán satisfacerse mutuamente y dirimir racionalmente sus diferencias de creencias y principios.

Como se ha podido ver, ambas posiciones blandean el reconocimiento recíproco como postulado fundamental de una moral comprensiva de la realidad actual. Para ambas, la otredad, en sus diferencias, es embebida en un caso, o tolerada en el otro.

Tanto el multiculturalismo como el pluralismo entienden que toda sociedad, que se quiera democrática y ordenada, ha de encontrar las maneras de incluir a todos sus miembros como agentes sociales y políticos válidos.

Hemos visto que, para el pluralismo, la clave para incluir al extranjero o migrante pasaría por la tolerancia o, dicho de otra forma, por permitir su presencia, no siempre lícita y no siempre aprobada expresamente, pero soportando su alteridad y su presencia.

Por su parte, en cambio, para el multiculturalismo, la cuestión radica en tenerle y mostrarle al inmigrante cierto acatamiento, cierto miramiento, cierta consideración y deferencia o adhesión a un proceder ajeno, a una presencia ajena, a un estar ahí ajeno por los cuales mostramos cierta moderación y cortesía, además de un comportamiento

condescendiente hacia su condición de otro ajeno a “mi” cultura cierta, de otro que es y hago diferente en su diferencia.

Los presupuestos de ambas teorías son aplicados constantemente y de manera diversa a lo largo y ancho de las democracias liberales del planeta no sólo en los términos de las multiculturalidad o tolerancia étnicas, sino ideológicas, religiosas y demás formas por las que se configura el *trencadís* de nuestras sociedades de hoy.

Ello redundando en el anquilosamiento de estas teselas axiológicas en forma de unidades estancas e inconmensurables entre sí, a las cuales sólo hace falta dotarlas de los mecanismos contractualistas necesarios para que, entre ellas, subsista un mínimo concierto.

Pero, también resulta muy provechoso para la expansión de ideas individualistas, admitir la existencia de divergencias, incluso permitir las, aunque no sean consideradas lícitas ni deban ser aceptadas explícitamente, siempre y cuando ello no implique ninguna transformación obligada y correlativa por las partes, de los principios que rijan la conformación de su propio dominio de relaciones.

De esta manera, la construcción de la voluntad democrática abandona la comunicación transformadora del ciudadano en oposición deliberativa, en favor de la elección beneficiosa para los intereses individuales o comunitarios sin mayor exigencia que el cumplimiento de lo estrictamente legal y de conformidad plena con cosmovisiones propias.

Sin entrar en el drama humanitario de la migración hoy en todo el planeta, pues ello excede los límites de este texto, queremos poner el acento en la construcción del *nosotros* cuando compartimos el espacio democrático con otros ciudadanos no nacionales, de entre los cuales, en ocasiones, hay personas que ni siquiera son ciudadanos.

Establecidos los límites nacionales, los movimientos de las personas por el globo adquirieron una nueva dimensión ético-política. No obstante, cuando el fenómeno migratorio invirtió su sentido en la forma que ya no eran los ciudadanos europeos los que iban a otros lugares del planeta, donde debían ser acogidos con el respeto que da la “hospitalidad”, cosa que es “cuestión de derecho y no de filantropía” (Kant, 1795), como decía Kant, sino que son hoy los antiguos colonizados quienes vienen a nuestros países, la cuestión comenzó a adquirir tintes trágicos desde todo punto de vista.

Las migraciones generan un nuevo ámbito de transnacionalidad y cuestionan el marco jurídico-institucional de la ciudadanía en la medida que ésta siga arraigada a la noción de nacionalidad, de género, de etnia o de clase, como ya dijimos anteriormente. La ciudadanía en estas circunstancias es un privilegio, más que un medio para la participación democrática en términos de igualdad.

Benhabib reclama readaptar el contenido del concepto de ciudadanía en la forma de una “membresía política” que se sitúe como contrapunto de la “ciudadanía desagregada” (Benhabib, 2004, pp. 13-28, 97-110) en la que se ha convertido.

Define el concepto de membresía política como el conjunto de “los principios y prácticas para la incorporación de forasteros y extranjeros, inmigrantes y recién venidos, refugiados y asilados, en entidades políticas existentes” (Benhabib, 2004, p. 13).

Benhabib nos deja un destello de posibilidades de retomar la construcción de un *nosotros* de la vida ética que permita corregir las antinomias que el liberalismo y sus promesas de libertad individual nos ha dejado —corregidas y aumentadas por la protección aislante, recluyente e invisibilizadora del individuo en los complejos institucionales de la libertad jurídica y moral— y que los modos de ser, dentro de la normatividad de corte neoliberal de nuestro tiempo, han potenciado en la forma de una mayor fragmentación de la ciudadanía y de la privatización de la sociedad.

Sin embargo, dado que no es oro todo lo que reluce, la idea de membresía, la propuesta de condicionar al individuo a la pertenencia de una entidad cualquiera, sin haber definido su abasto y su calidad, bien podría ser lo mismo que hasta ahora nos hemos encontrado al final de nuestro recorrido: todos nos hemos hecho miembros de nuestra propia comunidad. En ella nos refugiamos, pues en ella encontramos actitudes y comportamientos hacia nosotros que nos suponen harta comprensión o, en el peor de los casos, una mínima tolerancia.

Deberemos, entonces, volver a los niveles sublingüísticos de la *Anerkennung* hegeliana (Honneth, 1995, pp. xi-xiii) para encontrar un camino, mediante el cual la acción individual resulte satisfactoriamente eficiente en la complejidad de nuestro entorno social y político, de tal manera que la construcción de la voluntad democrática sea el resultado

de prácticas intersubjetivas alrededor de proyectos políticos, dentro de los cuales cada opción tenga su espacio de representación, mucho más allá de aquellos “mitos de la razón” que nuestras sociedades han ido cultivando con esmero.

Mitos que se han forjado por la condición prodigiosa de una libertad individual como única salida hacia la emancipación individual, pero que, en sus formas institucionalizadas — la libertad jurídica y la moral, recordemos—, sólo han hecho que enconar individualismos que nos escinden éticamente.

5. Verificación de la tesis segunda: de la necesidad de la ética del reconocimiento como revitalizadora de un organismo democrático en proceso de desintegración

a) *Las diversas "figuras" de nuestras democracias*

De los hechos nos hacemos figuras (*Bilder*), las cuales se constituyen al mismo tiempo en hechos que pretenden explicar el estado de las cosas en nuestro espacio lógico, a manera de modelos de la realidad históricamente construidos y actualizados (Wittgenstein, 1922, 2.1-2.225). Según esto, los diferentes elementos de que componemos dichas figuras y la manera como los combinamos, darán imágenes diversas de una misma realidad.

Los problemas surgen en el camino de retorno de la representación —el significado atribuido a la imagen del hecho— hacia el significante (el hecho mismo) en un intento fallido de inserción de lo simbólico en un orden racional: una votación, un mitin, una ley promulgada en un parlamento actúan, en el imaginario democrático liberal, como símbolos de la democracia inscritos en una "red simbólica" (Castoriadis, 1975, pp. 183-234) vehiculada lingüísticamente y conformada a manera de nodos constituidos por instituciones diversas, cada una existiendo como sistemas de símbolos sancionados socialmente.

Este "magma de significaciones imaginarias sociales" (Castoriadis, 1975, p. 576) crea su propio mundo, su propio "imaginario efectivo". De esta manera, se sustituye a la realidad factual en favor de lo simbólico y se convierte todo, desde el individuo hasta la sociedad misma, en una institución reducida a sus meras funciones en dicho mundo virtual.

Por lo tanto, los hechos constituidos por los diversos complejos institucionales de acción, emanados de la interacción en el ámbito de la eticidad democrática como consecuencia de otros hechos cotidianos producidos mediante el desarrollo de las relaciones intersubjetivas durante los procesos de socialización de los individuos, son convertidos en meros símbolos que se quedan enredados en un gran imaginario instituyente.

Dentro de dicho conjunto de figuraciones y simbolismos, el individuo autónomo, el gran agente sobre el que, en nuestro imaginario moderno hemos depositado las mayores expectativas de realización y emancipación, existe desprovisto del abrigo del retorno de sus actos en forma de hechos integrantes de sus propias convicciones y consideraciones positivas de sí mismos.

No yerra Castoriadis (1975, p. 576) al denunciar la heteronomía en la que es sumido el individuo frente a una sociedad “autorrepresentada”, que vive “encarnada, acusada y pesadamente materializada [...] interminablemente reproducida en y por el funcionamiento social” que, si realmente quiere realizar los principios a los que aspira, deberá llevar a cabo “la destrucción radical, hasta sus recovecos más recónditos, de la institución conocida de la sociedad” para dar paso a “un nuevo modo de instituirse y una nueva relación de la sociedad y de los hombres con la institución”.

Tal podría ser la explicación de que concurren en nuestra actualidad todo un largo elenco de figuraciones distímicas acerca del estado de nuestras democracias: en este imaginario liberal, el cual pretende transformar la sociedad tan velozmente como rápida debería ser su propagación por el planeta —pese a que ello contradiga cualquier atisbo de emancipación (Castoriadis, 1996)— no deberían sorprendernos las visiones elegíacas de la democracia por parte de autores como Todorov o Mounk, de quienes ya hemos hecho mención.

Este pesimismo vive en la incapacidad de figuración del hecho histórico-recognoscitivo instituyente y en la reducción funcionalista de los diversos complejos de acción que concurren en la vida democrática: sin preguntarse previamente por las necesidades sociales que han conducido hacia dicha realidad factual, estos autores se responden con el cometido que se debería dar a dichas instituciones.

La lejanía que crece progresivamente entre la realidad de los hechos y la realidad simbólica se acrecienta en la medida que se otorga eminencia al aspecto económico-funcional de las instituciones democráticas.

La insistencia por parte de la teoría liberal en la necesidad de remoralización de las relaciones económicas es el resultado de una difusa percepción de que los hechos, sus

figuraciones y su significación se encuentran desacoplados de la propia racionalidad del sistema institucional.

Dani Rodrik (Rodrik, 2000; 2002; 2018), por poner un ejemplo, se encuentra en la necesidad de elegir el modelo de soberanía nacional a perpetuidad, si a lo que aspiramos en nuestras sociedades es al goce de alguna forma de “política de masas” (*mass politics*, como lo llamó en el año 2000) o de “política democrática” (*democratic politics*, como parece haber rectificado en 2002), pues la convivencia con una “international economic integration” es inevitable.

Para Rodrik (Rodrik, 2011), estas tres proposiciones, contrarias entre sí disyuntivamente, constituyen su argumento, de tal forma que, negando sólo una de las dos, queda para él demostrada la conclusión de que toda globalización económica es inevitable y determinante de las posibilidades de existencia de una mínima democracia.

La idea de subordinar cualquier posibilidad de experimentalismo ético democrático de las sociedades respecto de su sistema de satisfacción de las necesidades a la ampliación geográfica de los mercados es el puro resultado de una visión excesivamente funcionalista de las instituciones económicas.

Este tipo de aproximaciones practicadas hacia la realidad efectiva de nuestras sociedades y las concepciones de la democracia, como la vertida por Rodrik, son un indicativo claro de la ceguera ingénita del imaginario liberal, son la imagen nítida del chapoteo de la tradición liberal en su magma de significaciones múltiples y contradictorias. Son el síntoma evidente de la perplejidad en la que la teoría se pierde en la definición y distinción de los hechos nudos y sus figuras.

b) Las posibilidades de realidad de la democracia en el magma de significaciones liberal

No son sobreras las visiones calamitosas de algunos teóricos, cuando sobrevuelan la realidad de la democracia, en la que no consiguen ver otra cosa que su propia desintegración. Estas lecturas distímicas nos confirman la vacuidad de muchas de las promesas del mito liberal: esta utopía revolucionaria nos auguraba un fluir de la vida, porque todas

las partículas que la conformaban estarían unidas entre sí, fluyendo libremente al ritmo que su bienestar individual se incrementaría y adaptándose con facilidad, de manera prodigiosa como un todo, a la forma que cada momento de la historia venidera le hiciera adquirir.

Pero esta excesiva ficcionalización de la realidad y de la vida misma ha visto como, al paso de su uso, el tejido social ha empezado a sangrar. Como remedio, las mismas partículas han propiciado que se desate una cascada encadenada de coágulos que sólo quiere taponar aquellas heridas por las que el mismo tejido se desangra.

La herencia de estos imaginarios no es otra cosa que la desocialización promovida por el uso profuso e intenso de los complejos institucionales de la libertad jurídica y de la moral, en tanto que sendos instrumentos permitirían la mejor adecuación del fluir social a los modos de vida propios de una cultura capitalista fuertemente institucionalizada.

El resultado evidente de todo ello sólo puede ser la atomización, el desangrado de una sociedad que sufre los embates de un modo de vida que promueve su desintegración, razón por la cual el objeto de cualquier teoría de hoy se centre en los modos de recuperación de dicho tejido en su cohesión moral.

Los intentos teóricos de remoralización de la vida han puesto su acento en el sistema de las necesidades, como si fuera éste el causante de las heridas que aquejan a la sociedad de nuestro tiempo. El resultado de ello terminará por materializarse siempre en modos de remoralización de la misma vida capitalista, dejando de lado cualesquiera otras cuestiones que también pudieran estar sometidas a relaciones patológicas de negación del reconocimiento debido.

Las intensas políticas estatales, siempre orientadas al consumo y sembradas sobre la lógica capitalista, han potenciado aún más la juridificación privatizante de la persona intersubjetiva, hasta convertir al ciudadano en cierto tipo de sujeto jurídico monológico, aislado intersubjetivamente de su comunidad moral y, consecuentemente, altamente despolitizado.

Sin embargo, pese a los modos como la teoría enfoca las problemáticas de la democracia y a pesar de los ajustes institucionales que se hayan podido llevar a cabo para

evitar la desintegración moral de nuestras sociedades, las luchas por el reconocimiento, en tanto que condición lógica de nuestra socialización, siguen ejerciendo su fuerza. De ahí que, como hemos dicho, las partículas del fluido persisten en favor de su cohesión y de la búsqueda, por cualesquiera medios, de realizar su libertad social, aunque, como veremos inmediatamente, sólo puedan refugiarse allá donde, asimismo, perecerán.

c) *La totalidad de los hechos en la eticidad democrática y su estructura*

Las formas como se adoptan los ideales democráticos y como éstos se despliegan factualmente constituirán la posibilidad de la estructura del hecho atómico de la democracia. La manera como se combinen los diferentes objetos que la componen determinará su estructura real (Wittgenstein, 1922, 2.03-2.04).

Hemos demostrado que, en el transcurso de la ampliación de los ideales liberales revolucionarios primigenios, de los que se han nutrido nuestras concepciones de la democracia, el espacio público-social se ha ido dotando de dispositivos privatizadores desocializantes, cuyos efectos nos han conducido a lo que hemos llamado el *trencadís* social.

El influjo de lógicas mercantilistas con sus principios de oferta y demanda, de competitividad y de intercambio, de eficacia estadística, de segmentación y análisis de resultados, sumado a la privatización juridificada del individuo dejan a la persona en condiciones de riesgo de aislamiento intersubjetivo y, consecuentemente, la desproveen progresivamente de toda posibilidad de desarrollar su autodeterminación política, así como de ejercerla en la plaza pública —la persona se convierte en simple objeto de tribulación económica.

La combinación de todos estos objetos y hechos configuran un escenario democrático que se expande como el magma ardiente, dada la profunda tensión generada por las facilidades aparentes de retracción moral y las necesidades de cada individuo de compartir y actuar eficientemente en la transformación de su propia realidad.

De ahí que, lo que nos hemos aquí figurado sea el resultado de una privatización progresiva del individuo, en la forma del despojo de su acceso al mundo y de su propio

espacio de relaciones intersubjetivas.

Pero, la socialización no se detiene, pese al ambiente de adversidad en el que fluye: las necesidades de reconocimiento intersubjetivo exigen la resignificación de las actitudes propias.

Por ello, las personas se recluyen en sus teselas de confort axiológico e ideológico en cierta forma de retorno a la tribu, pues en ella, la vida les es tan precaria, que la pobreza individual, en ella misma, se hace imposible: sólo en la tribu, en las condiciones actuales, la persona encuentra su reconocimiento, dado que en su seno todos dependen de todos y su sujeto vuelve a hacerse visible.

Para Lefebvre (Lefebvre, 1974), la distinción entre “espacio” (*espace*) y “lugar” (*place*) quedaba clara: el espacio es el producto de las relaciones sociales a la vez que las determina, es realidad cotidiana, es praxis ligada a la percepción, es producción de lugares, “*tópoi*”.

El ágora de la vida, nuestro “espacio” público se está quedando en meros *tópoi* destinados a la reunión de extraños en la forma de socios anónimos. Los dispositivos privatizadores de la cultura moderna —y con mayor ahínco de la neoliberal— tan potentemente incrustada en nuestras concepciones de lo correcto y lo bueno nos privan de su experiencia al paso que nos desgaja poco a poco nuestra personalidad política. El tejido moral de nuestra existencia social va quedando exangüe.

La teoría liberal ha idealizado en demasía el complejo institucional de acción de la opinión pública: lo consideró desde un principio como un “espacio” de fronteras tan lejanas, de muros tan distantes, que la ciudadanía podría mantener vivos sus sentimientos de libertad, moviéndose en su interior con totales autonomía, desembarazo, osadía y a voluntad.

Pero la lógica del *tópos* dentro de la cual se erigió esta institución levantó muros bastante más cerca de lo deseado. A fin de mitigar los efectos de una realidad incontestablemente contradictoria con los anhelos de emancipación que las revoluciones liberales tanto nos prometieron, la estrategia adoptada ha sido la de mirar hacia el centro, mirar allá donde las fronteras se convierten en un recuerdo que se quiere olvidar. La

fuerza centrípeta de la tribu ha acabado siendo el bálsamo purificador de nuestro tiempo.

d) Las anomalías lógicas del liberalismo y sus efectos patológicos exigen la ampliación superadora de una ética del reconocimiento

El escenario distópico que hemos dibujado de nuestras democracias actuales es el resultado de la insatisfacción del principio también idealizado por Hegel, por el cual las instituciones, como materialización de las reivindicaciones de la justicia, deberían tener un retorno hacia el individuo en forma de realización de su libertad en la forma que Honneth ha determinado como “libertad social” o fraternal.

Hemos comprobado que este retorno empobrecido o distorsionado es producto del influjo de un imaginario residente en el *ethos* de nuestras sociedades, dentro de las cuales el complejo institucional de la acción de la opinión pública, *tópos* destinado a la construcción de la voluntad democrática, es el reflejo de la competencia por la conquista de los mayores consensos librada entre las élites que se privilegian su acceso y se someten a una idiosincrasia ingénitamente mercantilista.

La figuración distorsionada de los hechos, por parte de algunos teóricos, generada y promovida por su adhesión a los presupuestos dimanados del imaginario liberal los arroja a contemplar la realidad, como si cierto tipo de anomalía lógica la determinara.

Los hechos escrutados nos han mostrado como el “universal abstracto” (*ENC*, §§ 160-165), la sociedad en definitiva, en el camino de su concreción hacia el sujeto libre e individuado, se está particularizando en multiplicidad de universales abstractos desperdigados en la forma de telas irregulares que actúan como determinantes extrínsecos de una voluntad democrática fragmentada, hasta el punto de que, en cada espacio deliberativo se crean concepciones del *nosotros* y de usos de la libertad individual que, encerrados cada uno en su propio paradigma, se hacen irremediabilmente inconmensurables entre sí.

Con esto, parecería imposible entrever que pudiera surgir en nuestra actualidad cualquier “universal concreto” (*SdS*) como potencialidad práctica real del individuo en interacción intersubjetiva.

De admitir esta circunstancia, entonces, sería como si los individuos nos hubiéramos aniquilado nuestras capacidades de compromiso, de responsabilidad, de autoridad, de intencionalidad en nuestros actos (Brandom, 2019) para convertirnos quizás en una especie de indeseada mónada aislada en un mundo que se nos significa por sí mismo.

Naturalmente, este es un proceso de deterioro progresivo e imparable de la concepción de la realidad que se tuvo al comienzo del mismo momento revolucionario moderno y de la incapacidad, de dicho modo de acometer los hechos sobrevenidos durante las revoluciones liberales, para conciliar sus ideales nucleares: las formas de realización efectiva de las promesas de disfrute de una libertad individual plena se han reproducido abastanza, mientras que ha resultado casi imposible encontrar su anclaje con las exigencias de una libertad social que reclama un espacio público, quizás excesivamente idealizado.

El mismo Durkheim lo vaticinaba: desde cierto tipo de solidaridad mecánica desarrollada bajo el dominio de una *conscience collective* (Durkheim, 1893), de individualidad casi imperceptible, se pasó a sociedades más complejas articuladas por una creciente división del trabajo que potenciaron —sumadas a tesis utilitaristas que dejaron una profunda impronta— el desarrollo de una individualidad que, ya en esos tiempos, se veía atravesar impetuosa las instituciones y la vida misma.

El efecto de los múltiples discursos, de su fuerza y de su enorme capacidad de influencia en una sociedad eficazmente compartimentada ha conllevado la respuesta, en forma de acto individual, hacia actitudes de recogimiento en espacios de *significancia* limitada dentro de los que, para cada individuo, resulte improbable encontrar que sus actos están desprovistos de significado para los demás y para sí mismos.

En esta tribu, la intención y el compromiso de cada uno consigo y con el grupo tienen la consideración de autoridad suficiente: todos se reconocen como reconocedores; todos se reconocen (*acknowledge*) recíprocamente como portadores de un estatus normativo propio (Brandom, 2019, pp. 213-216, 251-253).

Los riesgos patológicos de esta coyuntura pasan por la alta probabilidad de retroceso hacia la fundamentación de la cohesión social en mero reconocimiento (*acknowledgement*) de las actitudes propias de cada individuo en la forma de un “deseo” que pueda

satisfacerse eficazmente a través de una lectura simple de las actitudes manifestadas por los individuos en un grupo y sus actividades practicadas.

Dando al conjunto de una población significantes concretos para la elaboración de sus propias justificaciones morales, las relaciones interpersonales se reducirían a simples consideraciones de un otro “transparente” e “inmediato” desprovisto de una autoridad completa (Brandom, 2019, pp. 248-253), irresponsable y no comprometido.

Para Robert Brandom (2019, pp. 253-260), existe una diferencia sustancial entre lo que llama “Simple recognition” y “Robust recognition”: en esta última, la consideración del otro va más allá de admitir su “conciencia orética” (*oretic awareness*), admitiendo que los actos propios y los de los otros gozan de significancia normativa y objetiva suficientes al tiempo que se constata que, *de facto*, dicha condición se da de manera recíproca.

Tal como vimos, en nuestra realidad social contemporánea no gozamos de representaciones independientes de una sociedad justa, sino que adquirimos “conciencias de injusticia” (Honneth, 1982) construidas y promovidas por las élites.

Estas vanguardias políticas, desde sus posiciones privilegiadas de acceso a los momentos cruciales de la vida, ofrecen estratégicamente sus propias justificaciones morales, las cuales injertamos en nuestras visiones de la realidad y de la justicia.

Así, en cada tesela del *trencadís* social, las relaciones intersubjetivas se llevan a cabo mediadas por dichas conciencias de la injusticia, a las cuales cada uno optó, *motu proprio*, impulsado por su deseo de ser reconocido.

Los individuos se otorgan el estatus virtual desde el deseo de ser deseados por los demás, sin concederse ni conceder a los demás mayor estatus normativo (Brandom, 2019, p. 263) que el que viene ya determinado por los límites marcados por una visión de sí y lo propio que no puede ir más allá de lo estrictamente próximo, de lo elemental, de la precariedad de su conocimiento y de la fragilidad de sus actitudes morales, tal como ya nos lo proponía Hayek.

Resulta notorio el deterioro de la “lucha” (*ENC*, §§432,433) por lo que al reconocimiento se refiere y cómo esta circunstancia es la explicación de que hoy se hayan reducido las orientaciones utópicas hacia el futuro, al menos en lo que toca a

las posibilidades de transformación de las instituciones políticas básicas de nuestra sociedad (Honneth, 2015).

La evidencia empírica de los efectos de esta teselación nos la aporta Geoffrey Pleyers (2010; 2018) y sus observaciones sobre el panorama de movimientos sociales durante la última década. Para este sociólogo belga, se cumple cierto patrón de conducta en las movilizaciones que se están llevando a cabo a lo largo y ancho del planeta desde, al menos, la crisis de 2008.

A fin de describir este fenómeno, Pleyers ha articulado su investigación en torno a lo que llama “alteractivismo” (Pleyers, 2018), el cual, según opina, tiene como elemento fundamental y determinante de su estructura la puesta en práctica “individual” de nuevas formas de “experiencia cotidiana de la democracia” y ocupación del espacio público.

En él convergen todo tipo de tendencias, tanto progresistas como reaccionarias, así como una mezcla sincrética de ambas, dando paso a la experimentación de múltiples formas distintas de concepciones individuales de la vida, que desembocan en una especie de ciudadanía del mundo compuesta por “individuos globales” (Pleyers, 2018).

En esta idea de “cambiar el mundo sin tomar el poder” (Holloway, 2002) —cambiándonos a nosotros mismos en nuestra propia cotidianeidad y desde nuestra propia iniciativa colectiva en cierta forma específica de reexperimentación de la democracia (Pleyers, 2018)— se evidencian las fuertes concepciones individualistas, producto de la precariedad de un ámbito público-deliberativo que está sometido a constantes y poderosas tensiones privatistas y que limitan el reconocimiento a meras satisfacciones desiderativas.

e) Un camino de ida y vuelta: el avance instituyente y el retorno constituyente

La teoría de “las luchas por el reconocimiento” de Honneth nos ha mostrado con claridad que el desarrollo en el tiempo y el espacio de nuestras relaciones intersubjetivas genera un empuje normativo ascendente que tiende a materializarse con la intención de que, desde esas instituciones formalizadas, se obtenga un retorno capaz de dar al individuo la percepción de que sus orientaciones vitales se encuentran inscritas, en la mayor cantidad

posible, en el decurso colectivo de los procesos sociales dentro de los que forma parte.

Este idealizado camino de ida y vuelta, empero, como hemos podido constatar no se da en nuestra realidad efectiva de la manera y en la cantidad que Honneth o el mismo Hegel desearían.

De ahí los esfuerzos infructuosos de Honneth por dotar al conjunto de su teoría de elementos analíticos y propositivos que diesen cuenta de esta circunstancia y nos aportasen las bases conceptuales, a partir de las cuales edificar nuevas formas de vida más ampliamente reconocitivas.

Su idea de una “eticidad democrática” pretende ser la unión más perfecta posible entre el espíritu objetivo y el influjo de la “ensoñación” de un espíritu subjetivo ávido de la recompensa de una realidad efectivamente democrática en la que cada individuo sea considerado como elemento sustancial del devenir histórico de su sociedad y casi cada acto propio constituya fuerza suficiente como para transformar su propio mundo.

Pero, como hemos podido comprobar a través de los hechos más recientes, la realidad se hace obstinadamente adversa a estas proposiciones anteriores. Si bien es cierto que no podemos negar ya que nuestra realidad social es un producto histórico de luchas por el reconocimiento que se han propagado en el tiempo —en las formas que el acaso haya generado y de cuyo resultado habremos obtenido más o menos satisfacciones de inclusión y proyección de nuestra propia subjetividad— el ideal democrático sigue pareciéndonos una quimera.

Los esfuerzos de Honneth han sido en parte desalentadores en sus resultados, aunque, en modo alguno, han sido en vano: nos ha abierto un horizonte sobre el que depositar nuestras esperanzas de acción en pos de superar las adversidades devenidas de nuestra propia historia y que, ahora, estamos en condiciones de acometer con suficiente éxito.

Pese a que la democracia es un hecho atómico inscrito en la realidad del mundo, ello no implica que los objetos que la componen y configuran su sustancia, automáticamente, se alineen obligatoriamente de tal forma que sus representaciones y figuraciones deban arrojar inexorablemente valores veritativos (Wittgenstein, 1922, 2.02-2.023).

No olvidemos que,

α) los objetos de la democracia —las luchas por el reconocimiento y sus efectos— son “lo fijo, lo existente (*Bestehende*)”, mientras que la manera como éstos se configuran “es lo cambiante, lo variable (*Unbeständige*)” (Wittgenstein, 1922, 2.0271);

β) la sustancia de la democracia, entonces, existe independientemente de lo que acaece (Wittgenstein, 1922, 2.024);

χ) ésta —la sustancia— determinará tan sólo su forma y su capacidad de distinguirse de cualesquiera otros hechos concurrentes en el mundo (Wittgenstein, 1922, 2.0233).

Esto explicará que, en el camino de ida hacia la realización del concepto de la democracia —el *acto instituyente*—, muchos hechos puedan no ajustarse formalmente a su esencia pues, como es el caso de lo que llamamos *democracia liberal*, ésta responde a ideales, en cuyas representaciones imaginarias, los significantes de la democracia (la libertad, el poder del *demos*) adquieren significados vinculantes (procedimientos de elección de representantes, mecanismos de equilibrios del poder, sistemas de toma de decisiones, protección de derechos e instituciones contramayoritarias) que, de una manera más o menos forzada, deben ser considerados como irrevocables para el desarrollo de las ideas de justicia y de lo que se puede o no decidir por parte de nuestras sociedades (Castoriadis, 1975).

Pero, la democracia no podrá realizarse en su plenitud recognoscitiva, mientras no se completen los requisitos que permitan su camino de retorno: el *acto constituyente*, dentro del cual la idea revolucionaria de la fraternidad —o aquí expresada, en términos de Honneth, como libertad social— se convierta en un hecho consumado.

Deberá ser, por lo tanto, en un proceso constituyente constante, formalizado y sistematizado desde la dimensión jurídico-procedimental de la eticidad democrática, donde los ciudadanos podrán encontrarse en el espacio deliberativo, su espacio moral-político, mas ya no en forma de un encuentro entre extraños en una plaza de mercado ideológico, sino como sujetos políticos de derecho conocidos entre sí, dado que gozarán de un acceso realmente igual y libre a la deliberación y a la decisión sobre lo propio y lo común.

Estas premisas anteriores dan sustento a nuestra utopía postliberal. Ésta toma como fuente de inspiración la proclamación del “experimentalismo histórico” de Honneth (2015) y la riqueza de muchas de las argumentaciones que se desgranán de sus textos y que nos dan la esperanza de mejorar abastanza la calidad de vida de nuestras sociedades e incrementar mucho más la democracia en su conjunto.

Pero, para que esto pueda producirse en la eticidad democrática, aún hará falta resolver otras problemáticas y contradicciones surgidas de este *cruce de caminos* que aquí investigamos. Tal será el objeto del tema que trataremos a continuación.

II. La realidad de la democracia desde una etiología del Estado real

“Crisis de la democracia” (Estévez Araujo, 2013), “crisis de la representación política” (Giraldo Jiménez, 1993) o, tan sólo, “transformaciones de la democracia” (Bobbio, 1984) son formas, de entre muchas otras, de expresar las inquietudes que presiden los discursos críticos y teóricos acerca de una democracia en progresivo proceso de *desdemocratización* o “descomposición” (Touraine, 1995) por los efectos producidos debidos a la pérdida de las soberanías estatales a causa de la globalización (Rodrik, 2000; Rodrik, 2011) y como resultado de la “privatización del dominio público” (*supra*, p. 123), la cual difumina perniciosamente el “espacio” de construcción de la voluntad democrática, transformándolo en un *trencadís* (*supra*, p. 142) de “lugares” (Lefebvre, 1974) privados de relación entre “conocidos”, ajenos a los “extraños” (Sennett, 1977).

Para algunos teóricos actuales, como es el caso de Sheldon Wolin (1960; 2008), a esta realidad fenoménica podríamos llamarla, en sus palabras, un “período de desintegración”: si no el único acaecido históricamente, sí uno suficientemente agudo como para que redunden aseveraciones políticas de todo orden que pretendan acometer “el colapso institucional” que se nos muestra evidente y que

hace que el comportamiento y los acontecimientos políticos adquieran cierto carácter aleatorio y desbarate los significados consuetudinarios que habían sido parte del antiguo mundo político (Wolin, 1960, p. 29).

Si seguimos a Wolin, podríamos decir con él, que el “desconcierto” (Mayos, 2020) en el que se encuentra sumida la filosofía política vendría a representar sus dificultades experimentadas en los intentos de reconstrucción de un “mundo fragmentado de significados y sus concomitantes expresiones institucionales” (Wolin, 1960, p. 30) que se enfrenta a su inaccesibilidad a formulaciones que nos retornen a la senda de la elaboración de las teorías más noblemente intencionadas y mejor elaboradas sobre la paz, la seguridad y acerca de un orden político que perpetúe formas de vida civilizadas.

La tarea fundamental ahora del filósofo de la política deberá ser, por lo tanto, más que la crítica y la interpretación, la configuración urgente —que no heroica— de “un

cosmos político a partir del caos político” que parece habernos sobrevenido (Wolin, 1960, p. 30).

Wolin (1960, pp. 15-31) intentará aclararnos uno de los hechos concurrentes en este escenario desbaratado de significaciones: la filosofía política hoy, partiendo de la idealización de una vida civilizada como fundamento de toda significación de la sociedad, ha perdido “eficacia” a la hora de enfrentarse a los fenómenos políticos y, por lo tanto, resolver los conflictos teóricos producidos por el aparente desorden observado en el desarrollo de las relaciones de poder y autoridad, que son sustanciales a todos los procesos institucionalizados y procedimientos establecidos en la gestión de lo “común”, lo “público”, lo “general” o lo que, según dice que es sinónimo, lo “político”.

A esta afirmación última, la justifica en la medida que considera que en la teoría se manifiesta una creencia básica de que:

el régimen político se ocupa de los intereses generales compartidos por todos los miembros de la comunidad, que la autoridad política se distingue de otras formas de autoridad porque habla en nombre de una sociedad considerada en su cualidad de común, que la membresía en una sociedad política es signo de una vida de compromisos comunes y que el orden que preside la autoridad política se debe extender a todo lo largo y lo ancho de la sociedad en general (Wolin, 1960, p. 32).

De esta manera, para Wolin (1960, pp. 32-33), “la política” constituirá una relación compleja de ida y vuelta entre “la actividad política” y “la política” a secas. Dicho de otra forma, cuando afrontamos el término “política”, habremos de considerar su carácter intrínsecamente conflictivo, en tanto que, centrada ésta en la búsqueda de ventajas competitivas entre los agentes que la practican en ambientes, normalmente, de “relativa escasez”, las consecuencias de dicha competencia afectarán el decurso de las relaciones sociales, obligando a llevar a cabo ajustes constantemente, por mor de resolver los conflictos desatados y promover los reajustes deseados, para retomar los requisitos de orden que, parecer, prevalecen en dicha concepción del pensamiento político.

Esta idea de lo político y su actividad política consecuente esgrimidas por Wolin son ecoicas de una larga tradición del pensamiento político que ha entendido, desde su

primer momento, que la mayoría de personas en una comunidad política prefieren experimentar situaciones, donde sus expectativas vitales estén ampliamente garantizadas y aseguradas para llevar a cabo sus pretensiones más íntimas, así como para el goce de sus posesiones y su protección frente a cualquier usurpación forzada de las mismas.

Por lo tanto, yendo hacia atrás en el tiempo en busca de Maquiavelo, el sentimiento de seguridad más generalizado sólo podría obtenerse en la medida que, quienes gobiernan los designios de una comunidad ostenten el poder suficiente y necesario para la imposición de la ley y el orden (Wolin, 1960, pp. 34, 210).

Este *principio de la seguridad* nos aflora aquí como estructural del “espacio” (Lefebvre, 1974) de desarrollo de la actividad política de nuestras sociedades: conforme en el seno de dichas sociedades las tensiones entre campos de fuerzas se muestran inagotables, dirá Wolin (1960, pp. 81, 235, 301), la teoría política se ha visto impelida a tematizarlas con el objeto de elaborar todo tipo de sistemas de reglas que permitan la frágil pervivencia de la tan consagrada *seguridad*.

El devenir histórico ha conducido a la segregación de lo “común”, lo “público” o lo “general” en una especie de trinidad dentro de la cual, lo “social” y lo “económico” se han hipostasiado, en cierta forma, de lo “político” (Wolin, 1960, p. 307).

Así, parece ser, si ya la cuestión política era intrínsecamente conflictiva, esta tríptica fragmentación de las significaciones de los hechos acaecidos incrementará aún más las dificultades para abordar con éxito cualquier operación teórica que pretenda mantener intacto el *principio de la seguridad* aquí inaugurado.

A esta circunstancia habremos de sumarle un elemento que incrementa aún más las dificultades en las que se mueve la teoría actual, a saber: es razonable esperar un desencantamiento y un desencantamiento de la política por parte de la ciudadanía en medio de este galimatías teórico, que sólo puede contemplar, perpleja, la mutación de las idealizaciones imaginarias de una comunidad política en la forma de cada vez más sofisticadas y potentes organizaciones abocadas al ejercicio y mantenimiento del poder, a fin de extirpar toda espontaneidad dentro del orden político, mediante una coacción cada vez más mecánica y eficaz (Wolin, 1960, pp. 87, 101, 332).

La persistente penetración del *pathos* libertario del liberalismo en el pensamiento político moderno ha estado marcada por los intentos de conciliación de los antagonismos que lo precedían y que sumían a los individuos en un determinismo moral contra el que atentaba el activismo “natural” de una nueva concepción de la libertad individual.

Con ello, el auge del liberalismo dejó su impronta marcada en un *ethos* que hoy ha “sustituido” —o incluso erradicado— la idea de una “conciencia moral” en favor de la preeminencia del “interés” en nuestro ordenamiento político (Wolin, 1960, p. 259).

Una conciencia moral por la que la sociedad se entendía a sí misma como basada en el consentimiento de que cada miembro podía considerarse y sería asimismo considerado como un agente moral con plenas capacidades para comprender todos aquellos postulados morales en que se basaba su sociedad y que se desprendían de cierta norma superior, natural y, en muchos casos divina (Wolin, 1960, p. 260).

La tradición del cristianismo había sedimentado —dice Wolin (1960, pp. 359-360) con gran lucidez— un conjunto de creencias unívocas y de muy fácil acceso para todo individuo, que daban consignas morales comunes a todos los miembros de la sociedad ampliamente compartidas en la forma de un único elemento común de la conciencia a partir del cual “podían ‘conocerse’ y comprenderse unos a otros y comunicarse por medio de signos morales” compartidos y aceptados generalmente.

De hecho, el mismo Locke, quien podría haber visto durante el desarrollo de su doctrina del estado de naturaleza alguna suerte de egoísmo en la apropiación de la tierra en favor de su autoconservación, consideró que ese tipo de “juicios privados” sería abandonado durante el paso hacia el estado civil, favoreciendo al “juicio legislativo” en virtud del cual, cada individuo estaría obligado a respaldar positivamente como propio todo aquello que la ley, desde su fundamento generalista, pudiera dictaminar (Wolin, 1960, pp. 356-358).

Con el declive de la religiosidad en el adoctrinamiento moral comenzó a producirse un cambio en la idea de “conciencia” (Wolin, 1960, p. 360): poco a poco y al ritmo en que crecían las expectativas de riqueza personal y de estatus socioeconómico, los principios dimanados de la moral fueron trasladando el centro rector de la conducta desde la

superioridad externa al individuo hacia la intimidad del sujeto. Dentro de ésta, las pasiones y deseos del individuo cumplirían un papel destacado y eminente en su comportamiento y a la hora de exponer sus reivindicaciones frente a la sociedad.

Esta “gran transformación”, auspiciada por el liberalismo, empapó al pensamiento político y social, dentro del cual, el “interés individual” conquistó el espacio que la conciencia religiosa ocupaba. De esta forma, lo propio e íntimo pasó a simbolizar todos aquellos valores y principios más preciados que serían objeto de los mayores esfuerzos de protección y defensa por parte de la sociedad (Wolin, 1960, p. 362), dando pie al establecimiento de los complejos institucionales de la libertad jurídica y moral como preeminentes en el ejercicio político.

Wolin (1960, pp. 356-376) asegura que este fenómeno condujo a que se estableciera la idea de bienestar económico de una comunidad como efecto de los impulsos por la satisfacción de tales deseos egoístas. La sacralización de la acumulación de riquezas y la contrición en su consumo conspicuo en favor de un futuro mejor determinó el catálogo de deberes y derechos y estableció los principios por los cuales la figura del Estado debería constituirse como el gran asegurador de que protegería y garantizaría que la sociedad en su conjunto no podría intervenir ni actuar en contra de la propiedad de cada individuo.

Una figuración así de los hechos referidos a las relaciones del individuo respecto de su sociedad y de las formas como su existencia sea gobernada recoge con suficiencia el legado de una amplia tradición de teoría política que pone al pensamiento liberal en el centro de sus pretensiones de explicar las conflictivas relaciones actuales entre la autoridad política y la población destinataria del ejercicio del poder por parte de la primera.

La realidad política y social en el siglo XXI valida en cierta forma esas “ansiedades del liberalismo” de las que habla Wolin (1960, p. 337) y que atestiguan las profundas contradicciones en que una tradición eminentemente revolucionaria casi ha colapsado al no poder conciliar los anhelos de una individualidad plena con las necesidades de conformidad y consenso en las formas de aceptación de los edictos que la misma sociedad debería imponerse a sí misma —siempre que ello no suponga una injerencia en lo privado y lo propio.

Sin embargo, el repaso que Wolin da a la tradición es insuficiente para aclararnos los motivos por los que hoy, por ejemplo, el Estado francés sigue de oídos sordos frente a las constantes movilizaciones de los *gilets jaunes*. Éstos insisten en sus enconadas protestas semana tras semana y sin tregua en contra del Estado y sus políticas neoliberales. Pero, también, casi en las antípodas, la ciudadanía de Hong Kong, infatigable, se enfrenta a un Estado al que le cuesta sobremanera deponer ciertas actitudes consideradas por los manifestantes como autoritarias.

Es decir, nos sentimos sobreexcitados ante la actualidad de los Estados y su actitud impertérrita frente a las reivindicaciones populares. El mapa mundial de los conflictos desatados es un reguero de protestas y enfrentamientos cada vez más cruentos entre las ciudadanías del planeta y los cuerpos de seguridad de sus Estados.

Pese a ello, la vida sigue su camino, las políticas represoras en lo económico y en todos los ámbitos de la existencia se incrementan sin otearles atoramiento posible en el horizonte.

Ello nos obliga a preguntarnos acerca de la realidad de esta democracia que hemos abordado aquí, de sus capacidades reales de existir en el mundo y de su futuro más inmediato. Es mandatorio, por lo tanto, conocer la realidad de este Estado, de los principios que lo sustentan y de la política que lo alimenta.

En lo que sigue, una etiología del Estado real

Un clarividente Sheldon Wolin, en su *Democracy Incorporated* (2008), nos expone con gran detalle un buen número de objetos y hechos constitutivos de una realidad factual que observamos atónitos y que nos sume a veces en la ataxia generada por el desconcierto consecuente, al constatar que nuestras figuraciones sobre la democracia se han desacoplado casi totalmente de los hechos que la constituyen, al paso de los repetidos actos autoritarios de los Estados contra su ciudadanía, los cuales se suceden a un ritmo que supera nuestras propias capacidades intelectuales de entenderlos y de procesarlos por mor de encontrar las posibles soluciones a su continuidad.

Wolin inscribe a este conjunto de objetos y hechos en un interesante concepto al que da nombre de “totalitarismo invertido” (*inverted totalitarianism*) (Wolin, 2008): las políticas de control expansivo de la administración Bush —surgidas como respuesta paliativa a las heridas sufridas por los atentados del 11 de septiembre de 2001 y que adoptaron inmediatamente la forma de una *Patriot Act* y de otra no menos agresiva y temeraria declaración de voluntad de poder que se desprendió de la *The National Security Strategy of the United States* en 2002— han comenzado a dibujar un modelo de poder político cuyos rasgos característicos parecen análogos, si no idénticos, a los ya conocidos del nazismo y el fascismo.

No huelga mencionar aquí que, como muy exquisitamente nos lo describió Judith Butler (2004), los Estados Unidos, sumidos en una “forma radical de autosuficiencia y soberanía irrestricta”, quedaron desbaratados por la confirmación en sus propias carnes y en su propio territorio de una “vulnerabilidad” de la que ya no podrían vivir ajenos.

No obstante, como nos lo demuestra Wolin, el desoimiento de las consignas como las de Butler, por forzar a una cultura nacional a superar el trance mediante la consideración de su coexistencia con otros no anónimos y de los que no nos podremos deshacer a voluntad, ha dado como resultado la toma del camino diametralmente opuesto: políticas expansivas a nivel geográfico y de control de todos los ámbitos de la vida política, económica y social en el interior de los Estados Unidos y la expansión de este modelo por todas aquellas partes del planeta donde los intereses estratégicos y energéticos son *razón e interés del Estado*.

Pese al carácter insoslayable de las observaciones de Wolin y que nos deberán acompañar en lo sucesivo, la explicación del hecho evidente de una “inversión” de las actitudes del Estado hacia el totalitarismo —aunque intente apoyarla en cierto tipo de reconstrucción histórica— tan sólo nos aporta una variedad de figuraciones de contornos desdibujados sobre algunos de los hechos que inciden en nuestra eticidad democrática y que colisionan con el hecho atómico de la democracia.

Una vez más, las consideraciones de la teoría nos decepcionan en su incapacidad de superar la circularidad en la que nos hacen girar inevitablemente cuando nos vemos

incapaces de descifrar cuáles son los mecanismos y factores que actúan en la realidad de cada momento.

El “totalitarismo invertido” de Wolin es el resultado del impacto que nos produce la decepción padecida ante la crudeza de los hechos comprobados y cierto tipo subyacente de anhelos de que dichos hechos se incardinan en la amplia red simbólica de nuestro “imaginario efectivo” (Castoriadis, 1975, p. 576) liberal, el cual quiere hacernos entender que cada gesto institucional debe estar siempre enmarcado dentro del escrúpulo hacia una plena libertad individual, fuertemente protegida y garantizada, porque se debería dar en plenitud ese *principio de la seguridad* de que ya hicimos su anuncio.

No cabe duda de que hay un trasfondo en el contenido de las observaciones de Wolin que nos induce a pensar que, según él, hemos arribado al final de una intensa era de construcción de un imaginario civilizador en el que los individuos tendrían siempre la certeza de que sus decisiones estarían prístinas de cualquier injerencia externa.

Pero, como parece ser, a tenor de lo visto, nuestro hoy está servido de manera que nos vemos expuestos a las inclemencias de unos modos de ser de nuestros órdenes democráticos en los que la libertad de nuestras decisiones es, en la realidad efectiva, una libertad para la adopción de meras “libres resoluciones”, porque, como diría Günther Anders (1956, p. 19), la “decisión”, en algún momento, ya fue tomada en nuestro nombre y así se ha decidido: “participamos, porque se nos ha hecho copartícipes”.

Por lo tanto, esta circularidad en la que la teoría se sume y se cosifica a sí misma tiene como centro alrededor del cual gira la dicotomía sobre si se deserta o no de la idea de que el conjunto maquinal del Estado real, creación excelsa del liberalismo revolucionario, es acreedor legítimo de nuestra abnegación ciudadana, de nuestra obediencia y nuestra aquiescencia, porque un Prometeo triunfal se encuentra ahora enfrentado a su propia obra, como si “el orgullo, que fue tan natural en el siglo XIX, [empezase] a desaparecer para quedar reemplazado por el sentimiento de la propia inferioridad y miseria” (Anders, 1956, p. 41).

Las observaciones de la teoría sólo aportan explicaciones al nivel de la superficie de los hechos, descartando la lógica intrínseca de los procesos históricos que los producen.

Esto exige el desarrollo de la presente *etiología del Estado real* que, en cierta aproximación formal a la metodología inaugurada por Antoine-Augustin Cournot (1872-I), deberá aportarnos una explicación aclaradora del porqué de las dificultades de realización y consumación de los procesos constituyentes que, junto con los procesos instituyentes, no olvidemos, son sendos objetos estructurales del hecho democrático.

Recordemos ahora las dificultades con las que Honneth (1992; 2011; 2015) se ha encontrado recurrentemente a la hora de establecer un marco formal de desarrollo de prácticas reconocitivas que permita una realización plena de la libertad social como forma más genuina de expresión democrática.

A estas alturas de nuestra investigación y ya sin la menor duda, podremos asegurar que estas insuficiencias teóricas parten de una visión estrecha del *hecho* reconocitivo y de una obliteración de aquellos fenómenos reales acaecidos en el espacio de nuestra eticidad democrática por la colisión de otros hechos y objetos que están actuando como cadenas causales que alteran cualquier tipo de previsibilidad y probabilidad de lo que pudiéramos más desear que se produjese.

Dicho de otra forma, no podremos abordar un “experimentalismo histórico” (Honneth, 2015) democratizante, resocializante, eminentemente reconocitivo, si no somos capaces de ver la realidad material de los hechos que nos acaecen.

Una etiología del Estado real es una investigación sistemática del tejido histórico formado por el conjunto de hechos y objetos concurrentes en el fenómeno de la *desdemocratización* progresiva y pertinaz en que nos encontramos inmersos actualmente, explorando sus diferentes tipologías en cuanto a su causalidad y considerándolos comparativamente desde la complejidad de los patrones de casualidad con que se manifiestan (Cournot, 1872-I).

Si, para Wolin, las actitudes totalitarias de la administración americana son algo así como la irrupción en la escena política mundial de una serie de cambios drásticos en la subjetividad de la ciudadanía, hasta el punto de que, podríamos bien decir, las personas ya no sienten estar donde antes estuvieron al mismo tiempo que el Estado actúa y configura su nuevo mundo político, desde una etiología del Estado real no nos bastará una

mera reconstrucción histórica, sino que deberemos entender, analizar y discutir las secuencias causales que, de alguna forma u otra, han contribuido necesariamente a que nos figuremos los hechos acaecidos en el presente en la forma como Wolin y otros lo hacen.

Ello nos permitirá acometer la realidad explorada desde el punto de vista de su independencia o de la solidaridad (Cournot, 1872-I) con que las diferentes cadenas causales han interactuado entre sí para que hoy observemos los hechos en la forma que lo hacemos y no en otra cualquiera, pero igualmente posible.

No aplicaremos, por lo tanto, criterios esencialistas de los hechos ni de su accidentalidad. Pero, sí observaremos aquellos elementos factuales acaecidos históricamente que podrían demostrarnos cierta regularidad fenoménica recurrente, dentro de la cual los hechos puntuales y sus propios accidentes, en su irregularidad connatural, han registrado un tejido de incidentes históricos que configurará la percepción de nuestra actualidad, la cual nos figuramos con base en los patrones observados.

Wolin (2008, pp. 44-45) nos ha explicado el Estado real como una nueva forma de sistema político impulsado por la conjura de agentes diversos que alientan a la desconexión política de la ciudadanía, a su desmovilización a base de difundir propaganda de refuerzo de la “versión oficial de los eventos” acaecidos con su estatalismo hostil al gasto social y ansioso por tomar el control total de los asuntos personales de cada individuo en todos sus niveles —incluso al nivel de la praxis sexual, reproductiva o familiar— a fin de conquistar el pleno *dominio de la vida*.

Ésta es apenas la figuración inductiva de un hecho que nos debe obligar a encontrar aquellas series causales que lo producen y que lo inscriben como un registro más dentro de un entramado de hechos concomitantes, algunos independientes y probablemente fortuitos y otros consustanciales a la distribución más o menos regular de éstos en la realidad efectiva inscrita en un tiempo autoconsciente, o sea, en su actualidad.

El estrepitoso arribo de la institución del Estado a nuestro cruce de caminos —aquí, en forma de totalitarismo invertido— no nos cabe duda de que nos obliga a confrontar la caída de aquellos mitos reproducidos sistemáticamente por la teoría y la historiografía y que, quizás al menos una vez, en forma aparente de revoluciones que aportaban

azarosos elementos causales independientes al discurrir casual de la historia, produjeron las transiciones del feudalismo hacia el absolutismo y de este último hacia el estado liberal de derecho.

Fueran estos eventos revolucionarios fortuitos o no, indudablemente han dejado sus huellas y, hasta un cierto punto, han contribuido al control de las secuencias de eventos que ocurrieron después de su advenimiento, hasta el punto de parecernos como “algo natural, inmutable en esencia y totalmente alejado del poder del hombre” (Cournot, 1872-I).

Pero, la realidad de los hechos de nuestra época, aseveramos aquí, no sólo se constituye de la épica de aquellos momentos críticos y, aún menos, de sus anécdotas. Una etiología del Estado real deberá encontrar, además, aquellos elementos silentemente persistentes que han dejado sus huellas repartidas por un amplio tejido de eventos de la historia.

Ellos subyacen a las manifestaciones más evidentes traídas por la historiografía y determinan la historia de nuestro propio tiempo, mucho antes que cualquier discurrir, épico o no, anterior.

Una etiología del Estado real deberá aportarnos un registro de evidencias del que deducir su estructura a fin de figurarnos plausiblemente los hechos que acaecen en nuestra actualidad en la eticidad democrática, a partir de lo cual abordar la superación de los imaginarios corrientes en nuestro *ethos* actual y dar cuenta clara de la necesidad social e histórica de desarrollar una plena libertad social y un despliegue factual de la democracia.

La metodología propuesta por Cournot (1872-II, pp. 299-440) le sirvió para concluir que la Revolución Francesa fue el producto de un proceso silente y generalizado de un “régimen civil” de la sociedad europea del momento, la cual habitaba su tiempo ajena a cualquier consideración sincrónica del paso de los siglos por una historia plagada de accidentes locales.

El estado de derecho en el que nos hemos conjurado para vivir y relacionarnos hoy, según esto, no es el efecto de un mero relato de aquellos accidentes que una razón ordenadora de los eventos ha determinado y ha establecido las secuencias de los hechos,

de lo que debe ser considerado importante y de lo que deberá predominar en nuestras figuraciones, sino que es el producto de relaciones de reconocimiento recíproco históricamente desplegadas, a veces en silencio y otras, con mayor estruendo.

Como ejemplo de lo que proponemos, volvamos a Wolin (2008, p. 49): según él, el totalitarismo invertido —un hecho puntual— viene a ser la corporativización del ejercicio del poder político de las élites por la cual se obtiene, como conjunto de hechos consecuente, un profundo letargo de las capacidades de agrupación, asociación y movilización social en el seno de las superpotencias que lo practican, para cuyas élites los votantes han de resultar tan predecibles como si fueran consumidores.

Asimismo, las superpotencias se arrojan la facultad de ejercer todo control eficaz sobre los procedimientos democráticos dispuestos en aquellos países controlados por ellas, los cuales podrán ser reconocidos como “regímenes amistosos”.

Ya no sólo se les imponen a sus ciudadanos, a veces forzosamente, concepciones ideológicas e idealizadas de que sus sociedades deben responder a un orden premeditado, sino que, además, sus vidas deberán limitarse a los objetivos dimanados de una mitología exaltadora de una *free society*, la cual sólo podrá ser realizada en un ambiente de “guerra mundial permanente” (Wolin, 2008, p. 69).

Al vernos interpelados por tan potente figuración de los hechos acaecidos desde el fatídico 11S, los cuales nos han conducido hacia este tipo de “democracia administrada” (Wolin, 2008, p. 47), la perplejidad que nos invade nos impide detectar, en el tapiz sobre el que dicha figuración se dibuja, cualquier vislumbre de una sociedad en pleno acto político-deliberativo que, desde su poder constituyente, resuelve y sanciona las formas de abordar la reparación del daño moral sufrido y el desarrollo de los procesos que eviten su repetición.

Pasadas las 8:46 de la mañana del 11 de septiembre de 2001, el azar condujo a una mutación del Estado hacia aquello en lo que, según Wolin, se ha convertido. Pero, ese “azar”, esa fatalidad, provino de los atentados perpetrados, cuyas cadenas causales han sido sistemáticamente obliteradas. No lo han sido, empero, las causas que han conllevado a la perversión del imaginario democrático, a cuya historia se le han sumado otros mitos

y otros héroes.

Antes de la ominosa hora, parecía no haber historia (Fukuyama, 1992). Después, las superpotencias han ampliado su *dominio* sobre la vida de las personas y han sentado las bases justificativas para el mantenimiento de una forma de vida, ahora global, de guerra permanente, como garantía de *seguridad* para todos. ¡Como si no hubiera existido nunca una Guerra Fría, dos guerras de 30 años y así sucesivamente!

Los conceptos de “dominio” y “seguridad” les son ingénitos a la idea, al mito, pero también, a la facticidad del Estado. Son éstos, los agentes silentes que empapan el discurrir de los hechos que acaecen entre la sociedad y el Estado, condicionándolo y dándole la forma que su historia terminará adoptando como propia: la de un mecanismo de producción de una normalidad permanente.

La etiología del Estado real, que a continuación daremos comienzo, nos mostrará la manera como estos dos conceptos han actuado en el tejido de eventos que ha dado forma al Estado que tenemos y es causante de las actitudes que nos hacen figurarlo en los términos que Wolin nos ha expuesto y que han llevado a una superpotencia a proclamar un “nuevo mundo del terror” al son de un estribillo que canta:

en el nuevo mundo en el que hemos entrado, el único camino hacia la seguridad es el camino de la acción (Wolin, 2008, p. 70).

1. El camino que llevó desde el poder del dominio hacia el poder de la propiedad

Antes de entrar en materia, quiero invitar al lector a acompañar el sobrevuelo preliminar que realizaremos inmediatamente a continuación sobre un conjunto de imágenes extraídas de nuestra realidad efectiva.

Su motivo reside en la necesidad de tomar estas observaciones a manera de invocación del conglomerado de hechos que conforman la actualidad del Estado, objeto de estudio en el presente capítulo.

De este ejercicio breve, obtendremos la imagen de la membrana que recubre el cuerpo que diseccionaremos a lo largo de nuestra etiología del Estado real. Progresivamente, iremos conociendo su estructura, su organización y daremos cuenta del metabolismo que rige su comportamiento.

La Unión Europea y la necesidad de existir del Estado, de la civilización y de algunos imaginarios

¿Puede la ciudadanía cuestionar y hacer valer su voluntad de manera real y eficiente en un contexto político actual de profunda integración económica global? Los “éxitos” de la doctrina Bretton Woods y el surgimiento del GATT —o como Rodrik (2018) lo llama, de “liberalismo incrustado” (*embedded liberalism*)— nos han llevado a un excesivo aperturismo global de las economías nacionales evidentemente asimétrico.

Una especie de “hyperglobalization” (Rodrik, 2011, p. 338) con sus consecuentes reacciones populistas y proteccionistas que empañan todo atisbo de aproximación de los *policy makers* a los edictos y reclamos de la voluntad general de las ciudadanía del mundo.

A todo esto, habremos de sumarle el tsunami generado por la estrepitosa y brusca caída de los cascos del Muro en el magma de significaciones de la libertad más occidental, la cual avivó su energía al verse vencedora de una larga lucha por la hegemonía de un imaginario, al cual consideró absolutamente propio.

Me refiero al compromiso mesiánico de John Williamson (1990) con la necesidad de “promoción de la democracia y los Derechos Humanos, la supresión del tráfico de

drogas, la preservación del entorno y el control del crecimiento demográfico” en América Latina, como principios de acción para las venideras relaciones entre Washington y sus vecinos más cercanos —obviamente, la cuestión radicaba en cómo conseguir que estos países pagaran sus deudas.

Esta forma “racional de hacer política” (*rational policymaking*), llamada también “universal convergence” o “one-world consensus” (Fischer, 2012, pp. 13-14), no obstante, no generó mayor consenso que el consenso de que no había mayor consenso —parafraseando la sentencia de Joseph Stiglitz (2004) a dicho respecto.

Sin embargo, el consenso al que Williamson no habría querido llegar es el de que se tildara de doctrina neoliberal a su decálogo de consignas encaminadas al desarrollo y al establecimiento de la agenda política intervencionista que de ello se desprendía (Fischer, 2012).

Los diez puntos establecidos en 1990 tuvieron su ampliación, después de una larga década, bajo el seudónimo de “Expanded” (Williamson, 2004) Washington Consensus II, gracias a las sanciones recibidas por la crítica y su puesta en práctica —aunque parcialmente y con reticencias por parte del Banco Mundial tras la publicación de su *World Development Record* de 1991 (Fischer, 2012, p. 14).

El advenimiento de nuevas economías potentes desde Asia, sumado al débil desarrollo experimentado en América latina y en el conjunto de los países del antiguo bloque soviético exigieron ampliar esta agenda de políticas económicas en una decena de puntos más que, muy resumidamente dicho, pretenderían mejorar las respuestas a las crisis, sedimentar los efectos de las primeras reformas, iniciar unas segundas reformas y, finalmente, establecer políticas de reducción de los desequilibrios redistributivos, pero sin afectación alguna del crecimiento económico (Rodrik, 2006; Fischer, 2012).

El resultado de todo ello —llamémoslo neoliberalismo o *convergencia ideológico-político-económica en un sólo mundo*— no es otro que la contundente incorporación *de facto* —o *embedding*, parafraseando esta vez a Rodrik— de la lógica propia del dominio financiero dentro del ámbito del sistema de satisfacción de nuestras necesidades en forma de, a saber: liberalización financiera (punto 4), unidad y competitividad de los tipos de

cambio (punto 5), liberalización total del comercio (punto 6), privatización (punto 8), desregulación (punto 9), gobernanza corporativa (punto 11), flexibilización de los mercados de trabajo (punto 12), estandarización global de códigos financieros (punto 15), establecimiento de regímenes de intercambios financieros sin intermediarios (punto 17), independencia política de los bancos centrales, los cuales centrarán sus políticas en la lucha contra la inflación (punto 18), entre otros (Rodrik, 2006).

Todo ello, como *elixir vitae* de una farmacopea que pretende paliar, si se puede, una galopante pobreza mundial (punto 20), cuya onda expansiva —en esto sí tendremos consenso— se propaga arrasándolo todo y dejando a su paso un rastro de miseria con el que la sociedad en oposición deliberativa deberá lidiar de la manera que mejor pueda.

Serán las sociedades y sus miembros integrantes los que se obligarán a hacer frente a esta contienda de forma individual y colectiva al mismo tiempo, la cual ya tiene nombre: se la llama “austeridad”.

Será la ciudadanía, abandonada a su suerte, la que deberá capotear entre la necesidad imperiosa y acuciante de su supervivencia, el ideal de lo que debería ser lo mejor más allá de lo que pueda ser correcto o justo y la provisión de las cosas que le permitan el mejor vivir posible.

Tras la crisis financiera mundial ocurrida entre los años 2007 y 2008, los “mercados financieros” —con mayor detalle, los grandes especuladores financieros de la Eurozona y aún más concretamente, los que viven al amparo de Estados como Francia y Alemania (Mavridis , 2018)— dejaron de prestar dinero barato. Eran tiempos de recuperar lo prestado.

En este impase, Grecia se tuvo que apear del viaje: su deuda suponía el 104,9% de su PIB (Mavridis , 2018). A partir de ese momento, el país —al completo— se vio sometido a la doctrina impuesta por la Troika —formada por la Unión Europea, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Central Europeo, junto con otros acreedores en concurso.

El plan de rescate de la maltrecha economía griega, bajo la tutela del Mecanismo Europeo de Estabilidad, ha mostrado la ineficacia en esta última década de las medidas de

austeridad impuestas al tiempo que se hubieron destinado tres partidas —2010, 2012, 2015— por valor de 239 mil millones de euros los cuales han sido inyectados en el sistema financiero del país con la intención de reestructurar su deuda pública (Mavridis , 2018).

La receta aplicada fue muy concisa: reducción de salarios, aumento de impuestos y rigor recaudatorio, reducción de las inversiones públicas, recortes indirectos con la participación del sector privado y una reducción del valor de las nuevas pensiones de hasta un 30% (Mavridis , 2018).

El resultado de todo ello —pasados casi diez años de una indecente austeridad que raya en lo criminal— ha sido devastador para la economía real y la vida cotidiana más prosaica, a saber: en primer lugar, en lo tocante a las cifras macroeconómicas, la deuda, en 2016, superaba en un 179% el PIB y la renta per cápita se ha reducido en un 25% desde que se inició el problema. Entre otras múltiples cifras, en caso alguno halagüeñas, la Troika justifica su fórmula aduciendo que, tras ocho años de decrecimiento económico, el PIB de Grecia finalmente ha repuntado en un pingüe 0,7% (Mavridis , 2018).

En lo que se refiere al medio ambiente y los recursos propios del país, la austeridad tampoco ha dado los frutos que tal vez alguien hubiera pronosticado: el aumento de los precios de los carburantes, a fin de obtener mayor recaudación estatal, ha conducido a una población sumida en la miseria a quemar sus bosques para dotarse de biomasa destinada a calefacción y en ocasiones, a falta de madera, se han empleado otros materiales cuyo uso ha generado problemas de salud pública y de medio ambiente (Lekakis & Kousis, 2013).

En este último caso, élites políticas y económicas, en connivencia con el poder judicial, han legitimado esta circunstancia alegando que los objetivos de “desarrollo” son mayores que el impacto medio ambiental. Es notorio el caso de las operaciones de extracción de oro en el norte de Grecia, en medio de las cuales se ha generado un creciente conflicto contencioso sobre los recursos ambientales locales (Lekakis & Kousis, 2013).

Observada la escena de la realidad griega a vista de pájaro, en plano general, se nos antoja idéntica al *Making a Living* de Chaplin: una horda de astutos e inteligentes ejecutivos inmersos en el frenesí que imprime la cámara rápida explotan su agudo ingenio para salir airosos de un accidente que, habiendo querido o no, les sobrevino.

El primer plano, en cambio, es de una profundidad dramática inmensurable: es el ciudadano el que se encarga de hacer la digestión de lo que se le ha dado como “de necesidad”, al mismo tiempo que el FMI, testimoniando la caída de Grecia, resignado dirá: “Greece cannot grow out of its debt problem” (International Monetary Fund, 2017).

La “necesidad” (Kivotidis, 2018) se constituyó en el único elemento legitimador del aparato jurídico desplegado en cumplimiento de los Memorándum de Entendimiento griegos: la constitucionalidad de la priorización de los procedimientos ejecutivos a expensas del parlamento se propuso como una medida infalible a la que ningún ciudadano podría sustraerse, faltar ni resistir.

A la crisis económica se le sumó una nueva crisis, esta vez de orden legal y constitucional —y, por qué no, moral— por dar cumplimiento y conformidad a los principios de la Unión Europea: la legislación producida a tales efectos tenía un contenido eminentemente político y dejaba en segundo plano o, quizás ausentes totalmente, los principios de igualdad social. Ello condujo al establecimiento de un régimen bastante contingente que está, hoy por hoy, sometido a enormes presiones por los antagonismos sociales creados (Kivotidis, 2018).

El ocaso de Grecia, aquí superficialmente tratado, es una muestra que nos ayuda a ilustrar el estado fenoménico de nuestra eticidad democrática actual surgido de la intersección del hecho atómico de la democracia con el producto histórico-factual del conjunto de debates celebrados y materializados en torno al *statu res publica* o al *common wealth status* y que, en la actualidad no sólo griega, sino que puede ser extensible a la totalidad global, tiene estridentes resonancias con el *Libro de Job* y su “canto a la dignidad del ser humano, que trata de superar el mero ‘estar’ para llegar a ‘saber(se)’ a cualquier precio, incluso contraviniendo convencionalismos sociales e ideologías religiosas; sólo quien se atreve a formular inusuales e incómodos porqués estará en el camino adecuado para encontrar respuestas” (Morla, 2017, p. 11).

Veamos, a continuación, mediante esta alegoría bíblica, la figuración resultante de la realidad político-social cotidiana ya no sólo griega, sino de manera extensible, de cualquier situación existencial en la que nos podamos encontrar en nuestra realidad factual.

Según Víctor Morla (2017, p. 11), el debate interno de Job, su gran dilema yace entre su *subsistencia* y su *existencia*, sustantivos que, como nos aclara, parten del mismo étimo latino, *sistĕre*. La subsistencia, pues, estará marcada por el “sometimiento (sub-)”, al tiempo que la existencia denotará una “salida (ex-)” de aquello que lo oprime y ata: el letargo de la anodina subsistencia súbitamente puede conllevar a la búsqueda de una vida digna “de llamarse existencia”.

Job fue un tipo recto y perfecto, rico en hacienda, religioso, muy buen padre y, cómo no, era temeroso de un Dios que le abastecía de protección y garantías de una subsistencia sin reclamarle mayores diligencias que las provenientes de su trabajo aplicado. Divinamente había sido dotado de toda suerte de bienes personales y de los cuales sus hijos se beneficiaban a diario (Job: 1, 1-8).

Pese a su devoción hacia el bien y el correcto proceder, la calamidad apareció durante su subsistencia como si se tratara de un “Fuego de Dios caído del cielo” (Job, 1:16) o un “gran viento venido del desierto” (Job, 1:19) arrasando a su paso sus bienes materiales y los más preciados para él: sus hijos.

Al son de la fatalidad de las noticias recibidas, Job exclamó: “Dios dio y Dios quitó; sea su nombre bendito” (Job, 1:20). Pero la desdicha de Job no quedó aquí y Dios, influido dolosamente por Satanás, le envió una sarna que invadió todo su cuerpo (Job, 2).

Queriéndose rascar la insoportable piquiña y aún aquejado del duelo de la pérdida, su ejemplar abnegación a Dios pareció haberse esfumado —no sin haber mostrado estoica resistencia— lanzando improperios y maldiciendo el día de su nacimiento y acusando a Dios de haber cometido tamaña injusticia (Job, 3).

Cuando Job húbose calmado entró en una reflexión profunda para retomar el camino hacia Dios del que se había desviado —no nos debería extrañar su blasfemia en la que maldijo su nacimiento al haber constatado, en la depresión de su infortunio, la pérdida de la seguridad que le regalaba el calor del vientre de su madre (Morla, 2017, p. 12).

Para llegar a este punto, no obstante, hizo falta la intercesión de la tríada de amigos “inmisericordes” venidos a Uz para atender al enfermo. Los reproches de Elifaz, las acusaciones de pecador de Bildad y la exhortación al arrepentimiento y la reconciliación con

Dios —retomar el camino recto— por parte de Zofar (Job, 4-28) sirvieron al doliente, no sin reticencias considerables, de bálsamo redentor, pese a la miseria personal a la que se encontraba abocado.

“Pero ahora se ríe de mí hasta la gente más joven que yo”, exclamaba Job a sus amigos (Job, 30:1) a lo que añadiría: “los terrores se han vuelto contra mí, mi dignidad es arrastrada como por el viento, mi esperanza de salvación ha pasado como una nube” (Job, 30:15).

Como hemos podido comprobar, la desgracia de Job tiene bastante parentesco con el drama humano y social que se desató en Grecia: una nación devota de una Unión Europea deificada que le aportaría riquezas, bienestar y la consagrada seguridad, de súbito se vio inmersa en mil desgracias sobrevenidas, que la sumieron en una supina indigencia existencial y moral.

Grecia sufrió los reproches, las acusaciones, las risas y las exhortaciones a enderezar su rumbo de la mano de una Troika impía y severa encargada de restablecer la armonía presupuestaria de uno de sus miembros hipostasiados de ese Uno plotínico-europeo sacralizado, fuera del cual, nada puede existir y todo es caos.

Pasados diez años convulsos de malestar en los que no faltaron maldiciones hacia la austeridad impuesta e, incluso, habiendo triunfado el Sí en un referéndum de apostasía, Grecia ha admitido su culpa y ha retomado la senda de la fe, la devoción y la obediencia.

Al igual que a Job, no le han vuelto sus hijos y sus riquezas y la pobreza y el sueño de su abandono se han convertido en la *existencia* en el nuevo jardín de Edén que un día les fue prometido, pero que ahora ha sido resignificado.

El *Libro de Job* es un comienzo inmejorable para esta etiología del Estado contemporáneo que aquí comienza a brotar. De este bellissimo poema se nos desprende un racimo ingente de imágenes nítidas que no sólo ilustran el ocaso griego, sino que podrán ayudarnos a comprender la realidad en la que ha desembocado este camino de dirección única del Estado moderno cuyo trayecto ahora reseguiremos.

El encuentro de Job con lo mejor de su existencia, sufrida la derrota y vivida la miseria de su subsistencia, fue debido a la aparición del *grex*, el “rebaño” (Morla, 2017, p.

13) encarnado en el grupo de amigos que lo visitaron, quienes dieron pie a que Job, sumido en el aislamiento y el ostracismo a los que lo condujo su desgracia, encontrara el camino de su redención, entregándose servil al dominio de Dios, a su grandeza, a la seguridad que Él le aportaba y para lo que sólo le demandaba obediencia y sumisión.

En los discursos que van desde el capítulo 38 al 42 del *Libro de Job*, Dios, respondiendo a Job “desde la tempestad” (Job, 38:1), se le presenta como el gran creador de todo lo que le rodea: en ellos le dice a Job que no tiene inteligencia suficiente como para comprender la Obra y la Creación fundadas sobre la tierra.

Dios creó la armonía a fin de abastecerlo de todo aquello que le proveyera de la seguridad necesaria frente al mal, el caos encarnado en Behemoth y Leviathan. El tributo exigido lo expresará Job muy claro y raso: “¡Soy tan poca cosa! ¿Qué puedo responderte?” (Job, 40:5).

La realidad de la *subsistencia* griega —en su desesperada búsqueda de su *existencia*— exige la resignación que, al igual que Job, una depauperada y oprimida sociedad ha demostrado estoica hasta hoy.

La “necesidad” de supervivencia del Estado griego, inmerso en dinámicas globales que le son aún superiores, ha actuado de la misma manera que Satanás en la vida de Job, arrasando a su paso cualquier posibilidad de albergar todavía hoy la idea de que el Estado es el fruto de un pacto social, de que el Estado puede ser el camino excelente de retorno al individuo en forma de su libertad social. Y, aún menos, de que pueda haberse experimentado el menor atisbo de una “representación política” real, indistintamente de las definiciones que la teoría le haya dado.

Ni siquiera desde la descripción “formalista” (Pitkin, 1967, p. 42) y simple de Hobbes, quien entendía al Estado como persona eminentemente representativa “de todos y cada uno de los individuos en la multitud” (Hobbes, 1651, p. 114), este Estado que aquí nos ha surgido ha sido sensible a las ideas de bien común de su población, más allá del *interés* común de una economía financiera planetaria que ha emanado con fuerza de las profundidades de la tierra, como Behemoth, al tiempo que del mar, como Leviathan, para quedarse entre nosotros ya no encarnando al caos, sino proclamando el nuevo orden.

Sumado a la figuración que nos arroja esta alegoría anterior, deberemos considerar previamente la idea de que el imaginario liberal se ha mantenido hasta hoy como la fuente prodigiosa cuasi religiosa de una heroica historia de luchas por la libertad que cada día la libran extraordinarios sujetos, por mor de hacer reales los anhelos civilizatorios de la humanidad en su conjunto, de su perfección moral y del progreso.

El liberalismo se presentó en sociedad como un proyecto científicamente elaborado, por medio del cual proyectar las vidas humanas hacia las plenas felicidad e igualdad. Su mismo carácter utópico, sin embargo, lo condujo de forma inminente a padecer los efectos de sus propias contradicciones.

Quizás éstas constituyeron la causa de su existencia en los términos jobianos que aquí hemos tocado: el liberalismo en la realidad deberá superar diariamente la crisis endémica de esos consensos en que basa su subsistencia (Mallimaci, 2001).

La idea del Estado moderno y de su adaptación a relaciones de derecho dentro de dicho imaginario no han quedado exentas de reducirse hoy a una mera aporía. Sin embargo, la teoría se resiste a la apostasía.

El punto de vista desde el cual se sitúa el nutrido grupo de teóricos de quienes ya hemos hablado, tales como puedan ser Wolin, Mounk, Todorov, Fukuyama, Rodrik, etc., está fundado en cierta renuencia al olvido de que una vez, el ideario liberal podría sustituir *de facto* toda mitología anterior.

En ellos perviven nostálgicamente los deseos de revitalización de una utopía que quería convertirse en el único camino posible hacia la realización de cierta idea de libertad, la cual sólo podría conseguirse mediante la transformación del Estado anterior en una especie de institución en la que cada ciudadano, de manera igualitaria, vería representadas sus propias “subsistencia” y “existencia”.

A continuación, gracias a la metodología empleada en esta etiología del Estado real, haremos aflorar aquellos elementos silentes, pero persistentes en nuestro imaginario corriente, de tal forma que nos permita abordar, con garantías de éxito, nuestra propuesta de superación de esta distopía que centra el tono de los discursos, en torno a los cuales giran infinidad de tratados teóricos, los cuales aportan más desconcierto que claridad.

1.1. Persona, derecho y sociedad en el Estado liberal de derecho

La(s) persona(s) del Estado, su derecho y la sociedad

Si nos remontamos, de la mano de la antropología y la arqueología, a períodos prehistóricos, podemos ver que, a partir del momento en que las comunidades inscritas en “relaciones sociales segmentarias” (Bahn & Renfrew, 2007) —marcadas por una alta reciprocidad (Harris, 1985)— se unieron entre sí en favor de mejoras de su adaptación al medio y por mor de garantizarse su supervivencia, la complejidad de las relaciones grupales y la administración de los recursos vitales comunitarios se incrementaban conforme la atribución intersubjetiva de roles avivaba las luchas por el reconocimiento.

La gestión del ordenamiento comunitario, determinado por condiciones de supervivencia más o menos precarias, intensificadas por el crecimiento demográfico y el consecuente debilitamiento de la provisión eficaz de recursos para la subsistencia, condujo a la erección de jefes y cabecillas —como nos lo explica el antropólogo norteamericano Marvin Harris (1985)— cuyo rol debería cumplir no sólo funciones redistributivas, sino políticas, a fin de favorecer, bajo férreas normas de reciprocidad, la mejor y más exitosa convivencia grupal.

Para que un individuo o un grupo de ellos fuese instituido como “jefe”, “cabecilla”, “gran hombre” o “gran abastecedor” de una comunidad, ésta debería sancionarlo bien por la generosidad demostrada para con ellos, bien fuera por sus talentos de persuasión, por su prestigio o bien hubiere sido por cualesquiera otras formas que condujeran a su población a la dación de prerrogativas o a la cesión condicionada y temporal de la capacidad superior y autorizada de redistribución, de conciliación e, incluso, de determinación de la opinión pública (Harris, 1985; Bahn & Renfrew, 2007).

Las luchas por el reconocimiento y los efectos producidos por el empuje normativo consecuente han inyectado su energía en el desarrollo, expansión y reproducción de unas sociedades que han mantenido en el orden del día de sus agendas políticas y convencionales la exploración de las mejores formas de su gobierno y la adopción de los más

excelso procedimientos para llevar a cabo sus empresas civilizatorias.

Desde el arribo a las sociedades segmentarias hasta hoy —el antropólogo americano Elman Service las dató aproximadamente a finales del Mesolítico o comienzos del Neolítico (Bahn & Renfrew, 2007)— se han sucedido toda una serie de modificaciones del patrón primigenio, como es evidente.

No obstante, se mantiene su fundamento primordial: cuanto más delicada es la relación entre el grupo y el acceso a los recursos para la supervivencia, cuanto más complejas se hacen las relaciones intersubjetivas y cuanto mayor es su empuje normativo, tanto más necesarias y necesariamente robustas se van haciendo las estructuras de gestión y administración comunitarias y tanto más vehementes se vuelven las exigencias de su reciprocidad, haciendo a su paso aún más intensamente conflictivas las relaciones sociopolíticas.

Los dispositivos intelectuales ilustrados para justificar las relaciones contractuales entre los cabecillas modernos y las sociedades obedientes se fundaron en agudas intuiciones de estos procesos que hoy, arqueólogos y antropólogos nos han explicado.

El camino recorrido desde los “estados de naturaleza” hacia los estados de pacificación de las tensiones en el seno de las sociedades, a manera de justificación de la eminencia de la institución del Estado en cualesquiera de sus formas, tiene su culminación en un Hegel quien, presumiblemente, se encontraba embebido del mismo *pathos* trágico que llevara a Schiller a confeccionar los versos hilvanados en su magnífico poema *Das Ideal und das Leben*, donde nos proponía lo siguiente:

*Werft die Angst des Irdischen von euch, ¡Deja a un lado las ansiedades de la tierra;
Fliehet aus dem engen dumpfen Leben huye de la estrecha melancolía de la vida
In des Ideales Reich! hacia el reino de lo ideal!*

Friedrich Schiller, Das Ideal und das Leben

Quizás Hegel también nos proponía —o se lo propuso él a sí mismo— dejar a un lado las “ansiedades de la tierra” y la “melancolía de la vida” para huir “hacia el reino de lo ideal” dentro del cual, según nos dijo, encontraríamos la “realidad efectiva de la idea ética” (*FDD*, §257) en la que, seguramente, los cabecillas y jefes actuarían de manera

ajustada a los ideales reinantes en cada comunidad y en la preservación del consabido y seguramente muy anhelado *common wealth status*.

Para Hegel, sometido a la necesidad de dar coherencia a su doctrina de la *Anerkennung*, el Estado no podría ser otra cosa más que:

La realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la *libertad concreta* consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares, por un lado, tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de sus derechos* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), y por otro se conviertan por sí mismos en interés de lo universal, al que reconozcan con su saber y su voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*. De este modo, lo universal no se cumple ni tiene validez sin el interés, el saber y el querer particular, ni el individuo vive meramente al mismo tiempo para estos últimos como una persona privada, sin querer al mismo tiempo lo universal y tener una actividad consciente de esta finalidad (*FDD*, §260).

Hasta este punto incipiente del desarrollo de su doctrina del Estado, para Hegel, las familias organizadas a modo análogo al de las “sociedades segmentarias” (Bahn & Renfrew, 2007, p. 146), compuestas de una cierta cantidad de comunidades individuales, integradas en un complejo social normalmente erigido desde lazos de parentesco, constituirán una unidad de autogobierno en la que cada particularidad se verá de alguna forma materializada en su actividad, convirtiendo el interés de cada uno en el interés común porque “todo depende en el Estado de la unidad de universalidad y particularidad” (*FDD*, §261 *Agr.*).

Esta “constitución política” (*FDD*, §§268 *Agr.*, 272) constitutiva del “*espíritu que está en el mundo*” y que “se despliega en una figura real y en la organización de un mundo” (*FDD*, §270 *Obs.*) se da su propio cabecilla, su Príncipe como “fundamento de la unidad sustancial aún indivisa” (*FDD*, §273 *Obs.*). Este príncipe es la encarnación (“momento de la individualidad”) de “los tres momentos de la totalidad [ética]”:

la *universalidad* de la constitución y de las leyes, los cuerpos consultivos como relación de lo *particular* con lo universal y el momento de la *decisión* última como *autodeterminación*, a la cual retorna todo lo restante y que sirve de punto de partida de su realidad (*FDD*, §275, *Agr.*).

Hasta estos momentos, Hegel insiste en el valor intersubjetivo de las relaciones preestatales que conducen a la elección del jefe o cabecilla en un mundo ético en el que el poder del Estado aún no sería ejercido desde los gobernantes hacia su pueblo, sino que es la misma comunidad del pueblo la que se está gobernando a sí misma en tanto que hace real —autodeterminándose— su sustancia ética (Avalos Tenorio, 2010, p. 23).

Las cosas debieron empezar a torcerse en la aldea en la medida que la generosidad, la reciprocidad, la consideración igualitaria de todos e incluso, por qué no, la responsabilidad —aquí, en términos anglosajones entendida como *accountability*— condujo a estos “grandes hombres” vocacionales hacia la “jactancia” (Harris, 1985) en forma de atributo característico de su liderazgo y su emulación por parte de sus súbditos “como estímulo de una comparación valorativa que nos empuja a superar a aquellos con los cuales tenemos la costumbre de clasificarnos” (Veblen, 1899, p. 65).

Con esto, el líder abandonó la reciprocidad de sus relaciones para convertirse en el “gran abastecedor” de una comunidad política, que paulatinamente se iría estratificando en términos de rango, riqueza y poder (Harris, 1985).

Esto ha colocado a nuestro príncipe por encima de todo, *super omnia*, pese a que Hegel situaría esta consideración sólo en la piel del monarca despótico o, en ausencia de Ley y Constitución, de la voluntad particular del pueblo mismo en forma de olocracia.

Hegel persevera en la idea de que, si la soberanía del príncipe se manifiesta bajo el imperio de la ley, la particularidad individual del monarca no será nunca autónoma en sus fines y actuaciones ni independiente del “fin del todo [...] de lo que en general se llama, con una expresión más indeterminada, *el bien del Estado*” (FDD, §278 Obs.).

Este jefe del Estado hegeliano —que podríamos empezar a llamar *el gran abastecedor del bien común*— tendrá la virtud de convertir sus fines particulares en forma de una “necesidad inconsciente” de transformar su egoísmo, condicionado por la universalidad.

Aquí quedará fundado “un sistema de dependencia multilateral por el cual la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos” (FDD, §183), subsumiendo a sus gobernados por “intervención directa desde arriba” (FDD, §278 Obs.), por mor de “mantener la legalidad y

el interés general del Estado” (FDD, §289), “imponiendo al mismo tiempo prestaciones directas para su conservación” (FDD, §278 *Obs.*).

El Estado hegeliano llega a su determinación final: la “persona, como sujeto existente por sí, y lo que existe por sí es necesariamente *uno*” (FDD, §279 *Obs.*). Así pues, el jefe o cabecilla primordial ha terminado por convertirse en la *persona del Estado*, aunque hoy, muy alejada de la personalidad de aquellas comunidades segmentarias que una vez les dieron su posibilidad de existir.

El primer bien supremo de la patria: la paz, la concordia y el bien común

La persona del Estado, como no nos cabe duda, tendrá por virtud constituir esa unidad necesaria e imprescindible para que su voluntad particular coincida totalmente con la voluntad general de sus gobernados.

En otras palabras, sus súbditos deberán sentir que, al menos en buena medida, estos jefes les abastecen suficientemente de todo lo necesario para la satisfacción de sus intereses particulares, de sus concepciones de lo que podría ser bueno para ellos y de un bienestar entendido, al menos, de manera laxa, pero que, eso sí, partiendo de una subsistencia mínimamente garantizada, puedan realizarse existencialmente.

¡Qué cosa más admirable por el contrario que una república gobernada por la virtud cuando el que manda a los otros no es él mismo esclavo de pasión alguna vergonzosa! Cuando todas aquellas cosas que forman la regla y la predilección de los ciudadanos las sigue él mismo; cuando no impone leyes que no obedezca y cuando su propia vida es como una ley que presenta a sus conciudadanos (Cicerón, *De Re Publica*, I, XXXIV).

Estas palabras que Cicerón ponía en boca de Escipión no suponen ninguna novedad: aquellos individuos a los que la sociedad en su conjunto ceda las prerrogativas del gobierno de los asuntos comunes, de los “negocios públicos”, deberán ser considerados, y así lo habrán de exhibir públicamente, como virtuosos: de sus actos deberá surgir

una exacta compensación de derechos, de deberes y de prerrogativas de modo que tengan bastante poder los magistrados, bastante influencia en las deliberaciones los

grandes, bastante libertad el pueblo (*RSP*, II, XXXIII).

El premio recibido es “la gloria” (*RSP*, III, XVIII). No hay otra recompensa mejor para aquel o aquellos que conminan sus esfuerzos en la administración pública, que con ahínco “siguen lo que es verdaderamente la justicia, y no lo que se toma por ella [y dan] a cada uno lo que es debido” (*RSP*, III, VIII).

La persona del Estado se “jactará” sistemáticamente de su virtud —siguiendo la línea argumentativa de Harris y que aquí ponemos en contraposición con los textos de las ciencias políticas clásicas— haciendo proclamaciones públicas de sus grandes capacidades de redistribuidor y de su enorme calidad como abastecedor.

Además, los esfuerzos y sacrificios suplementarios de una obediencia debida serán asimilados en la forma de que aportarán alguna ventaja para el individuo y éste tributará “con aprobación, admiración y respeto; en suma, con prestigio” (Harris, 1985), si se consiguen aumentos sensibles de la producción, gracias a sus políticas, de tal modo que den la sensación de que se satisfacen intereses, se preserva cierta idea, aunque sea abstracta, de bien general y se conserva o incrementa el bienestar.

Para Cicerón, la cosa pública es “la cosa del pueblo” y —añadirá— “no es pueblo toda congregación de hombres formada de cualquier manera, sino solamente la reunión cimentada en el pacto de justicia y en la comunidad de intereses y utilidad” (*RSP*, I, XXV). Por lo tanto, el gobierno que mejor cuenta dé de dichos pactos deberá ser aquel capaz de tomar las mejores características de otros gobiernos anteriores, de manera que se preserven los principios de igualdad, “condición necesaria para la existencia de todo pueblo libre, y que además ofrece una gran estabilidad” (*RSP*, I, XLV).

Si, en suma, el acceso de los gobernantes al ejercicio de su poder se lleva a cabo por medios electivos, mejor. Pero, para evitar los excesos, bien provengan de los monarcas, bien se trate de la muchedumbre exaltada, la cuestión radicará en el establecimiento de los contrapesos necesarios en las atribuciones dadas a cada órgano del Estado y bajo premisas fundadas en la tradición, las buenas costumbres y el escrúpulo (*religare*) hacia los dioses.

Con ello, Cicerón se deja abierta a sí mismo la puerta para tematizar la virtud ciudadana en su gran trabajo *De Officiis*: si, gracias a una buena educación cívica, la

ciudadanía admite que sus primeras obligaciones son para con la patria, “la más digna de nuestro amor” (*OFF*, I, XVII), todos trabajarán cooperativamente en favor de un bien común que los llenará de dignidad (*OFF*, I, XXXIX), sin que a nadie se le ocurra obtener de ello una utilidad particular, cosa que perjudicaría a la comunidad entera (*OFF*, II, XXI).

Buenas costumbres, buena educación doméstica y, por supuesto, un apego a lo más noble que en esos momentos sea hegemónico en el *ethos* cotidiano darán las claves a la muchedumbre para tomar la mejor decisión, la más benévola con los demás (*OFF*, I, VI) y la “más leal a la República” (*OFF*, I, XXV), a la hora de elegir a los que son aún mejores que ellos, más excelsos —no nos quepa duda que se tratará de ciudadanos con amplio acceso a los recursos de la buena educación, quedando privados de ello los más desfavorecidos— y quienes, jactándose de su prudencia, generan en la multitud la opinión de ser los más justos; y, si son justos, mantendrán a toda costa la justicia “con miras al acrecentamiento del honor y de la gloria que ella nos procura” (*OFF*, II, XII).

Pero, si, para Cicerón, la paz y la concordia son garantes de ese bien común al que no debemos renunciar, también lo son, como no se podría esperar otra cosa, para la sociedad segmentaria de los Bosquimanos ;Kung del Kalahari (Lee, 1979) —por poner un ejemplo. También ellos buscan la armonía de sus relaciones en la máxima reciprocidad de todos con cada uno; y, en tanto que ni les hacen fiestas a los generosos ni se demanda más gloria que el goce de su subsistencia, en una suerte de muy ajena forma para nosotros de simbiosis con el medio, su paz es tan ubicua que les es imperceptible y la armonía es un mero caldo en el que flotan sus diferencias y conflictos.

De la jactancia hacia la virtud ensanchada: el nacimiento de la política moderna

Visto lo anterior, parece como si la teoría se viera obligada a surgir en aquellos momentos de la vida comunitaria donde los conflictos ya no “flotan” en el caldo de la paz y de la armonía, sino que se convierten en un elemento estructural de los modos de ser de la comunidad en su conjunto.

Es en este punto donde los teóricos han detectado que existe un relieve marcadamente pronunciado que accidenta aquella plana superficie idealizada de la concordia. Un relieve acentuado por su capacidad de distinguirse de lo imperceptible —aunque no ignoto— además de manifestarse con una intensa duración en el tiempo.

Bien podría resultar plausible pensar que los teóricos ilustrados intuían la existencia —en algún tiempo o en algún lugar de la Tierra— de formas de organización social análogas a las que hemos conocido superficialmente con los Bosquimanos. Éstas evocan cierto modo de ser ajeno a la realidad factual, por lo que podrían ser consideradas a la manera de estados de naturaleza de las organizaciones humanas. De ahí las consideraciones comparativas desarrolladas entre los modos de ser social en estado de naturaleza y en estado civil.

Sin embargo, la mítica planicie de la concordia prometida por el modo de ser en un estado civil, el cual se habría fundado en acuerdos contractuales entre individuos libres e iguales, se vería atropellada por constantes protuberancias que se relievaban al uso.

De hecho, la frecuencia estadística con la que debieron aparecer los hechos constitutivos de todo conflicto en el imaginario ilustrado, los cuales serían siempre contestatarios de esa idealizada concordia entre libres e iguales, hicieron contingente al mito.

Para los teóricos laicos modernos, esta circunstancia impregnaba el orden idealizado de la suficiente imprevisibilidad, como para obligarlos ineluctablemente a confeccionar teorías en las que, poniendo la política en el núcleo de sus conceptualizaciones, pudieran ser capaces de superar cualesquiera resultados azarosos sobre los efectos futuros que pudieran acaecer en forma de cambios radicales en la placidez de esa orografía suave y aplanada tan ávidamente perseguida.

A ello habrían de sumarle esfuerzos por controlar la jactancia de los cabecillas, la cual ya había rebasado la *auctoritas* primordialmente concedida en favor de una incontestable *potestas* de emitir edictos y dictar normas de obligado cumplimiento por parte de una población servilmente entregada a su obediencia.

Por estos motivos debió surgir la alegoría moderna que hoy perfila todas las observaciones practicadas sobre la realidad de nuestras sociedades: miramos nostálgicos y con

cierto dolor el mito de un plácido estado de naturaleza presidido por la recta observancia de la Ley, dentro del cual se actúa bajo la máxima conciencia del valor de la “reciprocidad” —como sería el caso propuesto por Locke (Locke, 1689)— sumado, de alguna manera, al valor insoslayable del mantenimiento de la “*perfectibilidad*” connatural del ser humano —como sería el caso de Rousseau (Rousseau, 1755).

En cambio, la vida política actual tiene la apariencia de cierta forma de retorno al modo de ser social en el estado de guerra hobbesiano (Hobbes, 1651), dentro del cual, como muy bien apuntaría Foucault (1976, p. 113), la política no sería más que “la continuación de la guerra por otros medios”.

A esta circunstancia apuntan muy certeramente Bobbio y Bovero (1984). Para el segundo, las formas como se considere a la política dependerán de cómo se conjuguen la política misma y el uso que el cabecilla dé a sus potestades para la consecución de los anhelos de sus mandados y la provisión a éstos de los mayores bienes.

Así, Bovero (1984, pp. 37-38) distinguirá ya al menos dos concepciones distintas de la política, aunque ambas centradas en cierta forma de conflicto, el cual es inherente a las relaciones entre las partes mandante y mandada y proviene de actos de fuerza más o menos regulares en el tiempo y de reacciones en forma de resistencia o insumisión.

La primera forma de política podría resultar del intento de “imposición del dominio” (Bobbio & Bovero, 1984, p. 38), seguramente y con mayor frecuencia por parte del cabecilla en contra de sus mandados, motivado por la jactancia en el uso de sus atribuciones y la disposición forzada de su voluntad sobre el tejido hilado por el mandato y la obediencia.

La segunda forma de política fundamentada en el conflicto vendría a ser la que dimana directamente de los postulados de Hobbes (1651) en torno a la necesidad de la creación de un “hombre artificial” instituido para la “protección y la defensa” como requisito necesario para el paso del “estado no-político” de guerra hacia el estado civil y político por excelencia (Bobbio & Bovero, 1984, pp. 39-41).

El producto del “arte del hombre” (Hobbes, 1651) encarnado en Leviathan es una de tantas prosopopeyas con las que la teoría ha intentado describir a la persona del Estado

y que, en la Modernidad, ha adquirido la imagen y semblanza del prototipo del hombre moderno: la preservación de la *salus populi* —o, lo que es lo mismo, los negocios de cada uno— sólo podrá realizarse dentro de un organismo sano y robusto, por cuyo sistema nervioso, basado en la recompensa y el castigo, llegan a las extremidades, encargadas de generar riqueza y abundancia, los edictos de un alma artificial, la cual representa una soberanía que se ayuda de consejeros, magistrados y funcionarios para hacer de una recta voluntad pacificadora un amplio consentimiento y acatamiento del mandato supremo.

Este cuerpo artificial del Estado tendrá por objeto primordial la “búsqueda de la paz” (Hobbes, 1642), la cual conseguirá mediante “la equidad y las leyes”. Por ende, la “razón” y la “voluntad artificiales” del Estado se conjugan en favor de “la concordia”, la cual es análoga a “la salud” del cuerpo entero y se erige contraria y necesariamente enfrentada a “la sedición”, la cual constituye su “enfermedad” y, como no podría ser de otra manera, a “la guerra civil”, que es “su muerte” (Hobbes, 1651).

De esta forma, el Leviathan se materializará como un cuerpo único regido por la razón a manera de representación política de la colectividad en la forma de un organismo, donde cada órgano cumplirá abnegadamente su función y de cuya enfermedad sólo podría surgir la disgregación que le conduciría hacia su extinción (Bobbio & Bovero, 1984, p. 40).

El poder o la facultad expedita de regir los designios de dicho cuerpo eminentemente artificial y mecánico residirá exclusivamente en el ánimo, “la soberanía”, el “alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero” (Hobbes, 1651), de lo que se deduce que sólo bajo un orden férreo aplicado al conjunto del mecanismo se puede aniquilar cualquier agente perturbador de la consagrada equidad.

Bovero (1984, pp. 39-42), no obstante, considera que, a estas formas de entender “lo político” —las cuales dan preeminencia a la confrontación, a la contraposición y al conflicto— y a sus relaciones intrínsecas con el uso del poder jactancioso, hemos de sumarles otra concepción concomitante —e históricamente desarrollada— en la forma de una “política como composición”.

Esta forma de observar las relaciones de mandato-obediencia puede ser encontrada, según opina Bovero, en ese Long Parliament denostado por Hobbes (1668), encarnado en su Behemoth: si, para Hobbes, este período supuso una etapa de pronunciada corrupción de la población, que condujo a que las personas desobedientes se creyeran suficientemente patriotas (Hobbes, 1668), para Bovero, esta forma de concebir la “política como orden o composición” equivaldría a la cohesión necesaria, obtenida por la acción política de los cabecillas, para “poner en relación el mandato y la obediencia” (Bobbio & Bovero, 1984, p. 42).

Habremos de volver, entonces, al terreno de la virtud ciceroniana: o bien la política se practica desde la superioridad coercitiva del cabecilla, en cuyo caso el conflicto es permanente, o bien entramos en la esfera de la política hábil del jefe, cuyo ejercicio del poder mandante estará limitado por la sanción de quienes obedecerán como deben.

“Poder de hecho” o “poder legítimo” serán dos polaridades que, no obstante, se irán reclamando entre sí durante el ejercicio político, haciendo del poder y del derecho — como lo expresará Bobbio— dos caras de una misma moneda (Bobbio & Bovero, 1984, p. 21).

De lo dicho hasta ahora, podríamos concluir que el cabecilla o jefe o, dicho en términos modernos, la persona del Estado desplegará la actividad de su poder entre la jactancia y la virtud de su habilidad, según proceda, y se desprenda de las circunstancias que acompañen a su ejercicio componedor, sin mayor meta que la de obtener la inmarcesible “gloria” de convertirse en el “gran abastecedor de la concordia” para una comunidad de súbditos.

La contraprestación de ello vendrá dada por la medida de la legitimación otorgada de los actos de la persona del Estado, la cual quedará supeditada a su efectividad en forma de resultados materiales y morales, como condición de justificación interna de la obediencia al mandato venido del poder (Bobbio & Bovero, 1984, pp. 26-31).

Por lo tanto, la política ejercida por la institución del Estado hacia su ciudadanía, bien sea entendida por la teoría en los términos de una relación de “oposición amigo-enemigo” que marque los niveles de intensidad del conflicto interno (Schmitt, 1932) o

bien sea comprendida en forma de un complejo mecanismo institucional y jurídico encaminado a la composición de cualquier desarreglo surgido del conflicto social, tendrá por objeto primordial de su actividad la pacificación y la conciliación o puesta en acuerdo mutuo entre lo mandado y lo obedecido.

De ser esto así, el fin último legitimador de este Estado y, por ende, la justificación que el ciudadano se dé a su recta obediencia radicará en la capacidad que el primero tenga de garantizarle y asegurarle al ciudadano la libertad que éste pueda concebir como propia, además de eximirle del riesgo de su persona frente a los demás, pero también frente a la persona misma del Estado, gracias a la puesta en marcha de ese *principio de la seguridad* de que ya hemos hecho mención.

No debería sorprendernos, pues, que gracias a estos procesos que han desembocado en la preeminencia de la *seguridad* como causa motriz de la realidad fáctica del Estado, la administración Bush hubiera encontrado un filón para justificar la expansión de su poder sobre todas las esferas de la vida en el interior de su país y en el de aquellos fagocitados bajo las máximas del “eje del mal” o la “civilización versus la barbarie” (Wolin, 2008, pp. 6-9).

El camino recorrido que nos llevó de la *auctoritas* hacia la *potestas* del jefe o cabecilla nos ha conducido ahora hacia su *imperium de facto*, como condición previa e inexcusable para la validación de una idea muy contemporánea de democracia.

Algún apologeta de este nuevo modo de ser del Estado, como nos explica Wolin, en algún momento del despliegue del Estado total de Bush, se atrevió a pronunciar:

Los Estados Unidos deberían usar el poder imperial para fortalecer el respeto a la autodeterminación y devolver los Estados a las personas abusadas y oprimidas que se merecen gobernarse por sí mismos (Wolin, 2008, p. 20).

A este novedoso modo de ser de lo político, que sistematiza el control y la vigilancia de todos los aspectos de la vida, se suman en acto no sólo la política representativa y parlamentaria, sino otros agentes con intereses particulares y con alta capacidad de liderazgo, además de la intelectualidad leal al movimiento, para, de manera corporativa y coordinada, generar estados de opinión generalizados —a veces, impuestos de manera

forzosa— de apoyo a las directrices y propósitos del régimen (Wolin, 2008, pp. 45-47).

Así, enarbolando la bandera de la democracia por todo el planeta, los Estados aliados a estos modos de ser y proceder han ido construyendo una mitología en torno a la cual se sistematizan el control y la administración de los procesos democráticos, evitando o, al menos minimizando, los efectos fortuitos surgidos del debate público-democrático, con el objeto de encaminarlos hacia modos pasivos de obediencia del mandato.

En esto, Wolin (2008, pp. 82-84) no yerra: la democracia administrada por las superpotencias ya no es tan sólo un modo expandido de poder, “sino un intento [deliberado] de reconstrucción de la identidad nacional” que les permite actuar de manera preventiva frente a una disidencia, que poco a poco se va convirtiendo en mera condescendencia a una especie muy corrompida de “razón de Estado”, capaz de justificar cualquier acto.

Pese a la aguda figuración de los hechos de Sheldon Wolin, ésta tan sólo nos aporta cierta plausibilidad de lo evidenciado —que estadísticamente se manifiesta con una relativa frecuencia— hasta el punto de permitirnos una difuminada proyección de lo que podría ocurrir en un futuro no muy lejano: a partir de la locución “democracia administrada”, cualquier figuración proléptica sobre los acontecimientos venideros nos arrojaría una vez más la imagen del fin de la historia, en esta ocasión, por la aniquilación de lo social.

Si convenimos, empero, que las luchas por el reconocimiento son condición lógica y necesaria de la socialización y, por lo tanto, también de los procesos instituyentes que les son su consecuencia, la “democracia administrada”, si bien pareciera el comienzo de la aniquilación de toda socialización, es tan sólo la profunda huella dejada por un Estado que se hipostasia del espíritu que un día lo objetivó como punto de retorno ético de la voluntad general y que ahora se manifiesta personificado en sí mismo, en su “ser-para-sí”, especiado en la forma de un organismo que colma su necesidad lógica de concentración del poder, a partir de lo cual, parafraseando a Hegel, “satisface su ansia”, que es “*lo general vuelto en sí*” y “que conlleva inmediatamente la individualidad” (*RPh*, p. 141).

Entonces, la realidad fáctica del espíritu objetivo en nuestra eticidad democrática

desdibuja las idealizaciones éticas de un mundo de convicciones normativas compartidas abocadas hacia la cooperación de todos los miembros de la sociedad.

Más bien, la observación de los hechos nos muestra que esta eticidad democrática se encuentra ahora dividida entre, al menos, dos *voluntades libres* que luchan, cada una por la realización efectiva de sus libertades concretas.

La intuición sobre este fenómeno ha llevado a la teoría política contemporánea a figurarse los hechos en la forma de sendas concepciones adversas sobre ciertos modos de realización de lo político: por un lado, han atribuido la condición de “política como conflicto o contraposición” (Bobbio & Bovero, 1984) a los antagonismos entre el Estado configurado ahora como una gran corporación de agentes con capacidad eficiente suficiente —pero con el “ansia” hegeliano de la obediencia ciudadana hacia sus mandantes— y la sociedad que busca encarnar sus actitudes, prácticas, rutinas y aspiraciones emancipatorias en la materialidad del Estado mismo.

En el otro extremo, la ciudadanía de estos Estados, en su propio nivel político por excelencia, se ve arrojada al ejercicio de una “política de composición” (Bobbio & Bovero, 1984) por su propia cuenta, tal y como ya hemos visto en el caso de Grecia, donde la población se ha visto obligada a acometer sus propias transformaciones y adaptaciones a una realidad sobrevenida y, muy probablemente, del todo incomprensible.

1.2. La ampliación del poder político desde su apropiación del dominio público

El estado de derecho primordial, desarrollado gracias a la tradición iniciada por un pensamiento libertario otrora revolucionario, se ha legitimado en la medida que se ha erigido como el sistema capaz de limitar el poder estatal al mismo tiempo que se muestra como el único garante de las libertades y autonomías individuales de las personas, al atribuírsele la facultad de prohibir toda lesión o interferencia no consentida en el ámbito de la esfera privada de sus ciudadanos y en cierta forma de oposición a los excesos del poder político real.

Bajo estas premisas, el reino del ejercicio y disfrute de las libertades individuales

quedaron juridificadas (Honneth, 2011, pp. 99-129) en la forma de una protección férrea contra los abusos e intromisiones de los poderes públicos en el campo vital de acción del individuo, en lo que se refiere a su acceso al sistema económico de satisfacción de sus necesidades.

Mientras que los Estados preliberales fundaron su legitimidad por su modo de ser a la manera de grandes abastecedores de posibilidades materiales para la subsistencia en tanto que ostentadores del monopolio de la economía (Honneth, 2011, p. 235), en la medida que éstos se iban imbuyendo en relaciones de derecho y se permeaban de modos de ser capitalistas, las actividades económicas se fueron liberando de toda influencia estatal, hasta niveles que podrían hacernos pensar que, en ellas, se agotaría todo tipo de socialización posible.

Pero, la idea del Estado como gran benefactor y mejor redistribuidor aún se mantiene viva en el *ethos* ciudadano. De hecho, comenzada la segunda mitad del siglo XX y gracias a una mayor penetración del poder en el tejido social, las sociedades occidentales se deleitaron con las promesas, inscritas en sus cartas constitucionales, del establecimiento de garantías de prestación para el sostenimiento de las necesidades vitales de las personas, en una especie renovada de modos de ser en un estado social de derecho.

A pesar de esta ampliación con intenciones remoralizantes del mercado capitalista —en la forma que el estado social y del bienestar mejoraron el estatus sociocultural de las personas, gracias a “la manera estatal de efectuar la transformación duradera de obreros no asalariados en obreros asalariados” (Offe, 1984)— la cultura jurídica y política del liberalismo primigenio —fuertemente sedimentada y que identifica los poderes como eminentemente públicos, relegando a los poderes privados a meras libertades— ha permitido que, tanto en el constitucionalismo liberal-democrático como en el social-democrático, los poderes privados sigan quedando fuera de la esfera reguladora y limitadora del derecho, habilitando al ejercicio del mercado capitalista a un alejamiento pertinaz del control público (Estévez Araújo, 2008; 2013).

Vimos anteriormente y con gran profundidad como las tesis neoliberales de Hayek (1945) y Nozick (1974) nos llevaron a abrazar la idea de que, gracias a la desregularización

propuesta por ellos, se limitarían al mínimo posible las interferencias de los Estados en lo que estos autores consideran que debería representar el “espacio” (Lefebvre, 1974) vital humano real.

Un espacio que quedará circunscrito al mercado y fundado en prácticas que se originan desde cierto tipo de albedrío individual libre —casi a modo de una suerte de *Lebenswelt* instituido como naturaleza misma del ser humano (Merleau-Ponty, 1964).

El neoliberalismo no sólo ha sido una teoría política, económica y social. El neoliberalismo no sólo ha inscrito al mercado, a su idiosincrasia normativa y a sus modos de ser en la naturaleza general del mundo. También ha sido tomado como doctrina a partir de la cual configurar nuestro mundo en la forma de un único mundo.

También, a partir de la aplicación de políticas fundadas en su doctrina, el neoliberalismo ha producido una maraña de hechos de la que hoy, en su observación en plano general, destacamos ciertos patrones casuales que se reproducen en la cultura de la vida diaria, en las dinámicas sociales y, por supuesto, en los modos y formas del ejercicio de la política misma.

En el esfuerzo de intelección de esta realidad factual, figurada desde la perspectiva del plano general y la continuidad causal de la aplicación sistemática de la doctrina, la teoría se ha visto llevada a pensar que, este modo de ser neoliberal, representa “la refeudalización necesaria del aparato económico” (Honneth, 2011, pp. 232-233) el cual, entendido a sí mismo desde la centralidad de la economía de mercado, constituye un sistema de acción, cuyos límites internos han quedado debilitados por esa política que, como hemos visto antes, se debate entre la confrontación y la composición.

Ya explicamos con claridad las cadenas causales que se cruzan en el advenimiento del neoliberalismo: el desvanecimiento progresivo de las relaciones morales mediadas por el mercado fundadas en relaciones estratégicas privatizantes ha generado lo que para Honneth (2011, p. 236) supone la convulsión causada por el profundo deterioro estructural de la sociedad, dada la preeminencia normativa de las relaciones contractuales entre unos individuos que, cada vez, se han ido aislando comunicativamente entre sí.

Ello ha obligado a teóricos liberales y entre ellos los neoliberales a buscar fórmulas

remoralizantes de este tipo de relaciones, partiendo de la intuición o del sentimiento de que, de una forma u otra, aún perviven los sedimentos morales que antaño elevaron al mercado a constituirse en una institución aprobada moralmente, porque sus condiciones de existencia estarían legitimadas por normas producidas intersubjetivamente (Honneth, 2011, p. 238).

Al mismo tiempo que los Estados de derecho se han visto obligados a permearse, en mayor o menor medida y discrecionalmente del principio democrático, al fundar la legitimidad del poder público-político en la doctrina de la soberanía popular, el poder político ejercido por el Estado se ha visto progresivamente inhibido de su capacidad de injerencia en aquellos asuntos propios del reino del ejercicio de aquellas libertades que deberán ser protegidas a toda costa contra los abusos de los poderes públicos.

Las representaciones aportadas por algunos teóricos, en lo que concierne a esta cuestión, los han llevado a considerar la posibilidad de un cierto retorno al pasado, a formas feudales de relaciones de poder cuasicontractuales entre señoríos y vasallaje, las cuales pueden ser observadas hoy en estructuras de poder —tales pueden ser el G7, el G8 o el G20, agencias reguladoras y otras organizaciones orbitales de las estructuras estatales (Tanner, 2015, p. 734)— con capacidad de intervenir en la política, bastante más allá de las responsabilidades públicas y la rendición de cuentas.

Jakob Tanner (2015) observa que en la Suiza actual se hace patente una distribución al estilo feudal de la riqueza, al ritmo que la distancia de ingresos entre las élites y el resto de la población crecen de manera exponencial y donde la realidad helvética resulta ser tan sólo el ápice de un fenómeno global que toma la forma de una plutocracia, que va adquiriendo dejes propios de una “aristocracia financiera” dominante.

Dice Tanner (2015, pp. 737-738), que la irrupción en tromba del capitalismo, de la mano de la Revolución Industrial, abrió un nuevo camino hacia el enriquecimiento material. A su paso, las diferencias económicas se fueron interpretando a modo de desigualdades que comenzaban, obstinadas, a contradecir los principios liberales de igualdad y libertad.

No fueron pocos los esfuerzos practicados para desarrollar modelos institucionales

que previnieran las privaciones y la depauperación de una gran parte de la población. Pero, los intentos de legitimar las desigualdades sociales, al verse la teoría frente a la imposibilidad de abolición de la pobreza, llevó a admitir inapelablemente que la igualdad democrática —esa igualdad en el acceso a la subsistencia digna del *Citoyen*— deberá, a partir de entonces, convivir de alguna manera —asumir resignadamente, añadiría yo— con la desigualdad social, dando pie a lo que Marx y Engels (1847) convinieron en llamar el fin de la emancipación por el comienzo de la explotación.

La aplicación de eficaces medidas protectoras en las economías de los países más industrializados del planeta, basadas en la aplicación de impuestos progresivos, de seguridad social, convenios colectivos y otras regulaciones estratégicas diversas dieron como resultado, en la década de 1940, lo que Claudia Goldin y Robert Margo (1991) apodaron como la *Great Compression*.

A partir de la aparición de este fenómeno, se inició un período de unas cuantas décadas, durante el cual se produjo una extraordinaria reducción de las diferencias en la estructura salarial, que llevó a una óptima distribución de la riqueza y de los ingresos entre ricos y pobres.

Ello condujo a los teóricos a pensar que se podría haber alcanzado un modo de teorizar la idea liberal de igualdad, la cual se extrajo de los principios democráticos experimentados hasta el momento, de tal forma que se pudieran mantener en equilibrio el sistema de las necesidades de la sociedad y las dinámicas capitalistas.

De hecho, los procesos de negociación democrática aseguraron la reproducción de un sistema económico, que se basó en avances extraordinarios de productividad, así como también se desarrolló un potente y robusto sector financiero, hasta que, en la década de 1960, el “optimismo modernizador del progreso” (Tanner, 2015, p. 738) alimentó con creces la idea de que la democracia liberal se había hecho una realidad incontestable.

Asimismo, el Estado supo encontrar su posición como gran abastecedor y protector, tanto de la economía capitalista como de la sociedad civil a quienes brindaría garantías en el cumplimiento del principio de la seguridad (Tanner, 2015, p. 739).

A partir de la década de 1980, no obstante, estas expectativas de armonía cuasi

cicerónica entre la democracia y el capitalismo parecieron esfumarse por el crecimiento exponencial de las desigualdades, el advenimiento de una globalización galopante y el consecuente protagonismo adquirido por ciertos modos especulativos de praxis financiera, que Tanner apoda, con cierta ironía, como “la sociedad postindustrial y posfordista de la posdemocracia posmoderna” (Tanner, 2015, p. 740). Este fenómeno, asevera Tanner (2015, p. 741), comenzará a adquirir rasgos que nos abocarán a figurarnos sus hechos constituyentes —siempre en plano general— en forma análoga a otros anteriores, propios de tiempos feudales.

Para él, continúa, esta refeudalización equivale a denegar a la población, por parte de las aristocracias financieras, el acceso a las decisiones acerca de la distribución nacional. *Lobbies*, multinacionales, grandes agencias y corporaciones, en definitiva, las grandes élites subsumen a los Estados a nuevas agendas fiscales y regulatorias, a pesar de que suelen no asumir muchos riesgos y se eximen siempre de toda responsabilidad, en una forma genuinamente expedita de acceso libre al poder político (Tanner, 2015, p. 741).

La refeudalización, dirá Tanner (2015, p. 742), puede verse como “una forma específica de ejercicio capitalista del poder que ha cambiado los antiguos antagonismos de capital y trabajo por aquellos basados en capitalismo y democracia”. Será en esta “plutonomía”, aquella en la que los ricos se hacen cada vez más ricos y más celosos de su propiedad, donde los Estados terminarán por convertirse en meros “atractivos objetos de inversión”.

Si el capital, por ende, actúa como el principal agente refeudalizador, el capitalismo deberá ser abordado, entonces, como la instancia central del neofeudalismo que, a partir de ahora, deberá explicarnos la erosión de las instituciones democráticas por el surgimiento de una economía neofeudal de los mercados financieros (Kaltmeier, 2019; Tanner, 2015).

La plutocracia de hoy, añadirá Tanner (2015, p. 743), es la causa de las nuevas tendencias al monopolio, a la autoconcesión de privilegios y derechos exclusivos por las eficaces limitaciones de acceso que ha adoptado esta forma de gobierno de la esfera de la satisfacción de las necesidades materiales para la subsistencia.

Esta figuración practicada sobre el aparente retorno de nuestras sociedades a modos de ser propios del feudalismo es también dibujada por Olaf Kaltmeier (2019, pp. 117-120) de la siguiente forma: la tendencia hacia una refeudalización de la estructura social y del campo político en sociedades democrático-liberales proviene de la constatación de una acelerada temporalización del poder político, la cual, dados los intensos procesos de negociación al nivel de la sociedad civil y siguiendo la fórmula democrática por la que cualquier persona podría acceder a dicho poder político, el espacio de representación política es colonizado por la personación de las corporaciones, pero que, dada la volatilidad con que éstas mantienen su personalidad jurídica y accionarial, el poder permanente de la persona del Estado se hace igualmente volátil.

Durante este proceso de refeudalización actual, según Kaltmeier (2019, p. 11), pueden observarse cinco características básicas: la primera viene a suponer lo que él considera que es un “drástico cambio de la estructura social”, el cual se ha generado por las crecientes desigualdades sobrevividas y una progresiva polarización de los estratos sociales que, al menos en Latinoamérica es bastante evidente.

En segundo término, se observa que la acumulación sin medida de las corporaciones económicas —hoy gobernadas con base en los intereses de múltiples grupos económicos del mercado financiero— conduce a modos propios de la economía feudal, donde la economía extractiva es el foco inicial de la desposesión y la irregular redistribución de la tierra y los medios materiales para la supervivencia (Kaltmeier, 2019, pp. 11, 57-67).

La tercera característica que aduce Kaltmeier (2019, p. 12) viene marcada por lo que considera una sustancial modificación de los sistemas de legitimación, en los que la meritocracia antaño experimentada es ahora sustituida por esas formas de enriquecimiento por medios no asociados directamente al trabajo y que conducen hacia un mercado “consumo conspicuo” (Veblen, 1899) como elemento identificativo de la actual “aristocracia monetaria”.

La ayuda inestimable proporcionada por los medios de comunicación de masas en la difusión de una “publicidad representativa” —por la que personajes íclitos se presentan al público “como la corporeización de un poder siempre elevado” (Habermas, 1962,

p. 46)— conducirá a la configuración de un elenco de celebridades, cuyos intereses económicos y políticos, si bien pueden ser, en cierta forma, cuestionados, gozan de capacidad suficiente de influir en la construcción de la voluntad democrática.

Entre tanto, la ciudadanía se encontrará —motivada por la emulación de estas formas nuevas de nobleza y toda la carga que conllevaría la notoriedad representativa asociada a aquellas personas que ostentarían estatus superiores— sometida a una compulsión crediticia, lo que nos hace verla como una imagen contemporánea de lo que fue una vez la servidumbre y que hoy lo es por la deuda (Kaltmeier, 2019, pp. 78-92).

No deberían extrañarnos los hechos acaecidos durante los años posteriores a la reciente crisis de 2008: tan sólo entre los años 2010 y 2011, el incremento en las ventas de coches de alta gama y gran lujo —apenas representativos de un 0,3% de la participación del mercado automovilístico— supuso más de un 200% de lo que se había vendido en los cuatro años anteriores (Castro García & Torres Marín, 2014).

Ello nos da a entender rápidamente la manera como las personas beneficiadas de la crisis financiera derrocharon sus pingües beneficios en objetos suntuosos, lo que alimentaba las ansias de émulo de estas formas de consumo evidentemente conspicuo en la población que aún se podría permitir acometer un endeudamiento significativo, gracias a cierta contención duradera de los tipos de interés.

Existe una cuarta característica dibujada sobre este tapiz de hechos que teóricos como Tanner o Kaltmeier entrevén de sus aproximaciones a la realidad del momento: “el muro” o la segregación sistemática entre clases (Kaltmeier, 2019, p. 13).

La restricción de acceso a bienes de consumo y, sobre todo, a la residencia convierten los espacios habitacionales en “archipiélagos retrocoloniales”, algunos de ellos convertidos en fortalezas impenetrables entre clases o castas en el peor de los casos.

Y, aún más, a voluntad de los más pudientes, cualesquiera zonas de las ciudades son gentrificadas hasta el punto de convertir, sobre todo, a las grandes ciudades en lugares inhóspitos para muchos, al tiempo que vergeles de ostentación y consumo para unos pocos (Kaltmeier, 2019, pp. 93-109).

Finalmente, la quinta figura aquí dibujada bien podría ser consecuencia directa de

la combinación de las anteriores: “la creciente colonización del campo político, por parte de la aristocracia monetaria”, que duplica el poder económico en el ámbito político y de cuyos efectos se podría esperar plausiblemente el surgimiento de un “nuevo despotismo” ejercido, eso sí, de manera indirecta mediando el Estado, sobre la ciudadanía (Kaltmeier, 2019, pp. 110-130).

A comienzos del presente siglo, Colin Crouch (2004) acuñó el concepto “posdemocracia” (*post-democracy*) mediante el cual quería explicar el deterioro progresivo detectado en las democracias liberales, dentro de las cuales las instituciones y las fuerzas sociales se empezaban a ver colonizadas por reducidos y estancos círculos privados que, progresivamente, irían desactivando la política hasta los límites de una total desmovilización y desconexión de las democracias respecto del poder político.

Al declive de las clases sociales en una economía capitalista global, se le deberá sumar el deterioro de esa política que se instaló titubeante, una y otra vez, entre la composición y la reducción del conflicto al mismo tiempo en que la negociación democrática se creyó libre, cooperativa y sin coerción, para retomar caminos antaño recorridos —por allá en el siglo XIX, dice Crouch (2004; 2019)— cuando se trataba de un mero juego estratégico entre élites.

La refeudalización y la política neofeudal en la posdemocracia aquí observadas, no obstante, pueden ser apenas el resultado de una visión melancólica de la historia “petrificada” (Niethammer, 1990), como si de un bodegón o una naturaleza muerta se tratara, perpleja y perturbada por la incapacidad de encontrar las claves explicativas del hecho de encontrarnos delante de una democracia liberal incapaz de superar sus propias contradicciones, hasta el punto de amputarnos cualquier orientación hacia un futuro posible.

La artificialidad hobbesiana del Estado civilizador, la entrega a la compulsividad del dominio de una economía elevada a una forma de “*Megamachine*” (Niethammer, 1990) separada totalmente de la sociedad e incluso de la cultura misma y, finalmente, el diálogo extemporáneo establecido entre los hechos actuales y ciertas figuraciones sobre eventos anteriores han llevado a estos teóricos a dibujarse una realidad sin salida ni apertura posible hacia un futuro cualquiera, pese a que no puedan negar su advenimiento.

La utopía liberal-democrática ha terminado por negarse toda posibilidad de aportarse un sentido a partir del momento en que estos teóricos han proyectado sus visiones “retrogresivas” (Niethammer, 1990) de su actualidad en la superficie de acontecimientos lejanos, de cuyos resultados sólo podríamos esperar, por un lado, figuraciones sin mayor contenido que aquellas coincidencias formales y aparentes entre los eventos pasados y los acontecimientos actuales.

Por otro lado, teorías como las estudiadas aquí nos empujan hacia el catastrófico final de la historia —al menos en lo que concierne a la democracia liberal (Fukuyama, 1992)— pues no ha sido posible encontrar en este ejercicio más que la simple superposición de épocas convertida en una metáfora que intenta transportarnos hacia la realidad factual desde el imaginario del “pos-algo”, desde aquellas referencias “a lo que ha sido y ya no es”, porque de alguna forma no se les puede dar un sentido (Castoriadis, 1997).

Ahora bien, si admitimos con Wittgenstein (1922, 2.1-2.225) que la figuración de los hechos supone admitir:

a) que existe un estado de las cosas, el cual es reproducido mediante el establecimiento de una “relación figurativa” entre la realidad y la forma como combinemos los elementos constitutivos de la figuración misma, dentro de los límites de nuestro espacio lógico y a manera de representación de una realidad que nos enfrenta;

b) si admitimos, además, que las formas de figuración constituyen la posibilidad de que los elementos de la figura se combinen de tal manera que se ajusten en la mayor medida a los hechos, partiendo de aquellos objetos o elementos de la figuración que mantienen un carácter idéntico con la realidad de los hechos;

c) podríamos intuir que, en consecuencia, en las observaciones en torno al neo-feudalismo posdemocrático deben existir hechos u objetos cuyo parentesco nos remitan inexorablemente a hechos vividos durante el período feudal.

Deberemos investigar, entonces, aquellos elementos que se han incrustado en las cadenas causales de los fenómenos actuales y que hoy nos hagan ver dichos parentescos con épocas pasadas y, como decía Tanner (2015) en alusión a Marx, entrever esa “tragedia” acontecida en el pasado que hoy queda reducida a una mera “farsa”.

1.3. El surgimiento de la utilidad del dominio como modo de ser de la autonomía pública

De las observaciones anteriores no nos quedará duda de que la onda expansiva del afán de obtención de un lucro fuera del espacio tradicional del trabajo, gracias a esa *Megamachine* financiera que se ha ido construyendo en las últimas décadas, tiene visos evidentes de una cierta refeudalización de los aparatos económicos fundamentales mediados, ahora, por los mercados financieros (Honneth, 2011, p. 232) y controlados por una “aristocracia financiera” ajena al esfuerzo intrínseco del trabajo y la producción.

Asimismo, ahora podremos convenir que existe un *ámbito* concreto donde se libra y se resuelve la política en la forma del ejercicio expedito de la capacidad para la sujeción de los individuos a la obediencia y de la facultad que se arroga el Estado del uso y la disposición de todos los elementos que estructuran dicho ámbito, por mor de satisfacer el principio de la seguridad y la satisfacción del abastecimiento.

Será en el interior del *perímetro* dibujado por este espacio de relaciones políticas donde el ejercicio del poder, si es efectivo, es, por sí mismo, legítimo. En el caso contrario, sería un poder de hecho (Bobbio & Bovero, 1984, p. 27). O sea, el acreedor de la beneficencia del Estado es deudor de la obediencia en la medida que dé legitimidad a quien le acree recta conducta.

Por lo tanto, si una comunidad aspira a la paz en forma de lo que Hobbes (1668, pp. 41-47) llamaba en su *Behemoth* “freedom from disturbance”, deberá:

a) ejercer una obediencia pasiva, aceptando su sufrimiento y permitiéndose una mínima desobediencia, que sólo se justificaría por la obediencia a una ley superior, divina;

b) el sujeto deberá explorar la virtud de su prudencia, de tal modo que, a través de ella, obtenga justicia y equidad y, en este ámbito civil aquí configurado como la Nación, beneficiarse de protección y de seguridad;

c) mientras tanto, el cometido del Estado pasará a ser, como no podría ser de otra manera, el mantenimiento de la paz, por lo que éste deberá explotar las virtudes reales, genuinas de la *fortitude* o el coraje, la *frugality*, mediante la cual ampliará el Tesoro y la *liberality*, que lo hará diligente y servicial.

Todo ello deberá producirse pues, dentro de ese *perímetro* llamado, una vez, “dominio nacional” o “dominio perteneciente al poder público” y que se sienta denotativamente en el *Bien*, que pertenece a la “persona pública” y que afecta a todo “interés de carácter general” (Bon, 1998, p. 309), pero que, dada su condición de *público*, implicará connotativamente la aceptación y el acatamiento, por parte del individuo, de que la presunción de su libertad de acceso a lo *público* reside en la contraposición a lo *privado*, a aquello que lo priva de todo acceso.

Lo que inspeccionaremos a continuación es la extensión histórica y culturalmente dada al campo semántico del concepto de *dominio* y de la superposición simbólica acaecida sobre el mismo, el cual en nuestra actualidad constituye inexorablemente ya el “espacio” (Lefebvre, 1974) único dentro del que se despliegan las relaciones entre el poder político y la ciudadanía y donde irrumpen todos los acontecimientos que atañen a la cuestión primordial del Estado: la consecución —y su redistribución— del *bien* común.

Primera gran síntesis

El *domus*, el hogar de los ciudadanos libres o liberados constituyó su *dominium*, denotando el “lugar” (Lefebvre, 1974) donde disponer a voluntad de lo propio en pleno derecho. En el transcurso del desarrollo de esta institución del dominio, su concepto se ha actualizado a lo largo de un proceso encaminado hacia su propia explicación y definición en forma de lo que Umberto Eco (1976, pp. 112-113) llamaba “unidades culturales”.

De manera recursiva, al concepto se lo ha ido enriqueciendo extensional y connotativamente de significados distintos y a veces superpuestos, de conformidad con los sistemas en los que haya sido incorporado, desarrollando sus relaciones entre su significado y su esencia significativa en semiosis sucesivas, de una manera casi ilimitada (Eco, 1976, pp. 86-99).

El concepto de *dominio*, tratado aquí como una unidad semántica incluida en un sistema semiótico-histórico, ha llegado a representar hoy, en tanto que conjunto interconexo de *unidades culturales*, una entidad lo suficientemente abstracta, así como

determinantemente necesaria para el establecimiento de ese referente que, en su gramática intrínseca, denomina un signo comúnmente admitido como válido, para la significación del ámbito en el que el ordenamiento estatal y su poder normativo (Kelsen, 1925) se encuentran agonísticamente con el ordenamiento moral espontáneo de la sociedad en oposición deliberativa.

Por semiosis sucesivas al uso del concepto, el “dominio público” ha llegado a constituirse, desde sus agonismos intrínsecos, en signo válido para todos los enunciados en los que la “persona del Estado” traza su perímetro de la acción —los límites de su *domus*— dentro de los cuales ejercerá, frente a otros *domūs* concurrentes, el uso y disposición expeditos de todo lo que es de suyo, de todo lo que lo compone y que constituye su ser-parasí-mismo.

Este proceso semiótico puede rastrearse claramente a partir de la exploración de la mentalidad, la sensibilidad y las actitudes que determinaron, una vez, como bien nos aclara Le Goff (1982), la dependencia de una época —la Edad Media— de lo que sería el sentimiento generalizado de “inseguridad”:

Inseguridad material y moral [del hombre medieval] para las que, según la Iglesia, [...] sólo hay un remedio: apoyarse en la solidaridad del grupo, de las comunidades de las que se forma parte, y evitar la ruptura de esta solidaridad por ambición o por fracaso. Inseguridad fundamental que se centra, en definitiva, en la vida futura, que no se le asegura a nadie, y que las buenas obras y la buena conducta jamás garantizan por completo. El peligro de condenación eterna, con la colaboración del diablo, es tan grande y las posibilidades de salvación tan escasas que el miedo prevalece necesariamente a la esperanza. [...]

En efecto, las calamidades naturales constituyen para los hombres de la Edad Media la imagen y la medida de las realidades espirituales, y el historiador se siente inclinado a decir que el rendimiento de la vida moral parecía a la humanidad medieval tan escaso como el rendimiento de la agricultura. Así las mentalidades, las sensibilidades y las actitudes vienen impuestas, sobre todo, por la necesidad de asegurarse (Le Goff, 1982, p. 291).

La caída del modo de vida grecorromano, fundado en una vida público-política urbana, pero sostenida económicamente por la producción esclavista, eminentemente

rural, que se llevaba a cabo a las afueras del ámbito público-político delimitado por la *polis*, vivió “trágicamente” el entrometimiento de nuevas formas de vida traídas por las conquistas bárbaras, hasta el punto de dar comienzo a una “recombinación” forzosa de los modos de producción anteriores y las formas importadas por los germanos (Anderson, 1974-a).

Esta hibridación o “gran síntesis”, como la llamó Perry Anderson (1974-a), cambió inevitablemente el “marco de referencia” (Lakoff, 2004) por el que comprender tanto el concepto de “dominio”, como el de “ámbito público”.

Una economía natural autosuficiente, basada ya no en la esclavitud, sino en relaciones cuyo contenido económico-social se fundaba en la obligación de los productores directos a la obediencia y entrega del plusproducto al Señor inmediato a quien se encontraban definitivamente ligados (Dobb, 1946) supuso el comienzo de un largo y silente proceso de transformación del *dominium*, territorio del *privus* por excelencia, en el dominio público, ámbito difuso del ejercicio de las diversas formas de expresión que tomaría el poder político necesariamente.

Desde el monarca hasta la totalidad de castellanías, baronías, principados, etc. pertenecientes a la red de vasallaje, su subsistencia provenía de sus propios dominios. En ellos, la servidumbre, la *glebae adscripti* —modo de adscripción a la tierra del individuo en su persona— se encontraba sujeta por la compulsión político-legal en el ámbito jurisdiccional de cada señorío (Anderson, 1974-a, pp. 145-148) a cambio de que dicho Señor proveyera a los campesinos de las parcelas de tierra necesarias para satisfacer sus propias necesidades materiales para la subsistencia (Le Goff, 1982, p. 35).

Esta configuración primordial de los modos de producción feudales arrojaba dos inquietantes problemas: el primero vino a ser la ineficacia del sistema económico de la clase feudal, a partir del momento en que se proponía incrementar sus ingresos, conforme se ampliaban sus necesidades de renta, pues una vez deducido lo necesario para la subsistencia material de una clase servil, que sólo disponía de su tiempo de trabajo, la nobleza disponía de muy poco margen de incremento del sobrante, causado por la baja productividad del modelo (Dobb, 1946, p. 61).

La segunda problemática venía dada por la misma estructura piramidal de las concesiones por vasallaje de los señoríos feudales: la soberanía política no se asentaba en un centro único, sino que quedaba bajo el amparo de cada señorío, dibujando un mapa fragmentario de soberanías feudales en torno a territorios eminentemente agrícolas de límites difusos y de fronteras superpuestas, dentro de los cuales aún pervivirían entidades alógenas no sujetas al dominio y sólo obligadas a la entrega de plusproducto, configurando un “estatuto agrario dual” de difícil gobierno y peor gestión a la hora de encontrar soluciones de incremento de la renta (Anderson, 1974-a, pp. 148-150).

Tal debió ser la “triple ventaja” (Le Goff, 1982, pp. 42-43) que el papa León III observó en 799 al adjudicarle a la corona imperial de Carlomagno la autoridad de imponerse, sin réplica posible por parte de ninguno, en la administración y gobierno de ese espacio político convulso, enmarcado dentro del entramado de dominios particulares del vasallaje que, al mismo tiempo, dejaba un vacío político entre la gleba y la acción jurisdiccional del monarca. Por su parte, la Iglesia impondría al monarca el mismo reconocimiento de su soberanía temporal de que gozaban ya los Señores de su reino.

Esta cuestión, dicho sea de paso, permitió imbricar en un nuevo panorama jurídico-político el derecho consuetudinario, implementado por los germanos, con la recuperación de un derecho romano que había quedado protegido entre los muros monásticos durante las invasiones bárbaras (Anderson, 1974-a, pp. 105-125).

Ello se hizo posible, gracias a los esfuerzos de Carlomagno por fomentar en todo el reino franco, a través de los representantes del poder central, el estudio y la aplicación de textos administrativos y legislativos (Le Goff, 1982).

El creciente dominio, pretendidamente total, del rey, sin embargo, no se vio satisfecho, debido a que el ejercicio de su dominio económico, jurídico y político, ejercido a través de la red de Señoríos, iba quedando circunscrito a un territorio geográfico, dentro del cual las ciudades presentaban un “liberado” proceso de ampliación de sus actividades mercantiles, quedando al margen de la coerción regia (Anderson, 1974-a, p. 150).

Además, allá donde los Señoríos no llegaban, la economía citadina se había organizado en comunas autogobernadas. Gozaban de amplia autonomía corporativa e,

incluso, se permitían, algunas, sufragar gastos militares, manteniéndose al margen de la acción coercitiva de la nobleza y de la Iglesia misma (Anderson, 1974-a, pp. 150-152).

La dispersión geográfica de los señoríos, respecto del centro económico de transacciones de los productos agrícolas producidos en el territorio agrario, generaba profundas diferencias de riqueza monetaria entre la nobleza. Cuanto más próximo estuviera el dominio del centro mercantil urbano, mayor riqueza ostentaría el Señor frente a otros de igual rango y mayor sería la coerción sobre la servidumbre en la extracción de la plusvalía de su fuerza de trabajo (Dobb, 1946, p. 61).

Asimismo, los conflictos institucionales entre señoríos laicos y religiosos produjeron una profunda “escisión en la estructura de la legitimidad feudal”: por un lado, la coerción era muy dispersa, porque el entramado feudal de jurisdicciones privadas no gozaba de una jerarquía superior clara y, sobre todo, “pública”, que permitiese, mediante una burocracia permanente y eficaz, regular homogéneamente los procesos de producción y la extracción de rentas, viéndose desprovisto este modelo de acciones colectivas que favoreciesen el acometimiento de las sucesivas crisis en la producción de excedentes (Anderson, 1974-a, p. 152).

En frente se había situado la Iglesia como una entidad autónoma altamente jerarquizada al estilo imperial antiguo y con unas capacidades innegables de erigirse como la “única fuente de autoridad moral masificante” y para la defensa eficaz de intereses de tipo corporativo (Anderson, 1974-a, pp. 153-154).

Mientras que la política llevada a cabo entre el rey y su amplia red de vasallos se resolvía por medio de “un vínculo contractual indisoluble entre servicio y cesión de tierras, entre obligación personal y derecho real” (Anderson, 1974-a, p. 51), la *Respublica Christiana* (Le Goff, 1982, p. 59) seguía anexionando adeptos en tierras paganas, gracias a una amplia y nutrida red de *episcopae* y clérigos, que centralizó el foco del poder político, bajo el concepto de “justicia”, convirtiéndola en “el nombre real del poder” (Anderson, 1974-a, p. 154).

Yendo más allá de esta tesis de la “gran síntesis” de Anderson, podríamos decir que aún haría falta una *segunda síntesis* de mayor calado y trascendencia: la posesión de la

tierra y el dominio de la vida sobre ella, como fuentes del poder político, en forma de una fusión vitalicia entre lo económico y lo político. La legitimación recíproca que se darían entre el rey, con todos sus derechos reales, y la Iglesia, en tanto que agente moralizante, necesitará superar aún la fragmentación de las soberanías políticas, así como de las surgidas del auge de la burguesía comercial y dineraria de las ciudades.

La segunda gran síntesis

En la medida que las relaciones políticas entre Señores —y de éstos con el rey— hubieran adquirido mayor fluidez, al ritmo que crecían las innovaciones en el manejo del excedente agrario, conforme los accesos a las plazas de mercado se hacían mejores —permitiendo reducir o mantener en mínimos la brecha de rentas entre Señores producida por las diferentes distancias entre los centros de producción y las ciudades— las relaciones de producción del feudalismo produjeron un incremento de la productividad y una expansión de las relaciones sociales de producción (Anderson, 1974-a, pp. 187-196).

Las ciudades, dejadas una vez a su suerte en favor del dominio rural de los Señores (Anderson, 1974-a, pp. 11-12), comenzarán nuevamente a constituirse en centros de reunión, transferencia y conexión entre “extraños” (Sennett, 1977).

La autonomía política de que gozaba la burguesía urbana, con sus propias relaciones de “contrato entre iguales mediado por la lealtad recíproca” y el ánimo de riqueza monetaria (Anderson, 1974-a, pp. 197-198), le dio las bases para constituirse en un agente suficientemente influyente en el devenir futuro de las relaciones de clase encaminadas a la explotación económica, la monetarización de la riqueza, el aprovechamiento de las oportunidades económicas y el ascenso de los grandes terratenientes y nobles (Le Goff, 1982, pp. 51-69).

Surgirá aquí, entre los siglos XI y XII, un triunvirato formado por:

a) la clase señorial, la cual ostentaría el grueso del poder jurídico-político obtenido desde la propiedad de su dominio;

b) la Iglesia, con su facultad moralizante, que le permitía ostentar su capacidad

para legitimar el poder —además de ser también propietaria de sus dominios y de gozar de privilegios para establecer “entidades monásticas de crédito”—, proteger a los comerciantes y ayudarles a vencer los prejuicios contra la clase señorial ociosa, rehabilitar la actividad económica por mor de la prosperidad de la comunidad cristiana, establecer la dicotomía trabajo-castigo y adaptando brillantemente las consignas espirituales que necesitaba a los modos como se iba transformando la sociedad; y, finalmente,

c) la burguesía, clase social que comenzaba progresivamente a ostentar su propio dominio “virtual” en aquellas áreas de la economía urbana donde su forma de organización le permitiría estanqueidad suficiente contra las injerencias del poder político señorial (Le Goff, 1982, pp. 72-81).

La confluencia de los intereses de diferente naturaleza que surge de este triunvirato generará antagonismos de clase suficientemente profundos como para verse en la necesidad de encontrar, de común acuerdo y mediante una empresa conjunta, los mecanismos contractuales de relación necesarios para la exploración eficaz del modo de extracción y distribución de los frutos del trabajo sobrante, deducido el que provee al consumo del productor efectivo, salvando las diferencias de intereses y obteniendo los mejores contrapesos posibles en las luchas acaecidas (Dobb, 1946, pp. 29-30).

Las mejoras del feudalismo a partir del siglo XIII generaron una gradación escalonada de la propiedad, que aún en aquellos momentos impedía su intercambiabilidad, dada la intrínseca relación establecida al nivel de la aldea, entre los derechos señoriales sobre la población y el territorio poseído en forma de dominio, pero todavía no delimitado de una forma exclusiva y excluyente (Anderson, 1974-a, pp. 186-187). El resultado de ello fue un conjunto de relaciones de propiedad dentro de una estructura de clases, donde los poseedores se garantizarían ventajas materiales y los no-poseedores se verían abocados a la sujeción al dominio del poseedor (Sweezy, 1946, p. 236).

Mientras que, en la aldea, la justicia popular —codificada gracias a la herencia conciliar de la Iglesia— establecería el orden moral y jurídico por el que se llevarían a cabo las relaciones entre dominadores y dominados (Anderson, 1974-a, p. 130), las ciudades experimentaban relaciones mediadas, en gran parte, por tipos de coerción

económica ejercidas por los burgueses en contra de las masas de población migrada desde el campo (Sweezy, 1946, p. 236), generando un nuevo tipo de subordinación contractual monetaria al productor-benefactor (Dobb, 1946, p. 33).

Las relaciones económicas y jurídico-políticas al nivel del dominio señorial exigían el desarrollo de algún tipo de institución con capacidad suficiente de emplear la fuerza para mantener las relaciones de propiedad.

Además, ninguna otra institución —y en ello debería entrar la Iglesia con su potencial moralizante— debería competirle su soberanía sobre todos los sujetos a su jurisdicción: la persona del Estado, entonces, se debería convertir en el “garantizador” del conjunto dado de relaciones de propiedad y el abastecedor de la seguridad necesaria de que esa propiedad no sería usurpada (Sweezy, 1946, pp. 238-237).

Los esfuerzos del rey de encauzar los reajustes necesarios para incrementar y consolidar su poder político lo condujeron a replantear la manera de llevar sus asuntos en lo referido a la tierra y las relaciones posesionales basadas en ella, promoviendo nuevos modos de posesión rural que albergaran una mentalidad comercial “a expensas de la vieja aristocracia y de sus tradiciones centrífugas”, aprovechando los signos que indicaban la creciente importancia del comercio, tanto en el campo como en las ciudades (Moore, 1966, pp. 27-28).

El gran benefactor, el “cabecilla” de las clases poseedoras, con capacidad de emprender acciones exitosas en el campo económico, sólo podía erigirse como la “persona” que encarnaría con eficacia los modos de ordenamiento jurídico-político y social, que garantizasen que los sistemas de producción y acumulación se mantendrían intactos y que, al mismo tiempo, sería capaz de mantener un clima de paz, de armonía y de seguridad entre agentes competidores y de éstos con las masas de productores directos (Sweezy, 1946, pp. 238-242).

El Estado, encarnado en el rey, iría constituyéndose en el “instrumento económico” (Sweezy, 1946, p. 243) necesario para superar la fase “parasítica” en la que el feudalismo se había enquistado (Moore, 1966, p. 29).

Este incipiente Estado entró en acción para resolver los problemas surgidos por la

ampliación del ámbito del dominio económico privado y doméstico del rey, hacia un espacio de relaciones contractuales de propiedad, en la que concurrían otros agentes con otros intereses en oposición al interés particular de uno o unos pocos aristócratas: el dominio comenzó a hacerse “público”.

El Estado, predispuesto a usar libremente su poder en favor del mantenimiento de la seguridad, el orden y la paz entre contendientes y pretendientes, fue perfilando su modo de ser a través del control social (Sweezy, 1946, p. 243).

La expansión del dominio, por lo tanto, encontró el “patrón ideológico” necesario para tener la fuerza normativa suficiente, que le diera su sustento y su continuidad “histórico-ideal”: la *segunda gran síntesis* medieval, que aquí hemos reconstruido, quedó atravesada por los avatares de su propio tiempo y la herencia del Derecho romano, que había sido protegido por la Iglesia, dando como resultado la hibridación de las categorías de *público* y *privado* en una unidad inextricable emanada de un poder unitario, primordialmente adherido a la tierra, pero que luego expandió su poder por todos los intersticios de una sociedad en pleno crecimiento económico y subsidiariamente moral (Habermas, 1962, pp. 44-45).

Habrán de pasar siglos de experimentalismo histórico-jurisprudencial de las formas de constitución del mejor Estado, el más seguro, ordenador y pacificante, para establecer las más precisas doctrinas, por las que establecer el régimen jurídico particular al cual someter el “dominio público” o “nacional” —la autonomía pública o *imperium* del Estado— en contraposición al dominio estrictamente privado —*dominium* (Habermas, 1962, p. 45; Bon, 1998, p. 309).

A falta de una historiografía amplia que nos hable de cómo la historia de las clases oprimidas resolvió estos hechos acaecidos sobre ellas, tan sólo nos quedan registros aislados, salpicaduras de protestas campesinas, pero que, en ningún caso, nos dan cuenta de cómo éstas influyeron en el discurrir de los eventos que aquí hemos tratado y en las decisiones adoptadas. Ciertamente, nos queda aceptar la plausibilidad de la idea de que la Iglesia estaría ahí del lado de las almas oprimidas, adoctrinando moralmente en los modos de ser cristianos: el feligrés oprimido será obediente al mandato de los que se

sitúan moralmente por encima suyo, entregará estoico su servidumbre al servicio de un bien superior que es, al mismo tiempo, el suyo propio y el de la comunidad entera.

Girolamo Savonarola (1498) podría servirnos de ejemplo de lo dicho: a partir de la dicotomía “Dios-gobernante de hombres” y “Hombre que se autogobierna”, consiguió transmitir en la población de acólitos, que escuchaban los sermones que entusiasmado pronunciaba desde su púlpito, la idea de una necesidad natural del surgimiento del Estado, en la medida en que éste vivía ya inmanente en el hombre, en su vida y en su sociedad.

La dualidad que embarga a los hombres —decía— en tanto que bestias en origen, pero que disfrutan de la cualidad del intelecto, siendo débil este último y más poderosa la primera, obliga a que, constituido el Estado, éste deba crear leyes que frenen su connatural inclinación al mal: “lujuria”, “gula”, “crueldad”, “soberbia”, “ambición” y “envidia” eran para Savonarola apelativos del hombre y su comportamiento habitual al margen de las leyes (Savonarola, 1498, pp. 54-55).

Para regularlo, cualquier forma de Estado anterior y futura debería preservar lo que ha de ser el fin de todo gobierno: el bien común, “consistente en que los hombres puedan vivir juntos pacíficamente practicando las virtudes y acceder así más fácilmente a la felicidad eterna”.

Por ende, quedaría definido el buen gobierno como

aquél que, con la mayor diligencia posible, busca conservar y aumentar el bien común, conduciendo a los hombres a las virtudes y al vivir recto, y en particular al culto divino (Savonarola, 1498).

Dice Donal Weinstein (2011, p. 77) de este ínclito incendiario de las vanidades, que su idea del mundo fundado como un rígido sistema coercitivo y regulador, eficiente y rotundo en el castigo contra toda desviación de la virtud, “era la de una sociedad moral unida en la búsqueda de la Gracia de Dios, organizada jerárquicamente, como la misma Creación, en la que sus líderes obtendrían el poder directamente del Creador, quien les haría responsables directos del bienestar material y espiritual de sus pueblos”.

Así, pues, podríamos intuir que los modos de relación intersubjetiva al nivel de las clases oprimidas estaban rectamente sometidos al control social ejercido a través de

personajes de notoriedad representativa, quienes se encargaban de propagar y establecer aquellas formas de una doctrina moral, siempre apologética de un Estado que se iría progresivamente deificando como benefactor común y autoridad legitimada *per se*, para el ejercicio expedito de su poder.

Savonarola, asimismo, podría ser una imagen paradigmática de las realidades de esta larga época de colisión de intereses privados de cada vez más creciente relevancia pública: sus soflamas contra la corrupción y los excesos de poder del *episcopus civitatis*, contra la tiranía, contra la desobediencia, la lascivia y la laxitud moral de la población significan, al igual que significó su “hoguera de las vanidades”, la colusión de intereses contrapuestos entre las clases nobles, aristocráticas y burguesas por el control efectivo de la producción y la protección y el aseguramiento de la propiedad.

A partir del momento en que la tierra de cultivo se convirtió en un bien de inversión creador de capital y en una propiedad privatizable —fenómeno que a su paso fue captando a las capas superiores del campesinado, los llamados *yeomen* en Inglaterra— la nobleza comenzó un rápido avance económico, la estructura de la aldea tradicional se modificó profundamente, las relaciones entre la ciudad y el campo agrícola se estrecharon y se hicieron interdependientes convirtiendo a la defensa de los derechos adquiridos sobre la propiedad en un problema suficientemente extendido —desde Inglaterra, Francia y de ahí por todo el continente— como para considerarla el bien común máspreciado (Moore, 1966, pp. 31-85) y de cuya gestión y protección, indudablemente, la persona del Estado debería ser su garante.

La “turbia conexión”, que decía Habermas (1962), surgida del uso lingüístico de *público* y *privado* ha sufrido numerosas variaciones a lo largo de su aplicación sincrónica a las circunstancias de una sociedad estatalizada, dentro de la cual se ha conformado un “marco de referencia moral” (Lakoff, 2004) para el que lo *público*, en tanto que relevante para un amplio conjunto de intereses concomitantes o, incluso, para una generalidad nacional, ha venido a representar la libertad de *acceso* del individuo —o su *corporación* de referencia— a los recursos que pudiera considerar provechosos y beneficiosos para sí mismo y su núcleo más próximo, su *Lebenswelt* (Merleau-Ponty, 1964) más “inmediato”

(Hayek, 1945).

Por su parte, lo privado —o, dicho de otra forma, lo que se ejecuta a la vista de muy pocos— se ha ido retrotrayendo hacia sí, hacia su ser-para-sí-mismo, de tal manera que, en este movimiento centrípeto ha definido los límites y lindes de lo propio, de aquello a lo que el individuo se puede facultar para “determinar”, “denominar” y “dominar” (Derrida, 2006) en su en-tanto-que, en forma de un mundo, un *Welt* dentro del cual, “aislado” y “solitario”, encerrarse para “configurarlo” en arreglo a sus propias orientaciones y modos de ser (Heidegger, 1930).

La persona del Estado, por consiguiente y en arreglo a la lógica anteriormente descrita, ha mantenido su dominio propio, ahora nacional, gracias al modo de ser, adquirido desde su posición dominante, en forma del abastecedor necesario para la seguridad del ejercicio expedito de todo acto privado que permita el aislamiento individual por mor de la obtención de aquellos intereses dimanados de la satisfacción de las necesidades.

Con lo analizado hasta ahora, podríamos concluir sin temor a errar, que las observaciones en pareidolia de una “refeudalización” del modelo de relaciones establecidas entre la ciudadanía y la “administración pública” encargada de “cuidar del bien común, público, de todos los ciudadanos” (Habermas, 1962) o de cierto “neofeudalismo” advenido recientemente desde potentes prácticas de capitalismo financiero, son sólo el producto de figuras simplistas de modos de ser en tiempos remotos que, por un ejercicio de descubrimiento de parentescos formales, puede darnos a creer que el feudalismo fue una etapa tan estanca y delimitada como lo ha sido el largo período capitalista.

Sin embargo, creemos que ha quedado bastante bien explicitado el origen feudal del capitalismo. Asimismo, consideramos que se puede prever con claridad que la era Moderna venidera —y que a continuación exploraremos— no es otra cosa que la continuación de un hilo histórico de desarrollo y exploración de las formas de adaptación institucional de un capitalismo que, en su insipiente temporal, se fue descubriendo paulatinamente como el método más razonable para el abastecimiento de los medios de la subsistencia, al mismo tiempo que permitiría la mayor concordia entre los agentes implicados en el desarrollo de los mercados.

Del dominio sobre lo propio —el *dominium*— se fue ampliando el abasto de la persona del Estado —el rey— hasta convertirla en el único garante posible —su *imperium*— de la provisión de un bien común: *la seguridad del dominio público*.

Ahí, justo en este punto, donde todas las particularidades concurren con sus propios intereses, las luchas por el acceso al dominio público comenzarán a convertirse, innegablemente, en el acicate teórico a resolver.

1.4. Paz perpetua: seguridad a toda costa para el abastecimiento del bien común

La expansión económica de la Modernidad se debió indudablemente a la conversión de la posesión de la tierra en un bien privado capitalizable (Moore, 1966), a las mejoras tecnológicas en la explotación rural y minera, a la aparición de nuevos mercados en ultramar y al surgimiento de nuevas fuentes de negocio y riqueza, así como al crecimiento demográfico, sobre todo en las ciudades (Dobb, 1946; Anderson, 1974-b).

Ello condujo a la transformación radical de los modos de producción del feudalismo, dando a los Señores un mayor poder, que devino finalmente en monarquías absolutistas, las cuales se constituyeron como “un aparato reorganizado y potenciado de dominación feudal” (Anderson, 1974-b, pp. 9-13).

Este incrementado poder del dominio señorial desplazó su coerción política y legal desde el nivel de la aldea hacia el plano nacional y sirvió a la nobleza para protegerse del empuje de una burguesía infiltrada en las relaciones políticas del vasallaje, gracias a que había financiado el estatus corriente de la aristocracia y la había servido con sus aportaciones no sólo dinerarias, sino intelectuales y tecnológicas (Anderson, 1974-b).

Ahora, más que nunca, la confrontación política, marcada por las luchas del tipo amigo-enemigo, como la política de composición se producían al margen de las clases más oprimidas y depauperadas, mientras que, en el seno del Estado, tres poderes competían por la satisfacción de sus propios intereses dentro del dominio de cada uno y por establecer la hegemonía de sus propias idiosincrasias práctico-normativas, a saber:

- a) el feudalismo cedía en favor de la clase guerrera que había dominado hasta el

momento el organismo feudal en detrimento de una burguesía cuyas injerencias en el poder político debían ser resistidas a fin de permitir a la aristocracia absorber la mayor parte posible de las nuevas riquezas que se generaban (Schumpeter, 1954);

b) la nobleza, situada ahora en medio de estos dos poderosos agonistas, se debatía entre la espada —la obediencia a ese poder regio que ancestralmente le había otorgado el poder jurisdiccional que ostentaba— y la libertad económica que podría obtener, si mantenía cierta connivencia con el espíritu mercantil burgués, como, por ejemplo, ocurrió en Florencia, donde alrededor de una tercera parte de banqueros y grandes mercaderes de la sociedad de la Calimala eran miembros de esta nobleza (Dobb, 1946);

c) la burguesía, no obstante indómita, se sabía perfecta valedora de su capacidad de veto y reacción, al mismo tiempo que se mostraba como la única fuerza capaz de incrementar la riqueza y la producción; esta última circunstancia se vio favorecida por el incremento paulatino de la población urbana a causa de la huida de la servidumbre de la jurisdicción señorial, cosa que facilitó la conversión en mercancía de los excedentes de mano de obra —sobre todo a partir del siglo XVII— y que le permitió obtener los cambios necesarios en la legislación vigente para introducir en la sociedad —a la cual controlaba cada vez más y mejor— una nueva manera de concebir la vida, marcada por la idea de que el crecimiento sostenido de la producción y todo progreso económico supondrían el rompimiento de las ataduras que limitaban cualquier expresión de la libertad individual (Hobsbawm, 1971).

Poco a poco, pues, la burguesía tomó las riendas del control social de las clases urbanas oprimidas, reforzando las ataduras de la disciplina del trabajo, al tiempo que proponía nuevas formas de organización del tiempo, del trabajo mismo y de la producción (Anderson, 1974-b). Ello dio pie al surgimiento de un nuevo modo de política que empezaría a interferir en las relaciones de poder entre los tres poderes políticos en concurso.

“Sin burguesía no hay democracia”, decía Barrington Moore (1966, p. 593), aceptando plenamente la tesis marxista de que una clase urbana vigorosa e independiente como la burguesía resultó indispensable para la formación de las futuras democracias parlamentarias de la Modernidad.

La idea propuesta por Perry Anderson de una “gran síntesis” producida en la “época oscura” (Anderson, 1974-a) nos ha dado una imagen definida del origen del Estado premoderno: dos mundos, dos culturas, en definitiva dos cadenas causales independientes se encontraron en lo que constituyó el “anillo primordial” (Cournot, 1872-I) donde se hibridarían modos de ser diferentes que encontraron la manera de complementarse entre sí para acometer el difícil gobierno de la subsistencia, el desarrollo de la vida y el mundo.

Ello nos condujo irremisiblemente a constatar una segunda síntesis cuando hemos observado la huella indeleble que nos ha dejado a su paso la asimilación de sendos marcos cognitivos, gracias a la cual la gramática intrínseca de la gestión de lo propio dentro del dominio privado fue adoptada en la gestión de todo aquello que excedería los límites de lo propio, pero que, necesariamente, sería relevantemente público.

Gracias a la metodología que estamos desarrollando a lo largo de la presente etimología del Estado real, nos vemos abocados ahora a la comprobación de que existió una *tercera gran síntesis* acaecida durante el período moderno: las luchas intestinas entre los tres poderes en concurso por la preeminencia pública de sus propios dominios de la acción privada adquirirán una dimensión global, gracias a la expansión de las fronteras coloniales por todo lo ancho del planeta y que potenciará las necesidades de concentración del poder por parte del rey, quien fue el vencedor inapelable en esta lid.

La tercera gran síntesis

Será a lo largo del trayecto recorrido por estas luchas, donde Barrington Moore (1966, p. 586) ha inscrito su “ruta democrática hacia la sociedad moderna”. Se tratará, como veremos, de un camino largo y lento de pugnas entre contendientes diversos contra todo arbitrio que pudiera suponer un menoscabo de la libertad de negocio y capitalización, así como fue creciendo la oposición frontal a cualquier tipo de injerencia del monarca en el dominio de acción de la burguesía. La nobleza, por su parte, consiguió mantener cierto equilibrio con la corona, gracias a la perpetuación de algunas instituciones

feudales que la favorecieron con el mantenimiento de cierta inmunidad frente al poder soberano, dejándole algún grado de independencia sin menoscabo del predominio regio (Moore, 1966, p. 591).

Estas circunstancias, nos explica Moore (1966, pp. 588-590), dieron paso al surgimiento del derecho de resistencia a toda autoridad injusta, ya muy alejado de las relaciones feudales de vasallaje, gracias al contrato suscrito por las partes, el cual quedó fundado en el compromiso mutuo de ejercicio de sus libertades en su propio dominio.

El redactado de este contrato nos dio la sacralización de la propiedad privada, cosa que delimitó más definidamente el dominio privado de la acción y generalizó la concepción de que lo concerniente al conjunto de las relaciones de actores políticos y de los conflictos surgidos por la colisión de sus intereses deberían constituir el “bien común” a proteger y asegurar por todos los medios.

Ello dio como resultado inexorable una estructura política que promovería el interés burgués. Aunque no era de naturaleza burguesa y tampoco se inspiró en su espíritu, encontró la manera de explotar dicho interés: “era feudalismo organizado sobre base capitalista, era una sociedad aristocrática y militar alimentada de capitalismo, un caso anfibio muy sustraído al control burgués” (Schumpeter, 1954, p. 185).

Este proceso “anfibio” de construcción del Estado moderno tuvo al menos dos momentos claves en el ínterin, que condujeron a esas revoluciones burguesas “de estilo europeo” que, para Marx, supondrían el inevitable triunfo de

la propiedad burguesa sobre la propiedad feudal, de la nación sobre el provincialismo, de la concurrencia sobre los gremios, de la partición sobre el mayorazgo, del sometimiento de la tierra al propietario sobre el sometimiento del propietario a la tierra, de la ilustración sobre la superstición, de la familia sobre el linaje, de la industria sobre la pereza heroica, del derecho burgués sobre los privilegios medievales (Marx, 1848).

Fueron múltiples los factores que incidieron en la expansión económica experimentada durante el siglo dieciséis: desarrollo progresivo de la industria rural; potenciamiento de un comercio que fue del ámbito local al ultramarino; surgimiento de una clase de intermediarios que intentaban salirse del dominio gremial para convertirse en

hábiles comerciantes urbanos que tomarían cierto control sobre, por ejemplo, la industria textil.

Asimismo, las mejoras navales y de las comunicaciones consiguieron abaratar la distribución de mercancías y permitir un incremento considerable de las ventas en los mercados locales, nutriendo con ello a las ciudades de grandes plazas de abastos y talleres que, a su vez, facilitaron una creciente innovación que generó el nacimiento de nuevos sectores de producción (Comín, et al., 2005).

Por su parte, la transformación de la servidumbre en fuerza de trabajo, sumada a cierto crecimiento demográfico, obligó a la exploración de una más eficaz división del trabajo y a una nueva forma de organización social (Comín, et al., 2005).

Todo esto llevó a ingentes movimientos de moneda, en cualesquiera de sus formas, de mercancías, deberes y derechos, resultando en un recalentamiento de la economía, que devino en una gran crisis durante el siglo XVII, momento en el cual se detectó la incapacidad redistributiva de este modelo de gestión de la cosa pública: por ejemplo, en Francia el 10% de la población acaparaba el 50% de la riqueza (Comín, et al., 2005, p. 91).

Esta crisis vino de un agotamiento agrario coadyuvado por una reducción importante de pasturas y cabañas ganaderas, de la caída de rendimientos productivos, de una perniciosa fragmentación de propiedades, así como de una alta presión fiscal, de la caída relativa de salarios y de la hiperinflación: hambrunas, pobreza, epidemias y malas cosechas salpicaban el continente. Posibles causas maltusianas debidas a un crecimiento demográfico por encima de los recursos o su capacidad de generarlos, sumado a contextos políticos convulsos, atrofia tecnológica y desorden institucional (Comín, et al., 2005, pp. 88-92).

El “milagro europeo” (Jones, 1981), por lo tanto, fue el resultado de la superación de esta trampa maltusiana, produciendo un escenario agitado de choques de intereses entre los diferentes agonistas de la tragedia continental, que aquí hemos venido narrando y su “anarquía política”, los cuales iban protagonizando alianzas oportunistas entre ellos, según la índole de los intereses perseguidos.

La fiscalidad predatoria fue duramente contestada por la nobleza y la burguesía, al tiempo que se ponían límites a la arbitrariedad de los monarcas a fin de permitir la

liberalización económica, proteger la propiedad y la persona y favorecer la obtención sostenida de beneficios del capital, asegurar las inversiones e impulsar los avances tecnológicos y la expansión de los mercados (Jones, 1981).

Los Estados, por su parte, se fueron construyendo sobre un robusto andamiaje de familias y corporaciones abocadas a la toma de las decisiones más competitivas, al tiempo que se definían cada vez con más precisión sus fronteras, fuera de las cuales ocurrían los mismos procesos centrípetos acompañados de la coerción sobre la población en general, forzándola a admitir nuevos constructos culturales por los que legitimar la figura regia y justificar la obediencia (Jones, 1981, pp. 104-114).

Una hábil y sofisticada diplomacia entró en acción a fin de pacificar a unos nacientes Estados nacionales que habían encontrado en la industria armamentística el motor ideal para maximizar el tamaño del tesoro nacional y obtener un seguro contra el estancamiento económico (Jones, 1981, pp. 116-118).

Este aspecto resultaba muy inquietante para el discurrir del crecimiento de la economía y la acumulación de capital: pese a que lo que realmente diferenciaría a los Estados entre sí sería su capacidad de generar crecimiento económico, persistiría la idea de Adam Smith —citado por Jones (1981, p. 119)— que decía: “defence is more important than opulence”.

No cabe duda de que latía inmanente la necesidad de concentración del poder como la solución a los problemas derivados del frenesí capitalista: tras la expropiación del poder jurisdiccional de la nobleza señorial, la progresiva acumulación de poder regio resultó indefectiblemente en el embargo de la fuerza económica con el nacimiento de los estados fiscales.

Asimismo, progresivamente, se hizo patente la necesidad de controlar territorios cada vez más extensos, mediante burocracias permanentes que orquestasen reglas de juego estables y fiables bajo la tutela de tribunales que respaldarían los derechos de propiedad y garantizarían el cumplimiento de contratos y acuerdos (Anderson, 1974-b)

Ello debería conseguir el alivio de las tensiones internas en el seno de una sociedad abocada a la creación de economías de escala —que permitieron regímenes fiscales

dotados de impuestos indirectos y titulación de deuda pública— progresivamente más eficaces para el incremento de las rentas y de la riqueza (Comín, et al., 2005).

El mapa político de los Estados-nación europeos se fue configurando paulatinamente como un eficaz sistema de “sociedades anónimas” (*joint-stock corporations*) que se dieron entre sí un espacio fecundo para la innovación, el goce de algunas libertades y el enriquecimiento personal (Jones, 1981, p. 119). Pese a que en cada reino europeo a partir del siglo XVII —indudablemente existen marcadas diferencias entre el modelo regio absolutista inglés y el francés (Moore, 1966)— los conflictos vividos entre la corona, la nobleza y la burguesía se vivieron con intensidades diferenciadas entre sí, la “actitud negociante” (Sweezy, 1946) que surgió en la época permitió a las coronas europeas adquirir riquezas suficientes para mantener una competitividad alta al nivel internacional.

Paralelamente a las actividades monopolísticas del Estado —sobre todo en lo referido al comercio ultramarino— surgieron todo tipo de sociedades de responsabilidad limitada, se instituyó la titulación masiva de derechos y obligaciones y se crearon valores para la captación de ahorro, que proveyeron a los estados de mecanismos ágiles de financiación e incremento de sus riquezas (Camps Cura, 2013, pp. 5-7).

La galopante concentración del poder experimentada por el Absolutismo —gracias a una burocracia permanente, aunque no exenta de problemas de implementación— chocó en Francia con la incorporación del capitalismo y la idiosincrasia comercial en los dominios rurales, donde la nobleza señorial, aún más feudal que moderna, se vería forzada a reincorporar tributos feudales que ahorcarían todavía más al campesinado y sobre el que recaerían mayores presiones para la extracción del plusproducto, cosa que intensificó sobremanera la hostilidad campesina hacia el *ancien régime* (Moore, 1966, pp. 104-109).

Por su parte, la burguesía urbana industrial y comercial, reivindicadora de la exaltación de la propiedad privada y de la libre competencia, sufrió igualmente las injerencias del monarca, aunque sin tanta eficacia reguladora, como sí ocurrió en la agricultura.

Las políticas de Turgot durante el reinado de Louis XV, promovedoras de este tipo de capitalismo no sólo en la industria o el comercio, sino también en la agricultura, no obstante, chocaron con el descontento generalizado de una población que exigía un

control “arcaico” de la economía, cuyo “énfasis no estuviera puesto en el aumento de la producción, sino en que una autoridad benevolente asegurara una ‘equitativa’ distribución de las necesidades elementales a los pobres” (Moore, 1966, p. 114).

Si, a ello le sumamos que, por el otro lado, financieros e industriales —en mayor medida las industrias del algodón y el hierro— mostraron enérgicamente su indignación por la negativa del gobierno de proteger la industria francesa frente a las extranjeras (Moore, 1966, p. 114), podríamos decir que nos acercamos a ese proceso silente del “régimen civil”, que Cournot anticipaba como una de las cadenas causales de la Revolución Francesa.

El plano que se nos perfila ya con amplio detalle es el de tres agentes en concurso por la conservación, libre de injerencias de cualquier tipo, de sus propios dominios dentro de los cuales ejercer su expedita facultad de provisión de riquezas y de control de las formas distintas, cada una especializada, de servidumbre.

Tres subjetividades concretas, aunadas por un modo de ser capitalista y corporativo cada vez más extendido, mantuvieron tensiones profundas por conseguir las mayores cuotas de acceso a las esferas de la decisión sobre la distribución nacional a cargo de un Estado en el que se amparaban para la protección de sus modos de vida frente a las otras potencias que concurrían en la escena internacional.

Al mismo tiempo que esto ocurría, una plebe silenciada se vería atrapada en medio de un fuego cruzado, que la envolvía sin dar solución de continuidad a la precariedad de su subsistencia: mientras que la nobleza trataba de adueñarse del Estado valiéndose del mecanismo de los Estados Generales, la burguesía, por su parte, injería en la política estatal demandando cada vez mayores libertades de contratación, más blindados derechos de propiedad, a la vez que de protección regia de sus negocios e industrias, como muestra de la ruptura total de las ya muy duraderas cadenas del feudalismo (Moore, 1966, pp. 114-115, 121-122).

No ayudaron a la pacificación de la vida francesa dieciochesca las malas cosechas y el atraso tecnológico rural en buena parte del territorio. Al resentimiento popular generalizado, campesino y urbano, generado por la escasez, por las políticas liberadoras de

precios y por la inflación, se sumaron las luchas por la propiedad privada rural, circunstancia que salpicó los siglos XVII y XVIII en Francia de revueltas campesinas a las que se sumaron con frecuencia la gente menuda de las ciudades (Moore, 1966, pp. 116-117).

La modernización de la vida francesa produjo un cisma entre campesinos que se habían convertido en muy influyentes pequeños propietarios —pese a que sus propiedades les eran siempre insuficientes, cosa que los empujaba a reivindicar el aumento de la extensión de sus campos de labrado o pastoreo— y los más depauperados, quienes preferían conservar viejas costumbres de la comunidad aldeana y prácticas colectivistas que les rendían mínimamente (Moore, 1966, pp. 118-120).

El “régimen civil” francés, como hemos podido ver muy resumidamente, era en sí un magma de fuerzas sociales en conflicto entre sí y contra la fuerza centrípeta de la persona del Estado encarnada en el rey, quien ostentaba la capacidad expedita de hacer prevalecer su voluntad por encima del resto de agentes sociales en contienda con él.

Sin embargo, su fuerza nunca fue total. La legitimidad del poder real se vio severamente contestada, sólo pudiendo mantenerse como mero poder de hecho. El monarca se debatía, por un lado, entre una política que lo obligaba a mantener relaciones del tipo amigo-enemigo por los constantes ataques de clases bien cohesionadas en torno a sus intereses como la nobleza o la burguesía, dentro del amplio dominio territorial en el que se amparaba y, por el otro, ante la necesidad de llevar a cabo una política eficaz de composición, que dirimiera, con justicia, las diferencias surgidas entre todos los agentes, de entre los que brotaría una clase campesina algo dotada de bienes en propiedad y apoyada por clases obreras urbanas, que empezaba a negarse a cumplir con sus obligaciones feudales y que empujaba con fuerza, proclamando “violentas teorías igualitarias” (Moore, 1966, p. 120).

Se hizo exigible e inapelable el inicio de un nuevo momento constituyente que pudiera resolver las diferencias de manera lo más consensuada posible, que asegurara los acuerdos suscritos, que pacificara las intestinas luchas entre clases y que garantizara el acceso libre a una propiedad, hartamente reclamada, en torno a la cual y a cuyo acceso se pudiera llevar a cabo una política protectora y al mismo tiempo facilitadora del “autodominio”,

del dominio de lo propio y de la propia vida del ciudadano (Berlin, 1969, pp. 201-205).

El resultado probable de todo ello no podría ser otro que el de consagrar un tipo de libertad para este individuo moderno —integrado inicialmente dentro de infraestructuras comunicativas de clase en arreglo a la posición estamental en la que se encontrase— que fuera más allá de la mera ausencia de toda injerencia en los asuntos de su propio gobierno y le asegurase el disfrute de “estar en una posición tal, que nadie [tuviese] poder de interferencia arbitraria sobre [él], siendo ésta la medida de [su propio] poder” (Pettit, 1997, p. 41).

El momento constituyente moderno, consecuencia directa de la tercera gran síntesis

Los hechos acaecidos y sus efectos durante los siglos que hemos rastreado hasta aquí no pueden ser reducidos a meras especulaciones generalistas, como es evidente. No obstante, lo que nos ha interesado hasta ahora, durante el desarrollo de la presente etiología del Estado real, ha sido la búsqueda de ese denominador común que ha atravesado la convulsión política moderna y que se nos ha manifestado en la forma de la consagración de la propiedad privada y su capacidad determinante de los modos de acumulación de capital como eje en torno al cual se articularán, en lo sucesivo, las relaciones políticas entre ciudadanos y entre éstos y el Estado.

Hemos podido constatar que el momento constituyente revolucionario francés, a diferencia de lo que opinaba Marx, no fue, de manera precisa, un fenómeno surgido esencialmente desde la burguesía, sino el resultado de un proceso lento y progresivo de conformación de subjetividades de clase en relación intersubjetiva.

Empero, no podemos negarle a la burguesía su peso específico en el volumen creciente que iba adoptando el conjunto de reivindicaciones vertidas en la configuración del nuevo mundo, cuya silueta se iba atisbando en la medida que los hechos se precipitaban.

De hecho, fue la burguesía la primera clase contestataria del orden corriente. Fue la burguesía la que no encontró su acomodo en el régimen estamental del que brotó inevitablemente, al no verse cumplidas las expectativas que iban surgiendo de su propio

proceder y sus propias maneras de configurar el mundo.

Fue la burguesía, asimismo, la que incoó, desde sus capacidades intrínsecas y producto de una idiosincrasia particular, el complejo institucional de acción de la opinión pública, del cual, seguramente, se aprovechó para colocar en la esfera deliberativa sus propios discursos armonizados con capacidad eficiente suficiente, gracias a los medios de difusión de que se proveyó y a las técnicas de persuasión que debió desarrollar.

Pero, no sólo por este hecho se vino abajo el Antiguo Régimen. Resulta difícil admitir la tesis de que el advenimiento de una subjetividad de clase concreta haya supuesto *per se* la renuncia de otras subjetividades a sus propias representaciones sociales compartidas, históricamente adquiridas, a pesar de las innegables fortalezas de dicha clase, a la hora de organizar la multitud de creencias sociales a las que se enfrentaba e, incluso, de diseminar los principios que forjarían las bases de nuevas creencias.

Es imposible aceptar que no hubieran surgido múltiples respuestas contrarias que buscasen, de igual modo, colocar positivamente los sentimientos de injusticia —armonizados o no— generados durante su apertura a un mundo, en cuyo silente proceso de gestación, se mezclasen, de alguna manera, las estridencias producidas por unos y otros en un magma de significaciones casual, donde cada uno reivindicaría, con los medios y en las formas de que disponía para ello, sus propias condiciones de transformación de dicho mundo.

El resultado de las luchas por la autoconfirmación positiva de cada individuo, inmerso en su propia realidad factual, debió suponer ese “régimen civil” cournotiano: un cúmulo casual de significaciones de la realidad que, visto en plano general, nos permite detectarlo como un conjunto de características normativamente regulares encaminado a la rección del mundo presente.

Sin embargo, sí podríamos convenir en la manera como Marx (1848) vio la caída de Carlos I en Inglaterra y la de Louis XVI en Francia: para él, estos hechos constituyeron la proclamación de “un régimen político para la nueva sociedad europea”, donde se superarían, en la forma de un nuevo “régimen social”, la propiedad feudal, el provincialismo, el sometimiento del individuo a la tierra, la superstición, el linaje y los privilegios

medievales.

Ello debió dar paso a un nuevo modo de ser del Estado ya no sólo en la forma de un cabecilla o jefe jactancioso de su equidad redistributiva o de sus grandes capacidades de abastecimiento de seguridad y bienestar para la comunidad, sino como un “autómata”, un “artefacto que se mueve a sí mismo por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj” (Hobbes, 1651, p. 7).

Este “Hombre artificial”, debería ser capaz de llevar a cabo la difícil tarea componedora de los conflictos surgidos de la colisión de los intereses de las clases que iban emergiendo desde el magma ardiente del conflicto intersubjetivo en el seno de la sociedad y que se irían consolidando a través de las luchas libradas por colocar positivamente sus propias concepciones de lo que debería ser el *bien* máspreciado de lo que es *común*.

Decían unos jóvenes e impetuosos Schelling, Hölderlin y Hegel (1795) que, para una totalidad ética de la vida y la humanidad, la cual debería ser objeto de la libertad misma, el Estado, una “máquina” que se ve obligada a “tratar a los hombres como un artilugio mecánico” debería ser superado de tal forma que, en la experiencia de los hechos, pudiera crearse “un mundo para un ser moral” de tal forma que en su realidad estuvieran incluidas como un Todo el producto integrador de su capacidad de generar ideas.

Quizás fuesen éstos, los primeros pasos que trazaran a Hegel el camino a recorrer para llegar a comprender que, del resultado de una *Anerkennung* perfecta, la sociedad en su conjunto encontraría el camino de retorno iniciado por sus luchas intersubjetivas, el cual concluiría de manera ideal en los procesos constituyentes como medida de superación del mecanicismo del Estado.

Las subjetividades participantes de los múltiples momentos constituyentes modernos fueron variopintas, como no podría ser de otra manera. La esclavista sociedad nativa americana, por ejemplo, tuvo su revolución marcada por una actitud diferente de sus protagonistas hacia la política y el gobierno de la comunidad.

Ésta tenía su origen en los principios libertarios británicos difundidos por los colonizadores, quienes decían haber sido los primeros europeos en levantarse contra el despotismo —sus luchas lograron construir una tradición de control exitoso del poder y de

cualesquiera otras tendencias hacia un uso tiránico del mismo, gracias a una “constitución” que se entendía como el acuerdo instituido y perfectamente practicado entre las instituciones de gobierno, las leyes y las costumbres (Bailyn, 1967, pp. 67-68).

El mismo John Adams (Bailyn, 1967, p. 68) consideraba esta manera de entender la constitución de forma análoga a la complejidad del cuerpo humano: sus partes constitutivas podrían ser consideradas como la “*stamina vitae*” que daría la fuerza, la consistencia y el fundamento de una óptima combinación de poderes abocados a la preservación del bien de toda la comunidad.

La cuestión radicaba, según se puede ver, en la toma del poder, tal y como lo proclamaba James Madison en uno de los panfletos de la época, pues sólo éste podría garantizar la constitución y el otorgamiento de la libertad (Madison, 1792, p. 83).

Richard Bland (1766), en su aguda *Inquiry into the Rights of the British Colonies* se preguntaba, irónicamente, cuán representadas estaban las personas de las colonias en el parlamento británico, causa por la que reclamó que fueran los miembros de la sociedad local quienes se otorgasen la libertad de toda legislación parlamentaria y por lo que concluyó que sólo la independencia de las colonias podría ser el remedio a la usurpación de las libertades que estaban sufriendo y a la negativa observada por parte de la corona de ofrecerles una reparación por su parte (Pate, 1931).

La voz de Bland es el eco del descontento y la decepción que resonaban dentro de la House of Burgesses y que se expandían por toda una sociedad bien estante y acaudalada que había abrazado el ideal heredado que daba a todo hombre, en estado de naturaleza, la libertad absoluta y la total independencia respecto de los demás.

Acto seguido, y entrado dicho hombre en la sociedad y por su propio consentimiento, éste se convertiría en su miembro. Los terratenientes americanos, sometidos a unas leyes y principios justos, aceptaron ser gobernados y consintieron someterse al poder legislativo del Estado (Bland, 1766).

Pero, de dicho Estado, vinieron imposiciones injustas (Pate, 1931) como el *Stamp Act* promovido en el *Regulations lately made concerning the colonies, and the taxes imposed upon them* y redactado en 1772 por Thomas Whately (1772), quien dictaminó que el

parlamento, sin la necesidad del consentimiento de los locales, se arrogaba la potestad de imponer tasas a las colonias a fin de sufragar “los gastos necesarios para la defensa, protección y el aseguramiento de los territorios y las plantaciones británicas en América”.

Bland denuncia a Whately en su misiva, que la sujeción a un impuesto no se lleva a cabo por la obligación arbitraria de leyes impuestas sin el consentimiento y el acuerdo de los afectados; añade que no sirve entender dicho consentimiento de manera “virtual”, pues la Cámara de Representantes, la House, ha de ser concebida como una asamblea augusta que represente a todos por igual (Pate, 1931).

De esta manera, el rey habrá quedado sobre aviso: el mismo derecho natural que los hace miembros de una sociedad les permite conservar gran parte de su Libertad natural como para tomar el derecho a retirarse de la Sociedad, renunciar a los Beneficios de la misma, ingresar en otra Sociedad o establecerse en otro País (Bland, 1766).

Un movimiento panfletario originado en Virginia se escampó por las otras colonias del Atlántico hasta la proclamación de su independencia al son del siguiente rezo: si el poder de los cabecillas no es justo, nos amparará, siempre, el derecho natural de serlo nosotros y erigirnos como nuevos jefes sobre una población adscrita a un territorio, para la cual nos convertiremos en sus próximos abastecedores, esta vez, con mayores benevolencia, generosidad y reciprocidad, si es posible.

Esta *tercera gran síntesis* nos dejó un *régimen civil*, a manera de precipitado de cosmovisiones particulares y creencias compartidas obtenidas intersubjetivamente y marcadas por luchas por el reconocimiento, aunadas en la prefiguración de un mundo nuevo, que reforzó con ahínco las diferencias con el anterior. Al mismo tiempo, los agentes en concurso pudieron abrirse paso, conforme las luchas intestinas en el seno de su sociedad les permitieron obtener su visibilización.

Este régimen civil es la energía que permitió disolver aquella solución, más o menos homogénea, que se había formado hasta el momento, porque en ella se había producido una mezcla de algunas moléculas, las cuales hasta ese momento no habían reaccionado entre sí. Este régimen civil consiguió separarlas, reactivándolas hasta el punto de activarse de la manera como hasta hoy hemos vivido.

1.5. La *cuarta gran síntesis*, cuyo desenlace no llegó aún

Las diferentes cadenas causales que confluyeron en el movimiento constituyente moderno condujeron hacia la conquista del poder efectivo, tal como Madison consideró que debería ser el punto de inflexión, donde las diferentes fuerzas sociales constitutivas de ese “régimen civil” de que habló Cournot obtendrían la condición de reconocimiento de sus subjetividades en la arena política por la búsqueda del bien común.

Dirá Sweezy (1946, pp. 237-238), que el nuevo Estado se erigirá a perpetuidad como poder autorizado con capacidad coactiva suficiente para intervenir a discreción cuando los modos de subsistencia capitalista y el modo de relaciones entre personas, articuladas alrededor de la propiedad privada, se viesan amenazados, negando u otorgando concesiones a todas las clases involucradas en su despliegue factual por mor del mantenimiento de la paz social y del orden social fundado en la producción y la acumulación.

El nuevo Estado surgido en la época en torno a la unidad nacional, muy a pesar de Hegel, se hizo cada vez más mecánico, cada vez más próximo al “hombre artificial” hobbesiano: se lo comenzó a considerar como el mejor y más eficaz “instrumento económico” (Sweezy, 1946, pp. 239-243) que los principales actores en el conflicto revolucionario tendrían a su disposición para que, tras los ajustes necesarios de los resortes y contrapesos que deberían mover la inmensa maquinaria estatal, ésta les proveyera del máximo beneficio en la forma de bien común aceptado por todas las partes suscriptoras de dicho gran contrato.

El Estado sería el mejor mediador entre las clases propietarias y las trabajadoras regulando eficazmente sobre los derechos de propiedad; en otras circunstancias intercedería en los conflictos devenidos de la competencia y las tendencias monopolísticas a las que el imperialismo desatado entonces conducía inexorablemente, mientras que un galopante industrialismo iba exigiendo el control cada vez más amplio de mercados, medios de producción, control social de las fuerzas de trabajo y dirimir en las tensiones aparecidas entre la necesidad de implementar el librecambismo o el proteccionismo, por citar algunos ejemplos (Sweezy, 1946, p. 244 ss.).

Este Estado pacificador a base de subsidios, subvenciones, aranceles, legislación y

un uso proporcionado de la coerción ha ido, progresivamente, concentrando y centralizando su capital más valioso: la facultad expedita de actuar en los amplios límites que, al ejercicio de su acción, él mismo se iba dando.

Bajo esta lectura, no debería extrañarnos que, ante los dramáticos sucesos vividos como consecuencia de los hechos acaecidos durante la crisis mundial de la que fuimos testigos entre los años 2007 y 2009, se oyeran voces que reclamasen un tipo de “gobernanza mundial” capitaneado por Naciones Unidas, con amplias potestades para llevar a cabo un equitativo reparto de las riquezas del planeta a fin de subsanar las enormes diferencias existentes en el momento no sólo económicas, sino al nivel de la justicia, del comercio y de las instituciones (Navarro, et al., 2011, pp. 209-211).

Asimismo, los autores (Navarro, et al., 2011, pp. 167-189, 213-214) exigían a la Unión Europea convertirse en un gran “Estado confederal” democrático, redefinido como una “zona de autosuficiencia financiera que ignore las demandas de la industria financiera”, con estrictos controles sobre los capitales que, en consecuencia, permitiese erradicar los movimientos especulativos del mundo financiero.

Nuevamente, al Estado se le pidió concentrar su poder como solución a los problemas derivados del capitalismo. Esta vez, según estos autores, con las miras puestas en que la ciudadanía tome el control del sistema de satisfacción de las necesidades y de la administración de la justicia para que, de dicho ejercicio democrático se puedan rediseñar unos nuevos sistemas productivo, fiscal, social, educativo y, por supuesto, político.

Las observaciones economicistas de la realidad del Estado no nos han dado, empero, una descripción del hecho ético-político inherente al despliegue de la institución estatal en el mundo de la vida de esta nueva sociedad, de esta *bürgerliche Gesellschaft* que afloraba a partir del momento en que se comenzó a ver con capacidad eficiente de determinar el curso de una incipiente eticidad democrática moderna.

Tampoco Hegel pudo encontrar una satisfactoria solución a los problemas derivados de una *Bildung* liberal que formaba individuos egoístas —cosa que exigiría una educación de la persona orientada hacia el establecimiento de valores generalizados centrados en el servicio a la comunidad (*FDD*, §§20,187)— y la necesidad de una *Aufhebung* de los

momentos de la individualidad constitutivos de la sociedad civil (*FDD*, §§182-256) —el sistema de las necesidades, la jurisdicción, la policía y la corporación— en una perfecta realización ética del Estado.

De hecho, a tenor de lo observado en este recorrido etiológico desarrollado hasta aquí, podría decirse que la política institucional, como mínimo, anda atrapada, vive perturbada en medio de un anillo de desinhibidores generado por una lógica capitalista que conmina a la democracia a adquirir modos de ser más próximos al mercadeo de voluntades, a la competencia utilitarista en favor de intereses cada vez más egoístas y a un espectáculo mediático y festivo ofrecido por las diferentes vanguardias políticas y corporaciones económicas (Avalos Tenorio, 2010), cada vez más robustas, que tienen en sus agendas la satisfacción de intereses progresivamente más alejados de una sistemáticamente empobrecida voluntad democrática.

La democracia administrada de Wolin o cualquier otra figuración de la realidad que pueda ser explorada hoy nos constatan el alejamiento del Estado real de los ideales hegelianos de una vida ética realizada: la universalidad del Estado ha subordinado a sus efectos a la particularidad de una sociedad civil que resuelve las contradicciones surgidas de la exaltación de la propiedad mediante una ingénita idiosincrasia mercantil.

No erraba Marx (1844, p. 18) en su crítica a Hegel, cuando observaba que la única clase social que, según aquél, podía emanciparse y “alcanza[r] un dominio universal” era la burguesía y sería ella y sólo ella la que, a su vez, emanciparía al resto, “pero sólo con la presuposición de que la sociedad total se encuentre en la situación de aquella clase que, por lo tanto, posea, por ejemplo, dinero e instrucción o pueda adquirirlo queriendo”.

Las figuraciones sobre la realidad de un Estado corporativista que se ha especiado gracias a la virtualidad —a su condición eminentemente *abstracta*— que proporciona la economía financiera, la cual trasciende totalmente las fronteras mismas del control político, pueden colocar su origen en el medio de este debate entre Marx y Hegel: la *bürgerliche Gesellschaft* supo fraternizar y fundirse con la sociedad en general, se confundió con ella y fue “aceptada y reconocida como su común representante; un momento en el cual sus aspiraciones y sus derechos [fueron] las aspiraciones y los derechos de la sociedad

misma y en que ella [fue] realmente el cerebro y el corazón de la sociedad” (Marx, 1844, pp. 18-19).

La sociedad ética reconocitiva de Hegel no supo, y esto es innegable hoy, solucionar el abismo surgido a causa de que la corporación naturalizada en la industria y el comercio dejase al margen del control público-político a todos aquellos agentes cuyos intereses contraviniesen los intereses de una “clase universal [que] tiene en su determinación lo universal como su terreno y como el fin de su actividad” (*FDD*, §§251-253).

No huelga decir aquí, que ni los agricultores ni la “plebe” (*FDD*, §250) reunirían las condiciones necesarias para participar de la acción política, en tanto que estarían desprovistos del “honor” necesario y las motivaciones adecuadas, en la medida que sus aspiraciones, intereses y orientaciones particulares estarían marcados por la indignación y el malestar motivados por la injusticia padecida (*FDD*, §244) y en contrariedad con la idea hegemónica del bien común.

Por lo tanto, estamos ya en condiciones de convenir que el proceso de especiación de nuestro Estado real, que hoy se ve plenamente capacitado para “administrar” cualquier voluntad democrática a través de los mecanismos y procedimientos que se ha dado, es el resultado incomplejo de la *Aufhebung* de los tres momentos de la sociedad civil hegeliana.

Esta *cuarta gran síntesis* histórica hacia una forma de vida ética no ha podido realizarse aún. Se quedó estancada en sus propias contradicciones. Ello ha convertido el “bien común” en tres especies que hoy buscan sintetizarse, pese a las dificultades que surgen al paso del embarcamiento progresivo de la maquinaria estatal global.

Veamos en mayor detalle las tres hipóstasis del bien común.

a) *Interés común*: el surgimiento de nuevos modos de producción capitalista y su amplia aceptación como medio más razonable para el abastecimiento y la satisfacción de las necesidades colocó a un espíritu cada vez más moderno en un campo de necesidades que se iría ampliando en multiplicidad de especies y en la especialización de las dependencias recíprocas entre individuos (*FDD*, §§191-193), constituyendo nuevas necesidades sociales “en cuanto unión de las necesidades inmediatas o naturales y las necesidades espirituales de la *representación*, [siendo] esta última la preponderante”, cosa que le dará un

“aspecto de *liberación*” (FDD, §194).

Aparecerá en este punto la idea del “interés común” que todo jefe o cabecilla encarnado en la persona del Estado deberá asegurar: el abastecimiento del “trabajo” como medio de obtención de las necesidades “*particularizadas*” de cada subsistente, de cuya satisfacción resultará el consumo individual de su producto (FDD, §196).

Ya Hegel empieza a reconocer que, del individualismo ingénito de esta esfera de la acción, las relaciones de reconocimiento intersubjetivo tenderían a cierto tipo de disolución, dadas las tensiones lógicas que se darían entre el fin particular, en tanto que exigencia social de cooperación, y las satisfacción y garantía de la necesidad estrictamente individual de la supervivencia (FDD, §189).

No es de extrañar, pues, que en momentos de generalizado déficit de recursos y medios para la subsistencia del individuo, las tendencias disociadoras se hagan cada vez más vigorosas, obligando al ciudadano, como ya vimos anteriormente con el “individualismo verdadero” promulgado por Hayek (1945), a reducir su círculo de responsabilidades y haciendo de su limitado campo de acción el único espacio de decisiones que le atañe.

Tampoco nos debería sorprender que la idea romántica de que “el sudor y el trabajo humanos le dan al hombre los medios para la satisfacción de sus necesidades” (FDD, §196 *Agr.*) se vea hoy obsoleta: en tiempos de elevados niveles de mecanización de la producción (FDD, §198), de alto crecimiento demográfico y de limitaciones sistémicas —además de naturales como el cambio climático— para la provisión de un tejido productivo global que permita el acceso total al empleo, queda ya muy lejos la idea hegeliana de la transformación del “*egoísmo subjetivo*” en “*una contribución a la satisfacción de las necesidades de todos los demás*” (FDD, §199), pues prevalecerán las acuciantes necesidades inmediatas de una supervivencia cada vez más difícil de conseguir.

b) *Riqueza común*: demandamos al Estado que nos facilite y provea de las posibilidades necesarias para el acceso a la “riqueza común”, gracias a la libertad abstracta y particular que otorga el derecho a la propiedad en la forma de “la *posibilidad de participación* en el patrimonio general” (FDD, §200).

No parece, sin embargo, que esta premisa se cumpla con suficiencia: no sólo en

los países altamente desarrollados, la concentración de la riqueza excede los límites de lo razonable, sino que, en una visión panóptica global, nos da la impresión de que “la *clase universal*” de superpotencias económico-guerreras “se ocupa de los *intereses generales* de la situación social” (FDD, §205) del resto de países sometidos a su servidumbre.

Esta “clase, en cuanto particularidad que ha devenido objetiva” (FDD, §206) se encarga de legislar a nivel global, de codificar las prácticas y sentimientos legítimos y de establecer las obligaciones que los pueblos deben acatar mediante leyes y principios jurídico-políticos que, orquestadas en forma de superpotencias, colocan en el espacio político de los países allá donde extienden sus capacidades de acción.

Cada vez nos encontramos más alejados de aquella manida idea romántica de la “*familia universal*” (FDD, §239), que debería tener “la posibilidad de participar de la riqueza general [la cual] existe para el individuo y está asegurada por la fuerza pública” (FDD, §237).

Si bien el momento de “la administración de la justicia” (FDD, §209) hegeliano debería ser aquel encargado de la protección efectiva de la propiedad, siendo ésta el derecho por excelencia de todo individuo entendido y comprendido en tanto que sujeto jurídico y miembro de un Estado, la realidad de nuestro tiempo no nos da pistas de que ello sea una posibilidad factual, sino más bien, una causa recurrente de crisis económicas dramáticas, como la reciente y bien conocida crisis de las hipotecas *subprime*, el estallido de la burbuja inmobiliaria y la hecatombe financiera iniciada con la caída de los primeros *hedge funds* (Helleiner, 2011).

No será nada fácil llevar a buen puerto a ese gobierno mundial que reclamaban Vicenç Navarro, Juan Torres y Alberto Garzón (2011) al son de las proclamas de un ya casi olvidado 15M. Recordemos que, según estos autores, a la ONU se le adjudicaría la tarea de convertirse en el gran redistribuidor y, por qué no, en el benefactor de un planeta rebotante de particularidades, cada vez más múltiples y diversas.

Muy alejados estamos hoy, bajo el amparo del Estado real, de esas relaciones de solidaridad entre individuos que Hegel idealizaba. Ni el reconocimiento por parte de todos de los “fines particulares” de cada uno ha conseguido hasta hoy constituirse como una

forma de “exigencia social” de cooperación entre ciudadanos (*FDD*, §199), ni el reconocimiento del derecho a la “propiedad individualizada” supone mayores éxitos en el sentido inclusivo del sujeto en una comunidad (*FDD*, §209).

Más bien, sí se cumple a rajatabla el “principio de la sociedad civil” (*FDD*, §245) por el que “la subsistencia y el bienestar de cada uno son una *posibilidad*, cuya realización está condicionada por su arbitrio y su particularidad natural, así como por el sistema objetivo de las necesidades” (*FDD*, §230).

Dicho de otra forma, la propiedad ya no puede cumplir su función *universalizadora* “de la conexión entre los hombres a causa de sus necesidades y del modo en que se preparan y producen los medios para satisfacerlas” (*FDD*, §243) —aquí no estudiaremos si alguna vez cumplió con ello.

Esta sociedad civil, este régimen civil revolucionario que tomó el poder y lo hizo suyo y que puso ahí como propio “*el progreso de la población y de la industria*” (*FDD*, §243), ha permitido el crecimiento de su riqueza a costa indudable de la pobreza de los que, por su abandono, se han hecho dependientes de ella (*FDD*, §241).

La propiedad es “valor de cambio que se valoriza sobre la base de la explotación y la negación de la libertad” (Avalos Tenorio, 2010, p. 31): la institución de la propiedad privada, como ya vimos con Hayek (1945), es la fuerza que determina nuestra vida social.

La libertad de disposición de lo propio y el libre mercado nos permiten convertir nuestras posesiones materiales y morales en objetos con valor de cambio que, si somos hábiles, podremos convertir en riqueza o, como mínimo, en una ayuda para la subsistencia.

La síntesis particular del mercado de la propiedad ha dado una dimensión inabarcable al mundo financiero, hasta el punto de que, al menos como lo explica Eric Helleiner (2011), un nutrido grupo de estudiosos de la economía política internacional no consiguió prever muchos de los peligros asociados a los nuevos modelos de titulación que se estaban aplicando con fruición, así como de los fallos regulatorios sobre las transacciones financieras globales que se estaban practicando durante largo tiempo. Asimismo, tampoco les fue posible identificar las raíces macroeconómicas de la crisis que se avecinaba en 2007.

Asegurará Helleiner (2011), que el entusiasmo de los agentes financieros involucrados en un nuevo modo de generar pingües riquezas particulares contagió a los administradores públicos de todos los Estados del planeta, los cuales se sumaron al torrente abaratando y desregularizando el crédito con miras a la explotación hasta sus máximos de una fuente de riquezas que prometía éxitos sin mediar un trabajo cada vez más difícil de proveer.

Los resultados ya los conocemos: como en Grecia, la “riqueza común”, entendida como el medio dentro del cual deberíamos gozar de relaciones de reconocimiento pleno, es hoy por hoy una ilusión por la que los ciudadanos hemos de trabajar cada vez más aislados entre nosotros, en la medida que la *escasez* y la *austeridad* se van constituyendo en el medio efectivo dentro del cual desplegar nuestras relaciones sociales.

c) *Bienestar común*: Hegel (*FDD*, §249) veía que en los dos momentos anteriores al momento de la “policía” y la “corporación”, el individualismo ejercía una fuerza desocializante que sólo podía ser apaciguada mediante algún mecanismo que previniese y cuidase, al interés ético, de la totalidad social de la contingencia del interés particular, colocándolo “como fin y objeto de su voluntad y actividad”.

Como no pudo ser de otra manera, la “*clase universal*” sólo podía estar representada por la clase industrial, pues ésta y, sólo ésta, estaba “dirigida a lo particular y, por eso, le corresponde de un modo propio la corporación” (*FDD*, §250), dejando fuera de ella al agricultor, quien debió pertenecer, según parece, fuera del régimen civil que quiso cambiar el mundo.

El camino hacia la construcción de un Estado ético vino marcada por el otorgamiento a la corporación de la facultad de tener “bajo el control del poder público, el derecho de cuidar sus propios intereses, aceptar miembros según la cualidad objetiva de su habilidad y honradez”, para constituirse como una “*segunda familia*”, gracias a lo cual los individuos se reconocerían mutuamente en el ejercicio de sus actividades autoconscientes y como miembros de una totalidad ética (*FDD*, §§252, 253).

La idiosincrasia industrial, la *Bildung* burguesa y empresarial, el “temple de ánimo fundamental” (Heidegger, 1930) de un ser humano infatigable e inquieto —permítaseme

aquí traer a Heidegger a colación— no cabe duda, son el pilar cultural sobre el cual erigir el Estado ético hegeliano: sólo su dignidad de clase puede ser “la forma de la *universalidad*, que existe en la cultura, la forma del *pensamiento*, por el cual el espíritu es objetivo y real como totalidad *orgánica* en las *leyes e instituciones*, que son su *voluntad pensada*” (FDD, §256 *Obs.*).

Quizás sea este modo de ser burgués-capitalista el que permita un tipo de relaciones —fundadas, quizás en la virtud cicerónica— que dé acceso a la tercera especie en la que el bien común se ha escindido: nos referimos al “bienestar común”.

Los esfuerzos llevados a cabo durante el siglo XX por conseguir al menos una mínima realización del Estado ético, como resultado de esta *cuarta gran síntesis* histórica que aquí no se nos esencia, vino de la mano, sin lugar a duda, de la fusión entre la democracia de masas surgida tras la Primera Guerra Mundial —con la aparición de la política de partidos de masas— y la implementación del estado del bienestar keynesiano, tras la finalización de la Segunda Guerra Mundial (Offe, 1984, p. 179).

Ello debió suponer la fusión casi perfecta entre la idea burguesa de libertad —“definida como producción basada en la propiedad privada y en un trabajo asalariado ‘libre’”— y la democracia plena —“definida como sufragio universal e igualitario además de cierta forma parlamentaria o presidencial de gobierno”— en una coexistencia en lo que llamamos, hoy, “democracia liberal” (Offe, 1984, p. 180).

El resultado de ello, no obstante, pese a haber aportado una concepción benefactora, paternalista y protectora del Estado, en tanto que proveedor de una seguridad social satisfactoria, durante décadas de esfuerzos por compatibilizar el capitalismo con la democracia, constituyó “la transformación del esquema de conflictividad industrial y de clase en formas que se apartan cada vez más del radicalismo político y revolucionario, llevando a un conflicto de clases más economicista, centrado en la distribución y crecientemente institucionalizado” (Offe, 1984, pp. 184-188).

Así, de un intento plausible por dotar al Estado de la fuerza promotora de luchas por el reconocimiento de las que surgieran, mediante el debate político-deliberativo, las propuestas sociales sobre los modos de ser ante la producción, el trabajo y la adquisición

de los medios materiales para la subsistencia, se pasó a un modo de vida altamente despolitizado y pacificado por la opulencia que daba un crecimiento industrial, que se veía imparable, pero que se manifestaba, desde su universalidad, como un gran distribuidor de riquezas individuales (Offe, 1984, pp. 191-193).

El *Modell Deutschland* (Offe, 1984, p. 194) consiguió difundir en todas las clases sociales los principios idiosincráticos de la clase industrial burguesa: la “rentabilidad” se convertiría para el trabajador europeo —y posteriormente, mundial— en el aspecto fundamental de su actitud personal frente al trabajo y su sociedad, ya que sólo mediante este concepto se podría garantizar a sí mismo el empleo futuro y el incremento de sus rentas.

Este concepto de Estado, promovido por la “mercantilización de la política” en fusión intrínseca con la “politización de la economía privada” que tan buenos resultados dio al *bienestar común*, tocó fondo y agotó sus potenciales y su vitalidad: más allá de un posible futuro cada vez más incierto del resurgimiento del capitalismo tardío, este modelo económico-político se ha visto embargado por su contrapartida “monetarista” y financiera, haciendo del mismo un mero objeto de la nostalgia de muchos, pero ya no muy deseable ni “digno de esfuerzo en términos de los efectos colaterales que inevitablemente tendrá sobre la calidad de vida en general y la ecología en particular” (Offe, 1984, p. 200).

En lo tocante a los individuos, éstos se han ido quedando huérfanos de un Estado ético socializante en la medida que se ha hecho cada vez más “mínimo” y sólo es útil en el control del cumplimiento de los contratos y la protección de la propiedad privada, motivo primigenio de su ser-en-el-mundo. La ciudadanía y sus organizaciones, con ello, se ven abocadas inevitablemente hacia su propia autorregulación normativa, mientras el Estado se convierte en una corporación más en un entramado de intereses de magnitud global.

En este contexto, el mercado, en su concepción más abstracta y su idiosincrasia universalizante, se ha constituido inexorablemente en el ámbito de reglas invisibles, de límites inabarcables, dentro del que el conjunto de relaciones sociales, económicas y políticas han de encontrar sus propias explicaciones para existir.

Tras estas observaciones practicadas sobre la realidad efectiva de nuestra eticidad democrática y en torno al tejido de eventos históricos que la han ido configurando, ya no

puede cabernos duda de que el neoliberalismo no es un advenimiento teórico sin más, salido de un *think tank*, sino la consecuencia inevitable de un largo proceso de síntesis históricas que aún no ha quedado resuelto y que ha dado, como consecuencia de ello, una institución del Estado que se va especiando al paso de los días, empujada centrífugamente por un modo de vida capitalista que también busca sus esencias, sus propias razones y justificaciones.

El resultado de estas inquisitivas observaciones ejercidas aquí sobre los objetos y hechos constitutivos de la realidad maquinal del Estado de hoy nos aportará claridad a la hora de plantear nuestra propuesta práctica en forma de acciones utópicas superadoras del liberalismo, como parte estructural de la teoría de la eticidad democrática para el presente siglo, que aquí estamos desarrollando.

En nuestro estudio, como hemos podido comprobar, se han hecho evidentes las profundas contradicciones que han nutrido a las múltiples ensoñaciones de un Estado ético como representante de la voluntad de su pueblo, a pesar de que la teoría política ha mantenido esta idea como base para desarrollar sus observaciones y propuestas.

Asimismo, hemos elucidado los hechos silentes contenidos en las cadenas causales que lo han conformado de la manera que es hoy: la maquinización del Estado es el resultado lógico del desarrollo de una institución sistemáticamente personificada que ejerce su poder desde su propio dominio, feudo dentro del cual encuentra las condiciones necesarias para adquirir su propia autonomía frente a lo “común”, manifestándose opositivamente al conjunto de la sociedad que debe darle su legitimidad, si a lo que aspira dicha “persona” es a la obediencia y a la aquiescencia.

El mito de la concordia propuso su héroe: la persona del Estado, en su prodigiosa materialidad, proveería de seguridad, paz y bienestar, gracias a que, como en cada mito, se hizo necesario personificar también al villano, al contrario: la escasez, la precariedad, el conflicto fueron el pretexto ayer y lo siguen siendo hoy. Sin ellos, la omnisciencia del Estado soberano perdería su sentido, su verdad, su razón de ser.

La causa justificativa y explicativa de sus funciones de provisión de la cordialidad y la composición fue encontrada finalmente en la institución de la propiedad privada y el

aseguramiento de los contratos interpersonales.

Una realidad marcada por la abundancia creciente de necesidades subjetivas que indica persistentemente que la cantidad de esfuerzos que se realizan para colmarlas son siempre insuficientes.

La síntesis de intereses aristocráticos, nobles y burgueses dio paso a la confirmación de una estructura autorregulada enfocada a la preservación del capital, el cual ha sido convertido en patrimonio y conjunto de bienes materiales y morales de la sociedad en su conjunto, pues de ello, dice el mito, depende la subsistencia material de la humanidad.

El lugar material, normativo y moral dentro del cual se realizan las relaciones entre el Estado y su ciudadanía fue localizado en el mercado. El espacio donde el acceso es plural, abierto y sin más límites que los que cada uno se dé a sí mismo.

A día de hoy, se ha hecho evidente el abismo ontológico entre el Estado y el sujeto. La democracia administrada es su manifestación más clara. El camino de retorno del espíritu al individuo ha quedado cortado por un muro cenizo que se está levantando cada vez más robusto. La vida dentro del Estado se ha hecho distópica, como veremos en lo que sigue.

A pesar de que, como hemos podido comprobar ya, la apariencia del fenómeno estudiado rima consonantemente con aquellos diagnósticos de la Escuela de Frankfurt (Honneth, 2007) —recordemos que éstas concluían que el resultado patológico de las relaciones político-sociales devino del uso instrumental de la razón, el cual acrecentó el uso, despliegue y desarrollo de la técnica, de los sistemas de control y de la expansión de cierto tipo de racionalidad humana, la cual terminó por colonizar el mundo de la vida— veremos, a continuación, que un Estado hipostasiado de su sociedad responde, antes que nada y contrariamente a las observaciones anteriores, a un desarrollo deficiente de la vida social, intrínsecamente relacionado con las condiciones estructurales del reconocimiento (Honneth, 1994-a), el cual, como ya sabemos, da condición de realidad al fenómeno democrático.

2. El Estado distópico: la paradójica relación entre su Interés y su Razón

Entiendo por sistemas un número de hombres unidos por un interés o un negocio. De ellos algunos son regulares; otros, irregulares. Son regulares aquellos en que un hombre o asamblea de hombres queda constituido en representante del número total. Todos los demás son irregulares (Hobbes, 1651, p. 137).

Ya hemos estudiado esta forma de asociación humana que, según Hobbes, gira alrededor de cierto tipo de interés compartido y que es constitutiva de un Estado cuyos actos en favor de la consecución de los objetivos dimanados de dicho acuerdo contractual son suficientemente representativos de la totalidad de voluntades que en él concurren.

De dicha concepción sobre la política del Estado han surgido múltiples formulaciones en torno a la necesidad lógica de hacerla compatible con los requisitos de cierto orden premeditado que confieran estabilidad, paz entre ciudadanos o facciones y, finalmente, la tan ávidamente perseguida *seguridad*—en toda la amplitud de su campo semántico.

Este Estado, al uso, se encontrará a lo largo del recorrido de su existencia en situaciones de dirimir en confrontaciones del tipo amigo-enemigo al tiempo que deberá ser un componedor eficaz a la hora de dar concierto a la multiplicidad de intereses que surgen espontáneos en el decurso de su propia actividad enfocada en la provisión de los medios de subsistencia material de sus ciudadanos bajo el principio del orden general.

Así, pues, en el momento en que el orden es puesto ahí como principio, el desorden lo atravesará como su estigma: el conflicto social se hará condición, atributo y rasgo fisionómico de toda asociación humana fundada en la conciliación de los intereses particulares —reino de la subjetividad, que diría Hobbes— a fin de convertirlos racionalmente en el objetivo común por excelencia.

Si bien la teoría ha solido concebir la sociedad en su conjunto como un sistema de reglas abocado a la provisión de un orden y basado en la práctica de creer que es posible reducir los problemas esenciales de la actividad política a la mera interpretación de sus propias reglas y a la aplicación consecuente de sanciones y la emisión de juicios, esto resultaba inadecuado, como bien lo detecta Wolin (1960, pp. 264-290), para una

comprensión plena del fenómeno político surgido de la institución del Estado en su realidad factual.

La política implicaba resolver y decidir en medio de los conflictos surgidos por la confrontación de agentes con pretensiones diferentes, pero todas legítimas. Éstas se incrementarían y avivarían en la medida que escasearían los recursos necesarios para la satisfacción particular de los intereses perseguidos por cada parte, cosa que traería consigo una ineficaz distribución y una cada vez más enconada variedad de atribuciones del valor relativo que se daría a dichos recursos y a los efectos abastecedores del Estado (Wolin, 1960, p. 291).

La teoría y la acción políticas exigían, ante este panorama, fórmulas eficaces de las que se obtuviese suficiente conformidad social y una óptima internacionalización de las normas y su contenido que, de conseguirse, supusieran una especie de segunda naturaleza para el individuo que fuera capaz de convertir sus intereses particulares en expresión de los generales. De ello se encargó el liberalismo, gracias a sus esfuerzos por justificar las bondades de dicha conformidad social (Wolin, 1960, pp. 367-389).

A la construcción de una conciencia social se fueron sumando teóricos que pretendieron “subvertir” la lógica del principio del orden de la vieja política, fundado en el interés articulado en torno a la propiedad privada, para colocar en el centro una idea de lo político-social, que tuviese como razón de ser las relaciones íntimas de la ciudadanía en cierta forma de organización republicana, como pudieran haber sido las propuestas utópicas socialistas decimononas (Wolin, 1960, pp. 388-391).

Lejos de agotarse este debate, los ideales neorrepublicanos, de una sociedad liberada de las ataduras a las que la competencia por la colocación hegemónica en el espíritu de concepciones particulares de lo que es o no interesante para el conjunto de la sociedad, han dado pie a teorías sobre la manera de entender al Estado como el instrumento institucional social y político por excelencia con plena capacidad eficiente para promover las transformaciones necesarias en la vida social, que permitan la realización de dichos ideales (Pettit, 1997).

La permeación de la política de un Estado inmerso en relaciones de derecho del

influjo que hoy nos creemos imparable de la democracia ha añadido un nuevo elemento a esa tríplice razón de ser del Estado que vimos anteriormente: “la participación común” (Wolin, 1960, p. 468) como un intento agónico de lucha política contra la conciencia del interés en favor de la conciencia moral, cuyos impulsos afectivos surgidos de cierta conciencia de liberación de la “dominación” deberían ser los que legitimen al Estado mismo (Pettit, 1997).

No obstante, como ya hemos visto anteriormente, la pertinaz “corporativización del Estado” y la consecuente “privatización del dominio público”, cuando contrastados con la democracia afloran el desentendimiento y el desencantamiento de la ciudadanía del debate político, máxime cuando la pertenencia a la comunidad de la ciudadanía se hace más formal que sentida (Wolin, 1960, p. 87), en la medida que los intereses del individuo y sus capacidades de formularlos de manera positiva van quedando lejos de lo posible.

El influjo democrático, como era de esperarse, ha incrementado exponencialmente el catálogo de intereses que esta asociación humana debería conciliar, razón de más para que el Estado se hipostasié del mismo persiguiendo aquellas “orientaciones fundamentales finalizadas” en forma de intereses particulares (Honneth, 1992, p. 199) de los diferentes agentes y corporaciones que se privilegian el acceso al ámbito de las decisiones, para reproducir sus aspiraciones económicas, sociales y políticas en la forma de, como ya vimos, *interés común, riqueza común y bienestar común*.

Resulta comprensible que la teoría observe los conflictos sociales de nuestro tiempo desde la perspectiva que los toma como una confrontación de multiplicidad de posiciones de intereses, en tanto que se hace cada vez más evidente que la distribución de las oportunidades materiales de la existencia de los ciudadanos de un Estado es más desigual. No obstante, ya Honneth nos aclaró que, al menos cuando observamos los conflictos desde la óptica democrática y no desde una inmersa en la lógica macroeconómica, su gramática subyace a esos intereses particulares de las corporaciones y se funda en “sentimientos morales de injusticia” (Honneth, 1992, p. 195) en la forma de que tal distribución desigual es tomada como una lesión moral, una falta de reconocimiento.

El principio del orden sentado en la consecución de intereses, como ya hemos

dicho, llevará consigo su profunda marca, casi indeleble, en la medida que se vea incapaz de satisfacer mínimamente el catálogo de orientaciones individuales finalistas de la población adscrita a su empresa. La creciente e irrenunciable interdependencia económica de los pueblos del planeta es un hecho. El abismo entre ricos y pobres se hace cada vez más profundo. Las dificultades por una subsistencia mínima están ahora, encima, amenazadas por el cambio climático. Las superpotencias se esfuerzan por mantener su orden dentro de sus soberanías.

El desentendimiento de la política por parte de las ciudadanías del planeta y, sobre todo, en las superpotencias —las cuales son aún más dependientes de la globalización— las hace encerrarse paradójicamente en sus propios intereses generales nacionales por su subsistencia económica y se desconectan discrecionalmente de la realidad planetaria.

Tal es el caso de, al menos, una buena parte de la sociedad estadounidense, quizás una de las más depauperadas por el retroceso económico sufrido por las industrias pesadas que una vez les dieron la posibilidad de realizar su “sueño americano”, pero que se vino abajo, en cierta medida, causado por una globalización descontrolada y una respuesta ineficaz a dicho fenómeno por parte de administraciones anteriores.

El discurso pronunciado por Donald Trump ante la septuagésimo cuarta sesión de la Asamblea General de las Naciones Unidas el pasado 24 de septiembre de 2019, es muy esclarecedor de esta circunstancia. Ahí decía:

If you want freedom, take pride in your country. If you want democracy, hold on your sovereignty. The future does not belong to globalists. The future belongs to patriots. The future belongs to sovereign and independent nations (D. Trump, *dixit*, 24/09/2019)⁹.

Sus palabras son transparentes: el mapa global futuro estará dibujado por bloques corporativos de fronteras bien definidas dentro de las cuales el interés patrio por conciliar los intereses corporativos necesarios para una distribución interna adecuada que mantenga viva la maquinaria económica del Estado se constituirá en el bien común de toda nación

⁹Véase comentario en “Remarks by President Trump to the 74th Session of the United Nations General Assembly”, *The White House*, <https://www.whitehouse.gov/briefings-statements/remarks-president-trump-74th-session-united-nations-general-assembly/>, issued on 25 September 2019, 22/10/2019.

independiente, libre y ordenada.

A los ojos de la razón, esta proposición, al margen de su significado, es coherente con la idea de un Estado espediado: para sobrevivir y hacer pervivir el principio del orden que lo esencia en un ambiente de intensa penetración democrática, debe adoptar actitudes expansivas de un poder —en el caso americano se tratará del poder presidencial— que se arrojará una totalidad funcional por la que gobernar su sociedad con base en la creencia de que “el mundo puede ser cambiado de acuerdo a objetivos limitados” (Wolin, 2008, p. 47) en favor de la construcción de nuevos mitos nacionales.

A los ojos de la razón, el “totalitarismo invertido” de Wolin, empero, no va más allá de la superficie de lo observado desde la perspectiva limitada de la conducta y los modos de ser adoptados por la administración americana —y de otras que la han seguido— en las últimas décadas, pero que oculta el conjunto de hechos sociales que subyacen, desde la perspectiva de un régimen civil, al otorgamiento o no de validez de los actos del propio Estado.

Es por ello por lo que llevamos a cabo la presente etiología del Estado real de modo que, en vez de buscar los motivos y las causas de estos tipos de conducta, exploramos la “razón” que los determina en su realidad factual.

Pretendemos entender la conexión existente entre el *interés del Estado* por el mantenimiento del sistema de las necesidades y su *razón de ser*: La razón que lo hace actuar de la manera como Wolin y otros autores observan que, lamentablemente, deriva en autoritarismos con analogías formales muy próximas a los de antaño.

Entenderemos aquí, pues, a esta “razón” como el cociente resultante de la puesta en relación de dos entidades comparables de la manera siguiente: a) en el numerador, encontraremos todos los hechos acaecidos en torno a la acción de este Estado maquinal que hasta ahora hemos venido rastreando, los cuales son y seguirán siendo objeto de amplios estudios como lo han hecho estos autores que aquí tomamos como una muestra representativa.

a) El denominador común en esta comparación es el hecho atómico de la democracia: la confluencia de múltiples intereses concurrentes en el espacio político y su consecuente

materialización en actos normativo-prácticos dentro del ámbito de la eticidad democrática queda entonces atravesada de manera irrenunciable por el conjunto de hechos reconocitivos que la ciudadanía se da por mor de encontrar, en dicho espacio, las condiciones de realizabilidad de sus propias orientaciones vitales.

b) Cada fragmento, cada *ratio* surgida de esta operación comparativa nos podrá facilitar la observación de la realidad democrática de nuestras sociedades sin caer en el pesimismo que hemos conocido ya con Todorov, Mounk, Rodrik, Tanner y el mismo Wolin, entre otros, pese a la innegable apariencia de que vivimos hoy en medio de una gran distopía.

Las observaciones que a continuación practicaremos sobre la realidad efectiva de nuestras sociedades bajo este principio comparativo de magnitudes semejantes (Estado real *versus* democracia en tanto que hecho atómico) tienen por objeto la explicación de sendos hechos que, obstinadamente, contravienen las idealizaciones pergeñadas por el amplio abanico de teorías que, con afán, llevan a cabo esfuerzos por demostrar la idoneidad del modelo jurídico-político constitutivo del Estado de derecho en la forma que hoy lo entendemos, aunque topándose tercamente contra una realidad contradictoria.

La hipóstasis del Estado de un Uno ético quizás excesivamente idealizado ha causado las diferentes figuraciones distópicas que la teoría nos ha explicado. Como ya hemos podido demostrar, la especiación de este Estado sienta sus cadenas causales en su propia estructuración casual. Ésta vino marcada por la colusión de intereses de los tres agentes primordiales premodernos que condujo hacia una *cuarta gran síntesis* aún no resuelta.

Por lo tanto, para el desarrollo exitoso de una teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI, tal y como nos hemos propuesto llevar a cabo aquí, resulta imprescindible abordar fenomenológicamente los efectos producidos por esta síntesis incompleta en la realidad democrática.

De ahí que nos veamos empujados a relacionar entre sí, de manera consistente con la teoría, las siguientes observaciones empíricas de nuestra eticidad democrática con los hechos hasta aquí estudiados.

2.1. La sociedad en busca de sentido: el carné por puntos del ciudadano

A lo largo de la etiología que hemos llevado a cabo en torno al proceso de institucionalización de nuestro Estado real, hemos podido demostrar las dificultades que la sociedad moderna debió afrontar a fin de realizar los ideales de un Estado ético dentro del cual las personas puedan encontrar el camino de retorno del contenido de sus actos en forma de una incrementada autorrelación práctica, porque se han sentido sujetos políticamente válidos para su comunidad.

Hemos podido comprobar, asimismo, los efectos desocializantes consecuentes de la imposibilidad de colmar las expectativas de una población mundial que vio con emoción la posibilidad de vivir plenamente la democracia mientras gozaba de un bienestar económico abastecido, protegido y asegurado por un Estado que se iría haciendo cada vez más paternal.

Sin embargo, el resultado de ello, pasadas las crisis de los años setenta y con más fuerza durante la década de 1980, la conducta de los Estados ha ido cambiando progresivamente, haciéndose más maquinal y alejándose de su ideal ético primordial.

El momento constituyente moderno, no obstante, cargado de pretensiones y anhelos reconocitivos, supuso la ampliación *de facto* de los marcos mentales dentro de los cuales abordar la realidad social, económica y política del momento: el ámbito de las decisiones se encontraba ahora invadido de nuevos agentes con sus nuevas pretensiones y sus nuevos intereses encarnados ya no sólo en la aristocracia, la nobleza y la alta burguesía, sino que otras clases más oprimidas también quisieron participar en el nuevo reparto del poder y la gestión de lo público, lo concerniente a todos por igual.

El concepto genérico de “súbdito” sufrió entonces una mitosis de la que surgieron dos entidades políticas reivindicativas que reclamarían su nueva definición: aparecieron entonces, la “persona” humana y el “ciudadano”, de cuyo tratamiento jurídico-político deberían establecerse los límites de la acción de un Estado ahora inscrito en relaciones de derecho con su población y garante único del nuevo orden emanado.

Al Estado se le pudo dar, entonces, una razón de ser: serán esas personas humanas adscritas ya no a la tierra, sino a la nación, el objeto de su existencia, el motivo de sus actos

y la justificación de su comportamiento.

El ideal de conducta de los otrora súbditos y ahora convertidos en personas humanas al mismo tiempo que en ciudadanos quedó ligado estrechamente al atributo de la persona que debería demostrar en el ámbito público —el espacio de exposición de su persona frente a otros bajo los amparo, protección y supervisión del Estado— cierto código de comportamiento casi tan estricto como le fue exigido a aquella nobleza urbanamente asentada, cuyo estatus representativo suponía el rango que adquiriría, mediando su conducta, en su exposición pública (Habermas, 1962).

De esta manera, se instituyó el concepto de “dignidad humana” en la nueva sociedad emergente como un concepto moral, en torno al cual desplegar los mecanismos jurídicos necesarios para dar forma a este nuevo orden social (Waldron, 2009).

Dicho en términos de Jeremy Waldron (2009, p. 225), este concepto de dignidad se dio por el “mantenimiento de la fe en el antiguo sistema jerárquico”, que atribuía un rango específico al individuo, un carácter especial de “alteza” (*Highness*), cosa que permitió su empleo como un mecanismo de igualación del estatus individual de la persona en lo concerniente a lo legal, lo político y lo social.

La dignidad en esta nueva sociedad revolucionaria encontró su hábitat natural en la legalidad surgida de su puesta en relación con la idea de derechos, en tanto que constituyó su fundamento, su contenido e, incluso, su estructura, hasta el punto de expresar esa “idea de alteza e igualdad de rango de toda persona humana” (Waldron, 2009, p. 210).

De esta forma, el carácter emancipatorio, que otorgaría el estatus normativo adquirido por la idea de la dignidad humana, exigía la constitución del ciudadano como “centro de imputación del conjunto de derechos y libertades” (Pérez Luño, 1989, p. 21) que deberían corresponder a los miembros de la sociedad bajo el amparo de la totalidad social en estado de derecho.

Consecuentemente, la escisión practicada del individuo jurídico-político en su forma universal de “persona” y en su condición jurídica de “ciudadano” condujo a la aparición sincrónica de los conceptos modernos de derechos humanos y de derechos fundamentales de la ciudadanía. Esto últimos deberían actuar como fundamento de legitimidad

del orden legal, al mismo tiempo que constituirían la sustancia misma de la idea de ciudadanía.

Además, la participación política del ciudadano dentro de este nuevo Estado quedaría encauzada por el ejercicio de dichos derechos fundamentales, los cuales quedaron puestos ahí en forma de realidades inexorables, producto del pacto libre entre “personas para integrarse y participar en un determinado modelo de organización política” (Pérez Luño, 1989, p. 22).

Los beneficios prometidos por la suscripción de este contrato y la adhesión del individuo a sus presupuestos le otorgarán el amparo del Estado a nivel de sus derechos y libertades no sin que ello le exija recta conducta pública observable desde un uso adecuado de esa “dignity as nobility for the common man” (Waldron, 2009, p. 216), que le ha sido concedida y por la que le es asimismo exigida una cierta clase de presencia, de rectitud de porte, de dominio de sí mismo y de autocontrol. De *Highness*, en definitiva.

Tal habrá sido la gestación del orden social moderno por el cual otorgar un estatus igualitarista de todas las personas humanas sin discriminación. No sería justo negar los empeños y esfuerzos de nuestras sociedades por hacer real el sueño utópico moderno de un individuo emancipado de cualquier tipo de dominación y que es capaz de autogobernarse por la misma tenencia de esa altivez análoga a la alteza nobiliaria que antaño forjó a los mejores hombres.

Sin embargo, a la luz de los hechos, más bien parece que —al menos en lo que se refiere al papel jugado por la institución de la ciudadanía— las relaciones entre el ciudadano y su Estado se hacen cada vez más asimétricas: como ya hemos visto con Wolin (2008), mientras el poder de los Estados se expande y se hace cada vez más intrusivo en la vida ciudadana, al tiempo que sus funciones de abastecimiento de bienestar social se reducen drásticamente, la ciudadanía debe resignarse a una mera obediencia diligente a la espera de tiempos preferibles en que su supervivencia material goce de mejores augurios y el mito de su autogobierno pueda volver a sonar como el eco de esas épocas de fuertes reivindicaciones de libertad y de autodeterminación.

Veremos a continuación la distópica realidad ciudadana dentro de este Estado real.

Seremos testigos de la conflagración continuada en la que nuestros Estados se encuentran inmersos por la búsqueda de las mejores posiciones de abastecimiento de las condiciones necesarias para erigirse frente a otros como superpotencias, dotándose de una tecnología totalizadora sumada a ciertas ideologías que asientan sus aspiraciones a un régimen de dominación global.

El ciudadano poshistórico

Unos de las más potentes “macroestructuras” discursivas (Dijk, 1977), fuente gramatical de los relatos distópicos conocidos durante el siglo pasado, sin lugar a duda, ha sido el que giró en torno a la idea del “fin de la historia”.

Una especie de final agónico, al fin y al cabo, de las luchas por el reconocimiento y, por ende, de cualquier posibilidad de democracia, de libertad, de sociedad, de sentido y, por qué no, de algún futuro.

La muy particular y personal interpretación de Alexandre Kojève (1947; 1981) de la doctrina hegeliana de la “Independencia y sujeción de la autoconsciencia, señorío y servidumbre” (*FEN*, pp. 113-121) le condujo a poner en boca de Hegel el hecho de que, para él, el paso de Napoleón por Jena —un pasaje, por cierto, clave en la biografía de Hegel— le supuso admitir que la historia había llegado a su fin y así lo manifestaba:

Al observar lo que estaba sucediendo a mi alrededor y reflexionar sobre lo que había sucedido en el mundo desde la Batalla de Jena, entendí que Hegel tenía razón al ver en esta batalla el fin de la historia propiamente dicho. En y en esta batalla, la vanguardia de la humanidad alcanzó virtualmente el límite y el objetivo, es decir, el fin de la evolución histórica del hombre. Lo que sucedió desde entonces no fue más que una extensión en el espacio de la fuerza revolucionaria universal actualizada en Francia por Robespierre-Napoleón (Kojève, 1947, p. 160).

La idea que subyace a estas reflexiones sienta su origen en la concepción antropogénica del deseo de todos los humanos de ser reconocidos por los demás humanos con los que interactuamos. Un deseo que es siempre “presencia de la ausencia de una realidad”,

mediante el cual el “Yo” alimentado de dicho deseo y de su satisfacción se hace “devenir intencional, evolución deliberada, progreso consciente y voluntario” (Kojève, 1947, p. 53).

Desear el Deseo de otro es en última instancia, desear que el valor que yo soy o que yo “represento” sea el valor deseado por ese otro: yo quiero que éste “reconozca” mi valor como su valor, quiero que me “reconozca” como un valor autónomo (Kojève, 1947, p. 55).

Este individuo humano y la realidad humana que a sí mismo se ha dado mediante sus actos negadores de su propia animalidad, solamente puede surgir en sociedad y, por ende, sólo puede llevarse a cabo, mediando la política, a lo largo de la historia.

Una historia que está nutrida de actos que trascienden a lo dado por la naturaleza y de aquello en lo que él mismo consiste: tal ha sido el camino para hacerse libre frente a lo real dado, al tiempo que lo que se le ha ido revelando a sí mismo y a los demás como “Conciencia de sí” ha sido ese “Yo” humano e histórico.

Por lo tanto,

la historia humana es la historia de los Deseos deseados [y] el hombre real es siempre un ser social, es decir, un ser político e histórico: vive y actúa en el interior de un Estado y sus actos crean la Historia (Kojève, 1947, pp. 54, 141).

Para Kojève, las luchas por el reconocimiento se libraron a vida o muerte entre el “amo” (la aristocracia) y el “esclavo” (la burguesía). El primero tuvo el arrojo de entregar su propia vida a cambio de obtener el reconocimiento deseado. Su concepción de la justicia vendría dada por el tratamiento como iguales entre todos los “amos”, cosa que llevaría a Kojève a atribuirles a éstos un concepto propio de la justicia al que llamó “justicia como igualdad” (Kojève, 1981, p. 263 §44).

El segundo, en cambio, ha sido presa siempre del temor. Ha preferido, al igual que cualquier otro animal de cualquier otra especie, conservar su vida. Ello lo ha condenado a la servitud al amo, a ser lo estrictamente otro para aquél.

Para este “esclavo”, desde la perspectiva de su sujeción de la conciencia de a quien

le debe reconocimiento, su existencia deberá inscribirse en relaciones de contrato dentro de las cuales le será permitido llevar a cabo la compensación necesaria del valor que ha adquirido la conservación de su vida y la incorporación hacia sí del deber de prestación de servicios al “amo” (Kojève, 1981, p. 260).

Así, será mediando la economía, el trabajo y las transacciones como la sociedad burguesa puso “fin a la Lucha entablada por el conocimiento mutuo que ponía de manifiesto la Justicia de *igualdad*”, añadiendo a esta última una nueva expresión de la “justicia como *equivalencia*” (Kojève, 1981, pp. 255 §§26-32, 44-46).

La síntesis de estas dos concepciones de la justicia de sendas clases antagónicas supuso el nacimiento del “Estado universal y homogéneo”, el cual estuvo encarnado en el mismo Napoleón. “[Él fue] verdaderamente reconocido por la totalidad (por medio de la acción común de la Lucha y el Trabajo de todos)”, dirá Kojève muy solemnemente (1947, p. 171).

Será en el seno de este Estado universal y homogéneo donde el ser humano, ahora poshistórico, retornará a su animalidad como *Homo sapiens*. Ya no le será necesario negar lo dado, ya no será mero “*Sujeto opuesto al Objeto*”; ahora será reconocido por el Estado y por todos, al mismo tiempo que reconocerá a los demás, gracias a que ha sido la persona del Estado quien le ha dado su existencia política (Kojève, 1947, pp. 489-490).

Gracias a que el Estado universal y homogéneo —que actúa “desinteresadamente”, de forma “consciente y libre” y que persigue la realización de un genuino “ideal de justicia” (Kojève, 1981, pp. 77, 147-153)— lo ha reconocido como “Ciudadano” dotado de todos sus derechos políticos y como “*persona jurídica*” por sus derechos civiles, éste encontrará vía libre para realizar su individualidad ya no como “representante” de un tipo de “especie” humana, como podría ser “de una familia, de una clase social, de una nación o de una raza”, sino como agente que interactúa con otros para transformar “activa y libremente la realidad social y política dada, a fin de volverla apta para realizar en ella su auténtica Individualidad” (Kojève, 1947, pp. 563-564).

Tal parece haber sido la conclusión a la que debió llegar Hegel, según Kojève, al experimentar el paso de las tropas francesas por su domicilio en Jena. Este Estado

napoleónico habrá hecho imposibles ya las guerras y las revoluciones. Este Estado ya no se modificará, “permanecerá idéntico a sí mismo” formando al Hombre, por lo que el ser humano tampoco cambiará más. Su naturaleza ha sido finalmente “acabada” (Kojève, 1947, p. 190).

En este Estado universal y homogéneo, los ciudadanos se verán “satisfechos” en la medida que sus personalidades individuales serán “reconocidas” con suficiente valor propio y en términos de una dignidad intrínseca de forma universal (Kojève, 1947, p. 191).

Este Estado poshistórico de retorno del hombre a su animalidad, no obstante, y a tenor de lo experimentado por el mismo Kojève durante sus viajes a Estados Unidos, la URSS y Japón en la década de 1950, ha torcido ese rumbo que él mismo años antes, embebido de ímpetu, se había prefigurado.

De hecho, el camino de perfectibilidad que ofrecería el Estado universal y homogéneo se había quedado en una mediocridad formalista, cuyo arquetipo lo establecería la “American way of life”: será en Estados Unidos donde se habrán rebasado los equilibrios necesarios dentro del Estado universal y homogéneo, en la medida que allí —escribirá Kojève:

ya han alcanzado la etapa final del ‘comunismo’ marxista, ya que, prácticamente, todos los miembros de una ‘sociedad sin clases’ pueden de ahora en adelante apropiarse de todo [...] sin que por eso trabajen más de lo que su corazón dicta (Kojève, 1947, p. 490).

Posteriormente, tras su paso por Japón, su opinión respecto de la hegemonía poshistórica americana por encima de la europea sufrió un cambio radical en su percepción de los hechos observados: ahí, los miembros de la nobleza, aquellos samuráis que antaño habrían sido los primeros en dar su vida en todo combate por su reconocimiento, se han entregado a cierto tipo de esnobismo, el cual ha empapado todas las esferas de la sociedad y conminado al ciudadano a “vivir de acuerdo con valores totalmente formalizados, es decir, valores completamente vacíos de todo contenido ‘humano’ en el sentido ‘histórico’” (Kojève, 1947, p. 493). Según Kojève, la sociedad japonesa pasó de ser una sociedad sin luchas de clases, sin tensión política a convertirse en una sociedad petrificada en la apariencia.

A pesar de la decepcionante experiencia japonesa comprobada, pese a constatar que con el esnobismo sólo se llegaría a lo que llamó una “negatividad gratuita”, Kojève hubo de proseguir su andadura en la búsqueda de aquellos argumentos que permitiesen a la humanidad consolidar el actual Estado universal y homogéneo.

Ello lo empujó a imaginar cierto modo de comunidad europea que llevaría ingénita estas formas civilizatorias poshistóricas dentro de las cuales el ciudadano se convertiría en la superación perfecta de la antitética relación histórica del “amo” y el “esclavo” y en la realidad misma de una humanidad absolutamente global: el ciudadano poshistórico y europeo debería ser la reconciliación de dos instancias distintas de la justicia —la justicia de igualdad y la justicia de equivalencia— en una forma de “justicia de equidad” que acabaría universalizando el derecho y homogeneizando socialmente a los individuos (Kojève, 1981, pp. 312-316).

La realidad, no obstante, parece haberse distanciado de los ideales perseguidos por Kojève de una justicia de equidad europea superadora del marco moral nacional. Tampoco sus tesis sobre la humanidad humana retrocedida a su animalidad *Homo sapiens* y elevada ahora a la categoría de ciudadano, investido de derechos de libertad propios de su naturaleza humana y de derechos civiles, políticos y, según como, de derechos sociales, constituya hoy la superación real de las asimétricas luchas por el reconocimiento y contra la dominación observadas en su particular doctrina del “amo” y el “esclavo”.

Ni que decir tiene, ante un panorama marcado por la puesta en marcha de una “democracia administrada” (Wolin, 2008) por todo el planeta, que da la impresión de que las relaciones entre el “amo”, el aparato maquinal del Estado en este caso, y el “esclavo” o la ciudadanía poshistórica en su conjunto van por un camino de dirección diametralmente opuesta a cualesquiera ideales de una vida ética dentro del marco de nuestro Estado real contemporáneo.

Parece, más bien, que la realidad sociopolítica de este ciudadano poshistórico, quien debería relacionarse con otros iguales de manera estatutaria y participativa dentro del Estado que lo ampara, ni tiene garantizada la consagrada igualdad y, aún menos, una participación eficiente y veraz que pueda ir más allá —tal y como nos lo dejó dicho

Bauman— de esas “instituciones panópticas de vigilancia y adoctrinamiento cotidianos [...] que exponen a los hombres y mujeres a la inseguridad endémica de su posición e incertidumbre de sus acciones” (Bauman, 2001, p. 22).

Será la “precariedad” de este ciudadano la “nueva justificación de la sumisión”: las personas han sido abandonadas a su propia suerte —recordemos el caso de Grecia y otros ya mencionados anteriormente— y desprovistas de cualquier capacidad de control real de su situación actual. Viven sometidas a lo que Bauman llamó “la *précarieté* y el NHO” (No Hay Opción), cosa que, además, les dificulta proveerse de un futuro (Bauman, 2001, p. 23).

Es prolija la literatura donde se hace patente que la “crisis de la ciudadanía” (Ferrajoli, 1998) es bastante más que la simple percepción difusa, por parte de la teoría, de las fronteras ontológicas entre la persona humana y el ciudadano, pero también entre el Derecho mismo y la “razón jurídica” o, dicho en otros términos, de la confianza ciudadana —y teórica— en esa *artificial reason* que dio pie antaño a la construcción del paradigma moderno del Estado de derecho (Ferrajoli, 2004, p. 18).

Los acontecimientos globales, sobre todo de las últimas dos o tres décadas, que demuestran la progresiva especiación del Estado coadyuvada por la corporativización de las élites económicas e intelectuales en favor de intereses —en términos kojevianos, de dudosa “humanidad”— nos empujan a pensar que aquella utopía liberal del ciudadano ha acabado siendo la “utopía negativa de la continuación de una vida sin sentido”, tal y como Niethammer (1990, pp. 2-6) manifestaba al hilo de su mirada retrospectiva de los acontecimientos históricos, al tiempo que detectaba que la poshistoria se había convertido no en el fin de la historia misma, sino en el “fin del sentido”.

Bajo esta premisa, las relaciones de un Estado hipostasiado de su ciudadanía, como no podría ser de otra forma, dejan muy en entredicho la posibilidad de acercarnos a los ideales liberal-democráticos a los que, no obstante, nos aferramos con determinación con el ánimo de vencer las “antinomias y lagunas” (Ferrajoli, 2004, pp. 23-25) que el propio ordenamiento imperfecto que nos hemos dado nos presenta cuando los límites positivos de los poderes públicos pierden eficacia y ponen en crisis la concepción sustancialista de

la democracia.

El desarrollo expansivo del capitalismo durante el siglo XX y el incremento imparable de las expectativas democráticas de los pueblos han forzado la maquinaria teórica por la que resolver las múltiples contradicciones que espontáneamente han ido surgiendo en torno a la configuración más adecuada a los tiempos del complejo institucional de la ciudadanía y las relaciones de éste con sus Estados y viceversa.

En la medida que las fronteras económicas y tecnológicas de los Estados se iban abriendo, asimismo la circulación de personas por el mundo se fue incrementando. Dicho esto, de una forma gráfica, sería: las personas se fueron colando por aquellas oquedades que se abrían en los rocosos muros de las fronteras estatales al paso del dinero y la tecnología.

Del mismo modo, las relaciones internacionales se han visto marcadas por los debates incesantes entre ciertas necesidades de crear grandes comunidades interestatales, como de preservar intactas las facultades ciertas de la soberanía propia de los Estados.

No es en lo absoluto impertinente traer a colación la crítica de Ferrajoli al concepto de ciudadanía de Marshall (Ferrajoli, 2004, pp. 97-124): tal día como hoy se hace patente que el concepto de ciudadanía exige una comprensión holística dentro de la que su “sentido jurídico” y su “sentido sociológico” encuentren el camino hacia la fusión de los derechos de libertad, de autonomía, de propiedad y los derechos civiles, políticos y sociales en una sola persona, al mismo tiempo que ello suponga su garantía de manera inexorable.

La problemática que hasta aquí venimos rastreando, sin embargo, pone en serias dudas la eficacia de la teoría a la hora de abordar el carácter fundamental de los derechos políticos de esta ciudadanía a veces nacional y otras mundial, pero que, cada vez, se va haciendo más autoconsciente de que está en sus manos la definición y determinación de sus propios designios. De la misma realidad factual afloran todas las dificultades de las ciudadanía del planeta por hacer efectivas dichas ambiciones políticas: las democracias administradas van cuajando al ritmo que las luchas por el reconocimiento se van “petrificando” (Niethammer, 1990).

Por este motivo, destacaremos a continuación dos circunstancias que afectan negativamente a las expectativas de los individuos de gozar de un modo de organización jurídico-política de sus sociedades que sea eminentemente reconocitivo, tal y como Honneth deseaba que fuera al hacerse eco del viejo ideal hegeliano (*FDD*, §4; *ENC*, §§481-487) por el que el *yo* del individuo emprendería el camino hacia el *nosotros* universal, el cual retornaría a éste en la forma de una “libertad realizada” a través del derecho y todos aquellos principios formales y jurídicos incorporados por el sujeto como una “segunda naturaleza” (*FDD*, §§142-149) y materializados en unas instituciones que los individuos verían como un “otro de sí mismos” (Honneth, 2010, p. 35).

El primer obstáculo (a) en dicho camino aparece con el auge estrepitoso de una tecnología casi deificada. Hoy mismo, valoramos atentos y expectantes los resultados sobre nuestro bienestar de los avances en lo que se suele llamar ya la “*blockchain citizenship*”. Una forma de “prestación de servicio público” 24/7 para el mayor confort de la ciudadanía (Allessie, et al., 2019).

El segundo impedimento (b) al que debemos hacer frente en el despliegue de la democracia está determinado por cierto proceso de construcción de lo que Niethammer llamó “standarized humanity” (Niethammer, 1990, p. 7).

Se trata de un fenómeno que se produce gracias, en parte, a la penetración de la tecnología en el discurrir de la política al mismo tiempo que el despliegue del concepto de ciudadanía se ha realizado con base en las mismas antinomias que en-sí lo determinan.

Veámoslos de manera detallada a continuación:

a) Los avances tecnológicos en cuestiones como el procesamiento de datos o la vigilancia remota han sido adoptados con fruición por los Estados so pretexto de proteger a sus ciudadanías de las perversidades del terrorismo y, desde ahí, de cualquier apocalipsis que pudiera sobrevenir a la humanidad entera a partir de ahora.

No erraba Günther Anders (1956) al conferirle a la técnica su condición de “nuevo sujeto de la historia humana” que, gracias a sus vertiginosos avances, ha conseguido hacer antigua a la historia misma: su *Human Engineering*, “la ingeniería aplicada al hombre”, la condición prometeica de su hacer y configurar el mundo lo han hecho

sumiso y dependiente de una recta obediencia a los edictos de una técnica santificada que él mismo se ha dado.

El vagar de la humanidad por los caminos que ésta históricamente habrá considerado mejores para el gobierno de sus sociedades, al hilo de lo que diría Anders (1956, p. 227), no ha sido inútil, pues así ha podido recorrer un amplio terreno que hoy, en la poshistoria, debería aportarle un muy amplio número de perspectivas que le aproximen a lo más parecido a una visión panorámica de su realidad: el camino aparecido tras el último desvío, según lo estudiado hasta ahora, es el que nos lleva directos hacia la comprobación de que el ciudadano real ya no se ajusta al ideal propio del Estado liberal primordial que supuso que, dotando al individuo nacional de derechos de participación política garantizados por el pacto social, éste se emanciparía y obtendría su libertad política a manera de “símbolo emblemático de la participación política en las sociedades abiertas” (Pérez Luño, 1989, p. 45).

El ciudadano actual, por el contrario, es el fruto de una paradoja que podemos extraer con nitidez de una lectura de las tesis de Anders: el mecanismo institucional por el que el individuo debería ser el fin de toda provisión de derechos, de garantía de libertades, de participación política y *razón de ser* del Estado es hoy, en cambio, el *medio* por el cual fluyen cada vez más complejas y entreveradas formas de organización del aparato estatal y de la redistribución que le ha sido adjudicada, con base en los edictos del *principio de la seguridad* de que aquí hemos dado amplia cuenta.

Ya no queda resquicio alguno, en un mundo cada vez más tecnificado, para los efectos contestatarios de “las energías morales de obstrucción” de la ciudadanía frente a una maquinaria de poder que ha sustituido la “*responsability*” por una mera “*response*” (Anders, 1956, pp. 236-237).

Dirá Anders:

comprendemos el mundo en que vivimos directamente como *mundo de medios*, como un universo en el que propiamente no hay otra cosa que medios y en el que, de manera paradójica, incluso los fines (que, a diferencia de estos medios, aparecen como “inútiles [sin finalidad]”) son relegados como algo de segundo orden (Anders, 1956, p. 239).

O sea, el fin último —que no el final— del ciudadano ha quedado oscurecido por su concepción como medio de legitimación de la adquisición de mayores cuotas de poder y de soberanía de los Estados en el concurso interestatal global, como pudiera ser el caso en torno a las palabras de Donald Trump que ya vimos al inicio de este capítulo. Recordémoslo: el futuro pertenece a patriotas y no a globalistas.

Asimismo, las guerras arancelarias son otro ejemplo más, aunque no el último. Tampoco cesarán, siguiendo esta lógica, la construcción de muros físicos o virtuales por medio de los cuales los Estados, cada vez más corporativizados y especiados, se nutran de sus ciudadanías a las cuales privilegiar, respecto de las demás, mediante derechos, libertades y hoy, con mucho mayor énfasis, de servicios eficaces para la obtención de su bienestar general.

La exclusión se va sistematizando. La administración de la voluntad ciudadana se va tecnificando y perfeccionando hasta convertir lo real en algo suficientemente fantástico como para que la dación de cuotas de libertad personal suponga el medio único posible para el mantenimiento de una supervivencia personal que se va antojando cada vez más inaccesible.

La calidad de la democracia en este medio hipertecnológico empieza a medirse ya comparativamente entre Estados, por la capacidad de servicio de cada uno a su ciudadanía y la provisión a ésta de los consabidos interés, riqueza y bienestar comunes.

b) Los augures modernos se prometieron un modelo de sociedad ético-reconocitiva de ciudadanos de tal manera que las relaciones entre las personas quedarían marcadas por la práctica cotidiana de actos de reconocimiento simétrico y recíproco, para lo que el Estado debería proporcionar los medios jurídicos necesarios que los favorecieran.

Kant lo expuso de la siguiente manera:

Así el estado civil, considerado meramente como estado jurídico, se funda en los siguientes principios *a priori*: 1. La *libertad* de cada miembro de la sociedad, como *hombre*. 2. La *igualdad* de cada miembro con cualquier otro, como *súbdito*. 3. La *independencia* de cada miembro de una comunidad, como *ciudadano* (Kant, 1793).

Es decir, en el marco de un gran “*contrato originario*” surgido de la “voluntad

general” de un pueblo quedó establecida la idea de una “ley fundamental”, la cual se haría superior a todos los miembros de una comunidad jurídico-política.

De esta manera, bajo su amparo, las personas gozarían (α) de su libertad en tanto que seres humanos, (β) de la consideración igual frente a la ley pública en tanto que sus súbditos y, finalmente, (χ) de la autonomía suficiente como para gozar del derecho a darse su propia ley, gracias a su condición plenamente reconocida por sus camaradas comunitarios en tanto que ciudadano del Estado o *Staatbürger* (Kant, 1793).

Se debió esperar a Hegel para que éste interpusiera las luchas por el reconocimiento como condición inevitable a la hora de abordar la realidad de los hechos cotidianos en la vida de esos *Staatbürger*.

De la doctrina del Señorío y la Servidumbre salieron dos posibilidades: o bien las relaciones entre individuos se llevaban de manera que la reciprocidad del reconocimiento los mantendría en condiciones de igualdad o el resultado de un reconocimiento asimétrico daría relaciones de dominación de unos sobre otros dominados. En este último caso, las luchas, ahora contra la dominación, se constituirían en causa motriz del Derecho.

Ya estamos en condiciones de aseverar que Kojève, pese a sentirse aferrado a las tesis de Hegel, añoraba, con su Estado universal y homogéneo, cierto retorno al ideal pacifista y cosmopolita kantiano: el problema, parece ser, radicaba en el carácter conflictivo de las relaciones humanas, por lo que sería imprescindible evitar o, quizás, huir de cualesquiera motivos de discordia.

No obstante, la realidad social, política y jurídica de esta nueva sociedad advenida revolucionariamente ha vivido lejos de cualquier posibilidad de adquirir esa paz total y, aún menos, de hacerse cosmopolita en los términos idealizados por Kant y el mismo Kojève.

Ello da todavía más crédito a la idea que hemos obtenido del estudio del pensamiento de Honneth por la que la “lucha” es tanto o más importante como lo ha de ser el propio “reconocimiento” en el despliegue efectivo de la democracia y las relaciones entre los ciudadanos y el Estado.

Dicho esto, podríamos aventurar que las antinomias y lagunas surgidas de la incapacidad de armonizar las exigencias democráticas con los límites impuestos a los poderes públicos por culpa de esos “vicios insuprimibles en el Estado constitucional de derecho”, como diría Ferrajoli (2004, p. 28), están en la base de la hipóstasis manifiesta de los Estados respecto de sus ciudadanías.

El resultado de estas dos circunstancias destacadas aquí nos obliga a volver momentáneamente a Kojève: en su particular apropiación de la doctrina del Señorío y la Servidumbre, las relaciones intersubjetivas en ella descritas eran el resultado de la lucha entre dos clases esencialmente antagónicas: la aristocracia, que ostentaba el poder, encarnaba al “amo” y la burguesía, que lo detentaba, representaba al “esclavo”.

La política, según esto, estaba claramente definida en los términos amigo-enemigo de que ya hablamos anteriormente. Faltaría entonces encontrar el lugar para el desarrollo de una política de composición. Quizás, si seguimos con Kojève (1981), ésta debió haber surgido en el momento en que el Estado reconoció al ciudadano: dejó de ser “amo” de su ciudadano y ambos se reconocieron pacíficamente por la mediatez jurídica que aportaba el aparato maquinal del Estado.

Por su parte, la ciudadanía en su nivel endémico, es decir, en tanto que personas humanas encerradas en el ámbito jurídico-político de sus Estados-nación, llevarían a cabo su socialización de manera armonizada gracias al irenismo que, según vería Kojève, debería rebosar de la propia razón de ser de un Estado provisor de paz y seguridad.

De ahí que la pacificación de las luchas intersubjetivas entre los ciudadanos-personas, conseguida gracias al complejo institucional de la ciudadanía, sumada al auge del capitalismo durante la segunda mitad del siglo XX, contribuyeran a alimentar la idea de que las sociedades más industrializadas se estaban convirtiendo en esa especie de lo que Niethammer (1990, pp. 7-9) llamó “standardized humanity”: se trataría de un tipo de sociedad en la que la otredad, o sea, todo aquel al que no se le concediese la oportunidad de participar en igualdad de condiciones en la “dimensión unívoca de la normalidad” en la que se movería la omnímoda categoría del ciudadano sería considerado “como una desviación pura” que, aunque corregible, privada del derecho a la participación de dicha

ciudadanía.

No es baladí el repertorio redundante de textos críticos que tematizan las antinomias que surgen al comprobar que el aparato en torno al cual se configuran las relaciones entre el Estado y la ciudadanía omitan de manera fehaciente la condición personal y humana que subyace al receptor de esos derechos de los que los ordenamientos jurídico-legales estatales proveen a sus ciudadanías.

Tampoco son de extrañar los esfuerzos teóricos por evitar la exclusión consecuente de este modelo al hacer confluir en una misma persona ambos conceptos, máxime cuando la garantía y protección de la fundamentalidad de algunos derechos exigen su apreciación desde el punto de vista de los sujetos “existentes” en una comunidad, mucho más que de los individuos “formalmente” inscritos en ella (Ferrajoli, 1998; 2004).

Pero, aún podríamos dar al menos dos razones más para poner en cuestión esta forma de relaciones políticas de composición propias de esta humanidad estandarizada de que aquí hablamos:

a) en primer lugar, es de sobras conocido el declive del monopolio estatal de la producción normativa, el cual está hoy obligadamente compartido con otros grupos y élites económicas y financieras que se sustraen al poder de las instituciones públicas y representativas (Ferrajoli, 1998; 2004).

Asimismo, la rigidez constitucional impide su adaptación a las progresivas transformaciones sociales, económicas y políticas surgidas del empuje normativo que tiene el conjunto de relaciones interpersonales dentro de las diferentes comunidades. Éstas generan nuevas expectativas y nuevos derechos que difícilmente quedan reflejados a tiempo en las constituciones, debilitando su fuerza normativa y sus capacidades reales de integrar la política y el derecho (Landa, 2011).

De esta manera, se nos muestra comprensible el cisma que se produce entre la ciudadanía y su Estado al verse este último incapaz de abordar con eficacia la complejidad social que se genera, máxime cuando confluyen en el *ethos* ciudadano cada vez mayores exigencias de confort y bienestar, sobre todo en los países más desarrollados no sólo económicamente sino en los que se reclama con más fuerza la

aplicación sustancialista y garantista del constitucionalismo democrático (Ferrajoli, 2004).

Sin embargo, estos Estados, por su parte, se han de embarcar en la competitiva empresa global por la conquista de las mejores posiciones para el acceso a los mercados globales de bienes, servicios, divisas y materias primas que les permitan mantener vivas sus maquinarias de provisión a sus ciudadanías de lo que pueda parecerse más a algún tipo de *Welfare State*, cosa que suele demostrar la “inadecuación estructural” de los modos de proceder en arreglo al paradigma del Estado de derecho (Ferrajoli, 2004, pp. 16-17).

Ante estas evidencias, se hace difícil la realización de cualquier aspiración por parte de la ciudadanía de establecer vínculos y de poner límites a las acciones del Estado en el ámbito macroeconómico y, aún menos, al nivel internacional. La figura jurídica del ciudadano tiene claramente demarcadas sus fronteras jurídica y físicamente, concediendo al aparato maquinal del Estado capacidad expedita para obrar libremente, so pretexto de la provisión del bien común en la tríplice forma que ya conocemos.

b) El camino emprendido en la poshistoria hacia una lenta petrificación de la cultura ciudadana ha estado asociado, como no podía ser de otra manera, al desarrollo del bienestar económico de las superpotencias el cual ha generado un desarrollo paralelo de las dependencias de los avances de la tecnología de que ya hemos hablado anteriormente.

Esta dependencia del “principio de la máquina” ha llevado a nuestras sociedades, según Günther Anders (1956), a concebir la técnica como “una cuestión de coraje civil”, de cuya acrítica adopción en tanto que mecanismo de inclusión ha conseguido convertir a las personas en meros consumidores y usuarios al mismo tiempo que víctimas virtuales de las máquinas y sus productos.

El individuo poshistórico es ya hoy parte de una gran máquina o de un excelso y ambicioso proyecto técnico. Las relaciones interpersonales han sido sustituidas por “conexiones” entre individuos-pieza que dan movimiento a este gran complejo maquinal.

El ciudadano ya no es más persona ni ciudadano. Éste es tan sólo parte *averiable*, pero *reparable*, de un gran complejo y producto de una gran transformación de las luchas por su reconocimiento en la eficacia de su funcionamiento dentro del conjunto aparático

que lo ampara.

El acto ciudadano, finalmente, entrará en una especie de ritualidad mecánica ingénita de este *aparatismo* que regula la vida como su segunda naturaleza, por medio del cual la propia conciencia es sustituida por lo que Anders llamó “máquina-oráculo” o “máquina-providencia” (Anders, 1956).

Los efectos desocializantes producidos a partir de este mecanicismo por el cual se establece la calidad de las relaciones entre el Estado y su ciudadanía incrementa aún más la imposibilidad de acoplamiento del orden jurídico con la realidad existencial de la ciudadanía en su conjunto (Barcellona, 1992).

Para Pietro Barcellona (1992), la abstracción del “universal jurídico” moderno, que perseguía la provisión de garantías del orden y la paz, ha acabado por concretarse, a las alturas de la tercera revolución industrial, en una especie de “universal informático” que ha subsumido al derecho y su noción de justicia en un formalismo sistémico y mecanicista alejado cada vez más de la experiencia vital y real de las personas.

La pacificación de los conflictos surgidos de las relaciones amigo-enemigo se llevó a cabo desde un comienzo por medio de la “despersonalización del poder” mediante la capacitación mecánico-jurídica del Estado para el mantenimiento del orden y del concierto.

A partir de este momento, la maquinaria jurídico-política, arropada por las instituciones de “la representación política, del contrato de intercambio y del derecho”, fue convirtiéndose en un “superpoder” abocado a impedir “la violencia privada”, gracias a la legitimación que ella misma daba a las acciones de su aparato represivo. En ello irían las garantías de una paz entendida como justa y de que el derecho podría “instituir las nuevas condiciones de la convivencia plural” de una ciudadanía en conflicto (Barcellona, 1992, pp. 45-46).

Sin embargo, continuará diciendo Barcellona (1992, pp. 46-47), este fenómeno sólo produjo que el derecho progresivamente fuese abandonando su sustrato moral y su fundamento en la justicia para convertirse en mero “artificio”, en regla de juego, en espacio para la negociación de los intereses económicos en conflicto”, permitiendo con ello la

separación de la esfera económica de la esfera política.

Esta sociedad en busca de sentido, objeto primordial de nuestras observaciones, ha visto atónita la disgregación de la eticidad en forma de sustantivación de las diferentes esferas que, según Hegel, deberían constituir la armónica dimensión ética de la vida.

Este fenómeno casual, producto de innumerables cadenas causales entreveradas, ha sido el alimento del que se ha nutrido el proceso de especiación de los Estados. Junto a los beneficios que les aportan los avances tecnológicos, los cuales les dotan de elementos de control social altamente eficaces para mitigar el empuje normativo de las luchas por el reconocimiento, sumados a la cada vez más acentuada artificialidad del derecho y la procedimentalidad de que se arman las relaciones políticas de composición entre Estado y ciudadanía, los Estados han encontrado un campo abonado para realizar con creces el principio constitutivo de su existencia, que ya *El libro de Job* nos hizo ver: ser el gran abastecedor y creador de la armonía necesaria por la que el individuo se sienta en paz y seguridad a su amparo.

A continuación, veremos el resultado final de esta aniquilación de la persona social por efecto de los actos jactanciosos de un poder impersonal y ansioso de encontrar su propia razón de ser en el frenesí expansivo de los modos de vivir capitalista que, recordemos, supusieron la *cuarta gran síntesis* aún inacabada.

La ciudadanía por puntos

La poshistoria que Niethammer (1990) observaba antes de finalizar el siglo suponía el fin de los procesos históricos de subjetivación y el fin de las disputas orientadas al sentido, para fundirse en una gran *retrogresión* donde la condición de la civilización comenzaría a funcionar como un todo, como un aparato entrenado científicamente, mediante el cual el empuje ascendente de la experiencia social humana quedaría petrificado ante nuestra mirada como si de un bodegón se tratara. Una imagen quieta, quizás nítida, pero inanimada donde se representan nostálgicamente las almas de un tiempo que ahora es naturaleza muerta.

El Sistema de Crédito Social (SCS, 社会信用体系 o *shehui xinyong tixi*) desplegado recientemente en China (Engelman, et al., 2019) bien podría constituir la imagen más definida que se pueda encontrar hoy de esa *still life* a la que hemos llegado tras un largo proceso de *naturalización* y normalización del quietismo político de la ciudadanía por bien que ello supondría el aseguramiento de un bienestar que cada vez se hace más escaso.

Las autoridades chinas han implementado digitalmente este sistema de puntuación nacional con el propósito de evaluar el comportamiento de los ciudadanos, las empresas y todo tipo de entidades.

Bajo la supervisión, la tutela y la vigilancia del Sistema de Crédito Social, la ciudadanía mantendrá la observancia sobre su comportamiento, de tal forma que, en el caso de una “buena conducta” demostrada, las personas individuales podrán disfrutar de recompensas materiales y de un incremento reputacional sobre sus personas, cosa que les aportará facilidades futuras en la ardua competencia que les espera por proveerse de los medios de su subsistencia o de cumplir cualesquiera aspiraciones vitales individuales.

El objetivo de las autoridades chinas, tal como lo cita Engelman (2019), reside en la idea de favorecer a aquellos individuos “dignos de confianza” mientras que se dificultan los actos de quienes han perdido el crédito de sus convecinos y de la comunidad en su conjunto.

Este sistema de “ciudadanía por puntos” alberga la intención de impulsar la economía interna del país. Sus defensores aspiran a brindar a millones de ciudadanos chinos sin antecedentes financieros el acceso a oportunidades de crédito e inversión en el mercado interno. China es el país que, en números absolutos, tiene la mayor población no bancarizada del mundo. Esto supone una amenaza para la sostenibilidad del crecimiento económico de este gigante asiático, el cual se hace muy dependiente del aumento del gasto interno.

A través del SCS, los ciudadanos pueden solicitar préstamos basados en la puntuación obtenida por su conducta de consumo sin tener que demostrar, como estamos nosotros acostumbrados, su solvencia financiera (Engelman, et al., 2019).

La recepción del sistema parece haber sido buena, al menos por lo que se refiere a los artículos de prensa que resaltan sus excelencias. La gran mayoría de los artículos de noticias tienen un enfoque bastante favorable, destacando al SCS como una “cura para todos los problemas sociales y económicos del país” (Engelman, et al., 2019).

El funcionamiento de este programa de control y ordenamiento de la conducta ciudadana dispone de sendas listas que se publican regularmente en el sitio *Web* del sistema. Ahí, las personas pueden consultar los nombres de aquellos ciudadanos y empresas —los *Laolai* (老赖)— que han sido incluidos en la “Lista Negra” del sistema, junto con una amplia explicación de las infracciones cometidas, al igual que, en el caso de lo que llaman la “Lista Roja”, se puede conocer quiénes han demostrado un comportamiento virtuoso, cívico y honroso para la comunidad.

La valoración de los rectos ciudadanos se basa en el control de los sacrificios materiales e inmateriales que estos puedan llevar a cabo en favor de su comunidad. Los baremos empleados exploran en el individuo su confiabilidad, la autodisciplina, sus esfuerzos en el trabajo, la honestidad, el espíritu colaborador y, finalmente lo cuidadoso de su comportamiento en público.

La categorización de las empresas como buenos miembros de la comunidad, por su parte, se basa preferentemente en su conducta al nivel tributario, además de los programas que pueda desempeñar para favorecer el desarrollo de relaciones laborales armoniosas y, por supuesto, se observarán con atención sus contribuciones al embarnecimiento del socialismo chino y su predisposición para la participación en las actividades del Partido.

La mala conducta de los *Laolai*, además de ser castigada en arreglo a toda una elaborada jerarquía de sanciones, tiene su respuesta en el descrédito social y la incapacidad de individuos y empresas de proseguir con muchas de sus actividades. El oprobio no sólo es económico, sino también vital.

El SCS¹⁰, visto en primer plano, es paradigmático de la tecnificación exacerbada

¹⁰ Ma, Alexandra, China has started ranking citizens with a creepy 'social credit' system — here's what you can do wrong, and the embarrassing, demeaning ways they can punish you, *Business Insider*, October,

del control social. El ciudadano se juega en su comportamiento la posibilidad de escoger el mejor colegio para sus hijos, de poder subirse o no a un tren o un avión, de disfrutar de más o menos caudal de datos para sus conexiones a Internet, de acceder a los mejores puestos de trabajo, de ser o no ser en su sociedad.

Visto en plano general, el Sistema de Crédito Social es una parodia confuciana convertida en una ideología global que, basándose en el castigo y la recompensa, tiene por objeto mantener la gobernanza y someter bajo un estricto control cualquier motivo de desorden, bajo el lema consagrado por casi toda la sociedad china que rezaría: “mantener la confianza es glorioso y romper la confianza es vergonzoso”¹¹.

Pero, también el SCS pretende mostrarse como la perfecta combinación entre el poder económico y el político, los cuales trabajan en concierto para favorecer el orden y la seguridad, gracias a un comportamiento ciudadano generalizadamente responsable: mientras que el mundo empresarial y bancario gestiona el sistema de recompensas, el Estado se encargará del control y el castigo.

La contribución de este modelo de ordenamiento y control social contribuye a la confección del ciudadano ejemplar: el ciudadano por puntos. Éste verá ocupada su existencia en la adquisición de cuantos méritos pueda acaparar, mientras será al mismo tiempo observado inquisitorialmente no sólo por el Estado, sino por el resto de sus conciudadanos. De una recta conducta dependerá cuán benefactor será su Estado, cuán reconocido será por su sociedad.

Si este fenómeno supone el fin de la historia o es tan sólo un capítulo más de una larga parodia será objeto de teorizaciones venideras. Pero, ya no es tan “lejano” el Oriente como siempre hemos creído: el SCS bien podría ser la adaptación posconfuciana de modos de actuar muy próximos al modelo de democracia administrada de Wolin por el que la vida es objeto del control más celoso del aparato maquinal del Estado. En lo

2018, <https://www.businessinsider.com/china-social-credit-system-punishments-and-rewards-explained-2018-4?IR=T>, visto 06/12/2020.

¹¹ Campbell, Charlie, How China Is Using “Social Credit Scores” to Reward and Punish Its Citizens, *Time Davos 2019*, <https://time.com/collection/davos-2019/5502592/china-social-credit-score/>, visto 31/01/2020.

que sigue, comprobaremos los efectos directos del fenómeno de la petrificación de la cultura reivindicativa ciudadana en la eticidad democrática que hemos desarrollado anteriormente.

2.2. El espíritu ensoñado: control social y designificación de la democracia

El 2 de octubre del año 1993, más de medio millón de agricultores de la localidad de Bangladore, India, marcharon contra las propuestas incluidas en las negociaciones multilaterales del GATT celebradas aún dentro del marco de la Ronda Uruguay por las que se intentaba ampliar el abasto de los compromisos de reducción sustancial de aranceles y barreras comerciales a la actividad agrícola. Ello dio paso a la llamada Vía Campesina, que aglutinaría los intereses de cerca de cien millones de agricultores de más de sesenta países agrupados en un centenar de organizaciones agrarias (Pleyers, 2010, p. 4).

La Vía Campesina se constituyó en un movimiento global de promoción de la justicia social en las relaciones económicas. Basada en la preservación de la tierra, del agua, de las semillas y, en definitiva, de los recursos naturales en su totalidad, promovía una idea de “soberanía alimentaria” a partir de la cual fuese posible emprender alternativas viables que favoreciesen una producción agrícola sostenible para todo tipo y tamaño de productor (Pleyers, 2010, pp. 4-5).

Pocos meses después, el 1 de enero de 1994 en el estado mexicano de Chiapas, una de las más depauperadas regiones del país, se desató una violenta protesta en contra de los acuerdos suscritos por las autoridades del país con Estados Unidos y Canadá sobre libre comercio entre estos tres grandes mercados (Pleyers, 2010, p. 5).

Las reivindicaciones en este caso exigían que a los indígenas se los considerara, desde sus especificidades culturales, como sujetos suficientemente válidos para la política nacional. No se trataba de proclamas basadas en beneficios y rentabilidades, sino en la búsqueda del respeto a sus personas y sus cualidades diferenciadas dentro de la nación (Holloway, 2002). A partir de 1996, las resonancias del movimiento se extendieron por todo el planeta, dando paso a la creación de la red internacional People’s Global Action,

la cual fue uno de los principales antecedentes del World Social Forum (WSF) (Pleyers, 2010, p. 6).

Los movimientos contrarios a las políticas globalistas y neoliberales encarnadas en los foros del G8, G20 y otras tantas fueron creciendo en número e intensidad a partir de 1998. Tal sería el caso del movimiento Reclaim the Streets iniciado en Birmingham, UK, el 16 de mayo de ese mismo año. Una movilización festiva donde, “ciudadanos comunes” que no pertenecían a ningún tipo de organización comenzaron a preocuparse por los asuntos del mundo, entre ellos, la deuda externa, por ejemplo (Pleyers, 2010, p. 4).

Ese mismo año, Lionel Jospin, como Primer Ministro francés, sintiéndose presionado por las innumerables protestas en su país y en los de su entorno, renunció a la firma de los acuerdos dentro del marco del Multilateral Agreement on Investment (MAI). Un tratado que se negoció en secreto entre los países de la OECD (Pleyers, 2010, pp. 4-5).

Ello impulsó a que el 27 de octubre de 1988 se fundara la Association pour la Taxation des Transactions financières et pour l'Action Citoyenne, ATTAC, la cual inició su andadura por todo el planeta desde sus más de 27.000 miembros fundacionales (Pleyers, 2010).

Poco a poco, las protestas en contra de las cainitas políticas globalizadoras de expansión de los mercados y sus efectos disgregantes y altamente depauperadores fueron ganando adeptos por todo el planeta. El momento álgido de los movimientos globales contrarios a la globalización, la “alterglobalización”, se dio en Seattle el 1 de diciembre de 1999 en el contexto de las negociaciones de la OMC (WTO) (Pleyers, 2010, pp. 6-7).

En esta ciudad del estado de Washington, los activistas, sin demonizar la globalización, buscaban contestar —en un ambiente reivindicativo y eminentemente popular de amplia convergencia de intereses, simpatías y actores— a las maneras como, desde la política institucional interestatal, se estaba llevando a cabo un fenómeno que exigía alternativas a los modos hasta el momento experimentados (Pleyers, 2010, p. 5).

El comienzo de la *global age* ciudadana y mundial, gracias al empuje ganado con la alterglobalización, dio paso a una amplia red de individuos de entre los que contaríamos trabajadores, académicos y también asociaciones abocados a la protesta en contra de un

statu quo de dominación flagrante por los mercados (Pleyers, 2010, pp. 7-9).

La oposición al trigésimo primer World Economic Forum de Davos, producida el 25 de enero de 2001 en Porto Alegre, Brasil, supuso la constatación de que el contexto de las movilizaciones sociales durante al menos estas décadas posteriores a la caída del Muro y el final de la Unión Soviética ya no radicaba en las sociedades nacionales ni en las políticas de los Estados de cada actor, sino en un sistema político, económico y social de abasto planetario (Pleyers, 2010, p. 6), haciendo verídico el adagio popular que reza que “si Alemania estornuda, se resfría el resto de Europa”.

A partir del *There is no alternative* (TINA) de Margaret Thatcher, el capitalismo global —de todos es ya bien sabido— se ha convertido en el credo irrenunciable por el cual obtener las mayores riquezas, su mejor distribución y el máximo crecimiento. Dicho credo rezó y sigue haciéndolo sin ningún pudor: “Deregulation’s good, if not God”¹².

Los efectos de las multitudinarias protestas por todo el planeta, no obstante, parecen no haber obtenido los resultados ensoñados. El lema central del WSF proclamaba: “Otro mundo es posible” (Pleyers, 2010, p. 11).

Un mundo que debería situarse lejos del pesimismo que algunos veían causado por la incapacidad de la democracia liberal para superar sus propias ataduras en las que se habían quedado atrapadas, sin solución de continuidad, tanto aquellas personas que experimentaban resignadas sus fracasos económicos, como también las que habían tocado el éxito y la riqueza (Fukuyama, 1992, p. 235).

Pero la economía global desoyó las protestas y siguió las doctrinas neoliberales, mantuvo firmes los principios del Washington Consensus y los tratados de libre comercio y libre tráfico de divisas hasta la primavera de 2007, cuando, ante la perplejidad de los académicos y especialistas, estalló la crisis financiera más severa desde la Gran Depresión de los años treinta del siglo pasado: las instituciones financieras más conocidas del mundo colapsaron y muchas quebraron, mientras que otras sólo pudieron sobrevivir gracias a una

¹² Flanders, Laura, At Thatcher’s Funeral, Bury TINA, Too, *The National*, April 12, 2013, <https://www.thenation.com/article/thatchers-funeral-bury-tina-too/>, visto el 13/12/2019.

fuerte inyección de capital estatal, logrando que, ironías del destino, se fuese diametralmente en contra de los principios que la alentaron (Helleiner, 2011).

De la crisis de la Revolución a la revolución de la Crisis en pocos años

Los movimientos sociales que vinieron posteriores a esta crisis adquirieron unas características concretas que aún hoy perviven y que, como ya expusimos anteriormente, quedan reunidos bajo la tipología llamada “alteractivismo” (Pleyers, 2018, p. 12).

Desde la ocupación de la plaza ateniense Syntagma en 2008, pasando por la Revolución de las Cacerolas en Islandia —durante tres años la ciudadanía se congregó regularmente delante de su Parlamento, no sin sufrir una dura represión por momentos, para reclamar cambios drásticos en la política económica y social del país— o el mismo Movimiento Verde de Irán en 2009 —una protesta originada en Teherán, pero que se propagó por todo el país, en contra del fraude electoral perpetrado por Mahmud Ahmadineyad y que, dadas sus características fue también llamada la primera Revolución Facebook/Twitter— esta nueva ola de movimientos sociales de protesta se hizo planetaria.

Las revueltas árabes siguieron a las anteriores teniendo su origen en la Revolución de los Jazmines o Intifada de Sidi Bouzid en Túnez en 2010 bajo lemas democráticos y antiautoritarios, la cual produjo su onda expansiva hacia Egipto, Siria, Bahrein o Libia (Pleyers, 2018, pp. 25-28).

En 2011, Portugal y España se hicieron protagonistas de un tipo de manifestaciones que tendría sus repercusiones por todos los países de la Unión y de aquí hacia Estados Unidos, Canadá y otros países latinoamericanos (Pleyers, 2018, pp. 28-30).

La sonoridad de estas protestas y sus amplias resonancias al nivel global conmovieron a la revista *Time* hasta el punto de adjudicar su prestigioso galardón anual *Person of the Year* a la figura de “The Protester” encarnada en los manifestantes de las Primaveras Árabes, los Indignados, los *Occupy Movements*, entre otros.

Ahí se destacaban el arrojo de muchos manifestantes al encararse a la represión sufrida, al igual que resultó digno de mención el “espíritu de disenso” que se hacía patente

en las manifestaciones de México, Grecia, Rusia, Estados Unidos y tantísimos otros países cuyas poblaciones se enfrentaron decididas a una corrupción autocrática invencible¹³.

A partir de 2012, las movilizaciones se incrementaron mucho más: surgieron movimientos rápidamente difundidos por Internet como el *Occupy Wall Street, We are 99%* —un tipo de movilización que explotó ampliamente los recursos de Internet— o #Yo-Soy123 en México —una masiva movilización de estudiantes universitarios que supieron difundir muy rápidamente sus consignas contrarias a la manipulación mediática que venía arrastrándose en el país y que contaminaba las elecciones presidenciales venideras donde Enrique Peña Nieto, candidato del PRI, asomaba como favorito en dos debates televisivos realizados de sospechosa parcialidad (Pleyers, 2018, pp. 32-33).

Esta especie de “rebelión compartida” (Pleyers, 2018, p. 32) es un salpicado de fuegos por todo el mundo: la toma del parque Gezi en Estambul, Bucarest, Sofija, Nicaragua, Armenia, Corea del Sur, el movimiento senegalés *Y’En Emarré* (Estoy Harto) o la *Nuit Debout* en Francia son una reducida muestra de lo ocurrido en esta última década de alteractivismo que ha dejado una secuela de revueltas aún mayor hasta hoy.

No obstante, a las coincidencias en el surgimiento de estas movilizaciones no debemos entenderlas como el resultado de acciones coordinadas a nivel internacional. De alguna manera, estos brotes de protesta son el producto de las coincidencias y concomitancias de valores que, gracias a la inmediatez como se transmiten por las redes, mantienen vivos los vínculos sociales a través de una “subjektividad compartida” entre los actores en lo que se refiere a su posición en el mundo, a partir de la experimentación de su propia indignación respecto de asuntos que les son locales y nacionales (Pleyers, 2018, p. 32).

El alteractivismo, nos dice Pleyers (2018, pp. 45-55), es una “cultura activista específica” que se determina como la forma actual que nos hemos dado para la “re-significación de la democracia” y que se expresa de dos maneras diferentes, a saber: la “vía de la razón” es la manera como la ciudadanía cuestiona las políticas e ideologías imperantes, gracias a los debates celebrados en torno a cuestiones de índole científica y técnica.

¹³ Stengel, Rick, Person of the Year, *Time*, December, 14, 2011, http://content.time.com/time/specials/packages/article/0,28804,2101745_2102139_2102380,00.html visto el 12/12/2019.

Por su parte, la “vía de la subjetividad” responde a las actitudes individuales de los manifestantes respecto de las formas que consideran adecuadas para la defensa de sus propuestas de vida y de su autonomía para escoger las experiencias que desean vivir desde su propia creatividad y su compromiso consigo mismos y su comunidad de referencia.

El alteractivista acude en calidad de individuo al espacio público reconquistado con la intención de vivir una experiencia democrática nueva durante unas semanas, bien sea en forma de marchas o dentro de algún campamento levantado espontáneamente en zonas céntricas de las ciudades. En ellos, el individuo reinventa su democracia a través de cierto tipo de experiencias cotidianas de relaciones intersubjetivas y cooperativas con los demás en lo que Pleyers llama una forma nueva de *ciudadanía militante* (Pleyers, 2018, pp. 36, 55-65).

Esta última década de movilizaciones alteractivistas ha permitido a sus participantes, dice Pleyers (2018, p. 28), “desarrollar un sentido de la democracia aferrado a las prácticas y desde la experiencia vivida”: en cada acto, cada generación ha ido reforzando la tendencia a la renovación constante de los modos de participación, de tal forma que se han transformado sensiblemente los valores políticos objeto de manifestación de la inconformidad, así como las subjetividades personales y biográficas de los levantados, las cuales tienden a exaltar, cada vez más, nuevas modalidades de participación directa y de mecanismos colectivos de toma de decisiones.

En las plazas ocupadas se intentan recrear nuevos mundos desde la experimentación de su posibilidad. Sin embargo, “la individualización del compromiso” —indistintamente de las ideologías de los activistas, las cuales pueden ser progresistas o reaccionarias y compartir un mismo espacio entre ellas— es una característica fundamental del movimiento: el individuo explora realizar formas de compromiso y dar coherencia a valores y sentimientos de la injusticia como manera de rechazo de asumir conductas provenientes del consumismo y de los clásicos modelos dominantes de la sociedad civil (Pleyers, 2018, p. 16).

Así, el ciudadano accede al espacio de la protesta cargado de ansias y deseos de cambiar el mundo, bajo la premisa de que ello comenzará cuando consiga cambiarse a sí

mismo, en una forma de activismo “altamente personalizado, pero muy solidario” al mismo tiempo (Pleyers, 2018, p. 16).

El carácter individual preeminente en los modos de protesta no impide, sobre todo a los jóvenes, organizar los campamentos de manera fluida, pese a la centralidad manifiesta de la relación del individuo consigo mismo y su propia subjetividad. Como consecuencia de ello, los activistas suelen mostrarse reacios a la intromisión de organizaciones ajenas a los motivos de la protesta. No son bienvenidos ni partidos políticos ni ONG ni ningún otro tipo de agrupación que pudiera pervertir el sentido, aunque no verbalizado ni racionalizado, de la acampada (Pleyers, 2018, pp. 35-36). Son movimientos, en definitiva, espontáneos que, en sus intentos de organizarse, en ocasiones suelen sucumbir (Pleyers, 2018, p. 115).

Esta forma de experimentación del cambio personal en los modos de vida, marcada por una especie de individualidad agregada dentro de un espacio considerado como público, arroja al menos cuatro grandes reivindicaciones comunes a todos los movimientos: mayor justicia social, oposición directa a la desigualdad, reclamo de cierto tipo de dignidad o de redignificación de los modos de vida hasta hoy conocidos y, en ocasiones, también se escuchan proclamas de corte identitario, como pudieran ser los casos de las masivas protestas feministas, LGTBI o nacionalistas, muchas de las cuales suelen adoptar este patrón de conducta activista (Pleyers, 2018).

En un nutrido número de protestas por el mundo se ha visto replicada una anterior consigna zapatista que decía: “Si no podemos cambiar el mundo, que el mundo no nos cambie a nosotros” (Pleyers, 2018, p. 77): cambiar el mundo ya no a la antigua usanza —tomando el poder (Holloway, 2002)— cuando se luchaba con consciencia de clase, sino cambiándonos individualmente a nosotros mismos y, quizás así, de la suma de cambios particulares pueda sacarse un cambio general en los modos de vida que nos abran nuevos horizontes a nuevas praxis políticas.

Mientras que los detonantes de las protestas masivas tienen una dimensión local muy marcada, el conjunto planetario de protestas, visto panópticamente, nos empuja a pensar que en todas ellas subyace, de una manera u otra, una enmienda a la totalidad

donde lo que se reclama es “más democracia”, pese a que no se conozca plenamente su significado: se lucha contra la política institucional hegemónica, se exploran modos distintos de participación y de representación, aunque, en España, la agrupación política Podemos consiguió subvertir la lógica horizontal del movimiento del 15M en una especie de movimiento centrado en un líder carismático y apostando por estrategias electoralistas (Peyers, 2018, pp. 38-41).

Argentina, en 2001, ya fue precursora de esta combinación de elementos de una democracia participativa en colaboración crítica con la política institucional. El “reencantamiento de lo público-estatal” condujo a las juventudes argentinas a considerar al “Estado como arena de disputa política y como posible camino para lograr las transformaciones sociales”, bajo severos cuestionamientos individuales y con mucha reflexividad sobre las maneras “personales y colectivas de combinar los estatutos, las experiencias y las identidades de trabajadores del gobierno y de activistas” (Peyers, 2018, p. 41).

Las réplicas de este movimiento en Latinoamérica lo han convertido en una constante en el panorama reivindicativo de esta región: en 2011, en las elecciones legislativas chilenas se eligieron como congresistas y senadores a varios líderes estudiantiles; en una amplia variedad de ciudades brasileñas se está dando un fenómeno singular, por el que se fundan partidos locales que permiten la participación de activistas en las elecciones a los consejos municipales sin menoscabo alguno de su autonomía frente a las doctrinas partidistas; también en México se ha facilitado el activismo político desde las instituciones con la incorporación de activistas a las listas al Congreso (Peyers, 2018, p. 42).

De hecho, según diversos estudios sociológicos abordados por Peyers, se puede concluir que ciertos niveles de organización burocrática, de institucionalización limitada y división de tareas suelen tener mayor eficacia propositiva, sobre todo, en el desarrollo de cierta forma de memoria histórica perdurable del movimiento, aunque, en ocasiones, suela pagarse el precio de una considerable pérdida de adeptos (Peyers, 2018, pp. 122-126).

Durante esta última década no ha habido trimestre o lugar en que no haya saltado una protesta. Contemplamos impávidos las imágenes que los medios nos muestran de cargas policiales, humaredas, correrías, sangre y furia de personas que resisten y que creen luchar por lo que es justo, por “más democracia”, por cambiar la vida y por cambiar su mundo.

Pero este cambio del mundo, tal como Pleyers (2018, pp. 49-56) lo ve, comienza por cambiar al individuo, por cambiar su “subjetividad” o como la define él, la voluntad de pensar y actuar por uno mismo, de desarrollar y expresar la propia creatividad, es decir, de construir una existencia propia que no haya sido impuesta por la tradición o por reglas ya existentes de la vida colectiva.

El alteractivista se prefigura con sus actos los elementos de un mundo mejor y más democrático al mismo tiempo que espera que la transformación del mundo corriente se encarne en la suya propia. No es una lucha, entonces, contra un enemigo, sino por el cambio interno individual, por la transformación emancipadora de la persona (Pleyers, 2018, p. 57).

No es ésta una revolución clásica, sino algo muy diferente: es una lucha interna por la consistencia de los propios valores y actos sin una ruptura abrupta y radical, sino como un “*proceso de experimentación creativa*” (Pleyers, 2018, p. 57) cargado de “*pequeños actos de la vida cotidiana de todos y cada uno*” (Pleyers, 2018, pp. 59, 71-75).

Un ejemplo paradigmático de este modo de ser activista es el practicado ha ya un par de décadas en Brasil por el Movimento sem Terra¹⁴. Campesinos que ocuparon tierras no productivas donde crearían un estilo de vida comunitario centrado en una cotidianidad alejada del capitalismo, que permitiría a sus actores experimentar una forma de vida llena de relaciones intersubjetivas de cooperación marcadas por la organización de sistemas alternativos de salud, de educación o de decisiones colectivas (Pleyers, 2018, pp. 49-53).

De muchos fue conocida la represión sufrida por los *sem Terra* brasileños. De casi

¹⁴Véase <https://mst.org.br/>

todos es bien conocido el retorno del autoritarismo y a las ideologías reaccionarias y su potente impacto en la esfera pública. De todos debería ser sentida la desilusión que late después de cada movimiento y que antecede al próximo.

Mientras la ciudadanía congregada en el parque Gezi de Estambul se veía empoderada con capacidad de forzar al gobierno su marcha atrás en los planes de privatización de dicho espacio público, Recep Tayyip Erdoğan, arropado por las élites económicas del país y un duro núcleo ideológico reaccionario, sin menospreciar un mayoritario apoyo de la población, triunfó estrepitosamente en tres referéndums y dos elecciones que lo encumbraron directamente a la presidencia de su país, para, en 2015, hacer un brusco giro hacia el autoritarismo, la represión de la disidencia, la xenofobia y el rechazo a los refugiados (Pleyers, 2018, p. 106).

Desde Chiapas hasta la India y todos los confines del planeta, las protestas han sido duramente reprimidas. Los dirigentes populistas y las corporaciones que les dan cobijo se han retroalimentado de las subjetividades y cosmovisiones transformadas durante las acampadas hasta el punto de presentarse como genuinos defensores del pueblo, incluso aparentemente en contra de esas élites transnacionales que acaparan “las riquezas en la espalda del trabajo del pueblo” (Pleyers, 2018, p. 109), proponiendo políticas proteccionistas, como hemos podido comprobar de boca de Donal Trump: “the future belongs to patriots”.

Pese a las enormes capacidades que estos discursos tienen de influir en la conciencia de las personas, los alteractivistas crecen en número y las experiencias de intentos re-socializantes cada día se viven con mayor intensidad en más lugares del planeta.

Sin embargo, también crece la represión y aumentan las distancias entre el interés del Estado y su razón de ser —las imágenes de represión policial en las calles son ya el aderezo imprescindible de toda información periodística. Algunas reacciones cosméticas de la política neoliberal de Emmanuel Macron, por poner un ejemplo, no han mitigado ni detenido a los *gilets jaunes* quienes, a las alturas de este escrito, iban por el #Acte57 —sumado a una huelga general— sin que se atisbe por el momento la deposición de las actitudes del Estado.

Es evidente que, de alguna manera, se busca en la reconquista del espacio público la construcción de un nuevo orden moral total, un nuevo orden en términos de justicia intersubjetiva que sea comprensivo de todas las realidades del planeta, haciéndose más justo, digno e igualitario.

Pero también es evidente que, si como comulgan Pleyers (2018, pp. 91-114) y otros sociólogos (Touraine, 1995), los movimientos sociales son “productores de la sociedad”, también están facilitando con su individualismo militante la propia especiación del Estado, al menos si tenemos en consideración las observaciones que Barrington Moore hacía sobre cierto tipo de respuestas a la indignación y el agravio moral, a saber:

Incluso las fantasías de liberación y venganza pueden ayudar a preservar la dominación, al disipar las energías colectivas en una retórica y un ritual relativamente inofensivos. Para los grupos dominantes, ese fenómeno tiene la ventaja de justificar su alerta y mantener en buen funcionamiento las herramientas de la represión y en orden a sus partidarios. Entre los líderes tanto de los opresores como de los oprimidos, puede haber un entendimiento tácito de que ésta es la forma en que se supone que debe trabajar el sistema, o sea, que ésta es la forma que toma el contrato social (Moore, 1978, p. 434).

Las dimensiones del control social de la conciencia de injusticia: la democracia insignificante

Este alteractivismo, efecto claro del *trencadís* social que ya estudiamos antes, evidencia la “individualización institucional” (Honneth, 1982) que atraviesa a nuestras sociedades y que nos empuja hacia la búsqueda de relaciones intersubjetivas con otros iguales por el sentimiento silente en nuestro *ethos* ciudadano de la descomposición de la conciencia colectiva de la que somos víctimas y que nos impulsa, al más nimio motivo, a movilizarnos en pos de crear nuevas representaciones de la justicia que pudieran llegar a ser eficientemente positivadas en nuevos marcos normativos por los cuales ordenar nuestra vida en comunidad.

Laten en el fondo de las actitudes de los manifestantes del presente siglo, los efectos de esa “desverbalización” de la que Honneth (1982) nos habló hace varias décadas: las vanguardias políticas se privilegian el acceso a medios de comunicación o de instrucción

pública, a foros público-políticos o a la misma industria cultural. Ello les permite codificar, elaborar, justificar normativamente y propagar a través de una amplia red de líderes de opinión un conjunto armonizado de concepciones de la justicia a partir del cual configurar, para las clases oprimidas, el espacio público-político hegemónico que se constituirá y que definirá el marco cognitivo dentro del cual ejercer la reprobación ética.

Sin embargo, también existe una moral social no escrita, no armónica pero profundamente sentida y estrechamente ligada a las experiencias, decía Honneth (1982, pp. 59-60), que se comporta como un filtro cognitivo contra el que chocan estos sistemas normativos provenientes de las capas culturalmente cualificadas.

Estos principios de ordenamiento social que deberán ser asimilados como justos suelen contener representaciones jurídicas cohesionadas, conectadas lógicamente y coherentes entre sí, gracias a cierto tipo de producción de las mismas, desde posiciones ficticias de un observador neutral.

Por su parte, las capas inferiores presentan un conjunto de reivindicaciones de justicia reactivas no armonizadas en sí e inconsistentes, pero profundamente sentidas como legítimas e íntimamente vinculadas a hechos acaecidos que se manifiestan como formas de desaprobación no generalizadas constitutivas de un “sentimiento de la injusticia” que nace de la “inevitabilidad” de su sufrimiento, motivo por el cual, diría Barrington Moore (1978, pp. 434-436), las personas despiertan de su “anestesia social” para luchar contra sus opresores.

La dimensión clave del control social radica en este largo proceso de exclusión cultural de los modos de representación de sentimientos sociales de injusticia por parte de las clases inferiores, manteniéndolos fuera de los marcos morales a disposición de la sociedad en su conjunto para la deliberación democrática.

El control social de la consciencia moral tiene por objeto, recalca Honneth (1982, pp. 63-64), “impedir las posibilidades de manifestación de sentimientos sociales de injusticia con tanta antelación que no se atente contra el consenso del dominio social”.

Gracias a los mecanismos antisubversivos de que se dotan las clases dominantes, éstas consiguen limitar las posibilidades de expresión simbólica y semántica de los

sentimientos de injusticia experimentados por la población, al mismo tiempo que privan a las clases oprimidas de las condiciones socioculturales de comunicación necesarias para que, mediando sus capacidades de articulación lingüística, éstas se permitan colocar eficientemente en la esfera pública nuevos elementos configuradores de una conciencia compartida de justicia (Honneth, 1982, p. 64).

A esta dimensión del control social le hemos de sumar una cada vez más persistente juridificación de situaciones de desaprobación legítima que produce efectos paralizantes y amedrentadores: se juridifican penalmente aquellos discursos de desaprobación moral que, si bien podrían ser considerados legítimos, amenazan con socavar el orden general.

Ello crea una jerarquía vertical de discursos morales que estratifica los grados de importancia y de validez de los discursos, de tal forma que, cuanto mayor es el nivel de educación de quienes pronuncian los discursos, mayor peso público tienen sus desaprobaciones morales, dejando al margen “aquellos fragmentos del horizonte individual de experiencias que consisten en violaciones y privaciones específicas de clase, y pasan a ser difícilmente defendibles para los individuos” (Honneth, 1982, p. 65).

La “desverbalización” y la “exclusión cultural”, tal como nos las cuenta Honneth, han ido empobreciendo el debate público-político en la medida que los discursos han ido quedando cada vez más raquícos, hasta el punto de hacer buena la sentencia de Foucault sobre el hecho del sentimiento de que

no se tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia, que cualquiera, en fin, no puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de la circunstancia, derecho exclusivo o privilegiado del sujeto que habla (Foucault, 1970, pp. 12-13).

En el contexto de la desverbalización y la individualización institucional con la consecuente individualización de la conciencia de la justicia, las frases “If you want freedom, take pride in your country” o “If you want democracy, hold on your sovereignty” pronunciadas por Donald Trump no son en modo alguno una salida de tono de un excéntrico personaje con acceso privilegiado a los medios de comunicación y al poder en general.

Son tan sólo unas pocas muestras de entre las incontables que podemos oír diariamente en los medios de comunicación provenientes de las élites que se empeñan en crear imaginarios en los que los individuos queden encerrados en sus propias teselas de valores, apaciguados en el confort de la “seguridad” que el Estado les pueda proveer.

Tomando en conjunto las dos proposiciones dentro del mismo discurso, podemos observar que ambas constituyen una macroestructura discursiva (Dijk, 1977; 1996) que encierra en su interior la idea de protección, seguridad y amparo dedicados y dirigidos hacia el individuo nacional. De manera implícita, asoma la figura de la patria, la cual actúa aquí como núcleo informativo fundamental en torno al cual el oyente dispondrá de un elemento culturalmente experimentado desde el cual articular sus modos de conducta futuros: “libertad” y “democracia” entran en relación causa-efecto, problema-solución con las ideas de “soberanía” y “país”. Se trata de cuatro conceptos de muy amplio campo semántico que dan facilidades a cada sujeto de acomodarlos dentro de su campo lógico de forma ordenada y particular y acorde al modelo hegemónico de orden establecido en su entorno.

Recordemos que estas proposiciones están enmarcadas en un discurso superestructuralmente encaminado a denostar ciertos efectos de la globalización. Con ello, durante la actualización textual realizada por el oyente, éste entra en una *gradatio* que lo conduce a valorar favorablemente para sus intereses de seguridad y protección la retrotracción de sus pretensiones de expansión de su subjetividad hacia unidades menores y más próximas a su abasto cognitivo, ya que ello significará la “solución” (o “causa”) a un “problema” (o “efecto”) implícitamente expresado por voz de quien encarna a la persona del Estado.

La sucesión de discursos de esta índole vertidos sistemáticamente en el complejo institucional de la opinión pública genera conductas retrogresivas del individuo que lo conducen a la adjudicación de significaciones dispares de los grandilocuentes conceptos de “libertad” y “democracia”, como es el caso que aquí tratamos.

El resultado de ello —dada la multiplicidad de significaciones posibles que puedan darse a dichos conceptos, pues la realidad, los intereses y las preocupaciones morales de cada individuo son inevitablemente plurales— es el de un tapiz variopinto

de concepciones fragmentarias diferentes de una misma idea.

Al observar este *trencadís* en su conjunto, donde conviven en el mismo espacio político significaciones antagónicas de un mismo concepto, uno podría pensar que algunas de ellas evocan concepciones unitarias de otras épocas de infausto recuerdo.

Sin embargo, son sólo el producto actual de reacciones controversiales a una realidad de sentimientos inarticulados e inarticulables de la injusticia que no están siendo resueltos por un Estado al que se dio una vez el mandato de solventarlos.

La constante agitación discursiva llevada a cabo por Donald Trump continuó con la decisión unilateralmente tomada por él, el pasado 9 de octubre de 2019, de retirar las tropas americanas de la franja limítrofe con Turquía bajo control kurdo, tras el inicio de una operación aérea y terrestre turca contra milicias sirias. Ello no agradó ni tan sólo a sus acólitos: el senador Lindsey Graham, senador por Carolina del Sur, un firme aliado y defensor suyo, lo acusó de haber “abandonado descaradamente” a los kurdos quienes se habían mostrado como fuertes aliados en contra del ISIS¹⁵.

En el Congreso, esta decisión recibió un total de 354 votos de condena frente a sólo 60 de apoyo. El senador republicano Mitt Romney acusó al presidente de haber dejado “una mancha de sangre en los anales de la historia estadounidense”. Trump consiguió dividir la política del país¹⁶.

Sin embargo, lo más interesante desde el punto de vista de la construcción de imaginarios-refugio significantes para la ciudadanía viene en las palabras empleadas para su justificación pública: en primer lugar, dejó claro que “esa no es nuestra frontera”, razón por la cual los Estados Unidos no han de actuar como “agentes policiales” para proteger a unos kurdos que tampoco son unos “ángeles”¹⁷; en segundo lugar, refiriéndose a las críticas

¹⁵ Hubbard, Ben *et* Gall, Carlotta, Turkey Launches Offensive Against U.S.-Backed Syrian Militia, *The New York Times*, 9 October, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/10/09/world/middleeast/turkey-attacks-syria.html>, visto el 16/12/2019.

¹⁶ Wright, Robin, Turkey, Syria, the Kurds, and Trump’s Abandonment of Foreign Policy, *The New Yorker*, 20 October, 2019, <https://www.newyorker.com/magazine/2019/10/28/turkey-syria-the-kurds-and-trumps-abandonment-of-foreign-policy>, visto el 16/12/2019.

¹⁷ Turak, Natasha, Trump defends allowing Turkish offensive against Kurds: ‘They didn’t help us in the Second World War’, *CNBC*, 10 October, 2019, <https://www.cnn.com/2019/10/10/trump-defends->

por el abandono inhumano de los kurdos a la tenacidad turca argumentó que “They didn’t help us in the Second World War [...] They didn’t help us with Normandy”¹⁸.

Tras esta decisión, el ranking de popularidad de Trump no ha sufrido mayores variaciones ni al alza ni a la baja¹⁹, seguramente porque sus votantes sienten muy lejos la realidad turca y muy cerca los éxitos bélicos y estratégicos de esa “guerra permanente” a la que la administración Bush los llevó hace dos décadas.

Estos discursos asociados a estas acciones ayudan a construir, cada vez más localmente, un complejo imaginario —o mitos, como lo llamaría Wolin— donde se coloca una conciencia de la justicia fundada en principios, sobre todo, del tipo coste-beneficio, que dejan al individuo a merced de su inopia moral —de su incapacidad de elaboración de nuevas concepciones de la justicia— al conminar el ámbito de sus responsabilidades a la inmediatez de su entorno más próximo a la vez que seguro. Los Estados no pueden proveer de seguridad allende sus fronteras.

Las declaraciones de Trump son la crónica de lo que aparenta ser esta realidad que venimos abordando desde un principio: “el futuro pertenece a naciones soberanas e independientes”. El Estado real no puede proveer de seguridad si no mantiene firmes los muros que lo separan de los demás. El Estado real no puede hacerse un gran abastecedor para los suyos si no puede administrar la libertad de los demás y de los suyos propios.

Tras observar esto, el “totalitarismo invertido” de Wolin se ha quedado corto: es algo más que totalitarismo. Es la incapacidad manifiesta de la persona del Estado de dar cuenta de su razón de ser. Es la incapacidad manifiesta de la persona del Estado de representar a todos y cada uno en su multitud.

Desde la teoría que aborda el fenómeno, es su incapacidad de significar adecuadamente la realidad, aportando como consecuencia un panorama fragmentario de significa-

allowing-turkish-offensive-on-kurds-in-syria-they-didnt-help-us-in-ww2.html , visto el 16/12/2019.

¹⁸ Turkey-Syria offensive: Not our border, says Donald Trump, *BBC News*, 17 October, 2019, <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-50075703> , visto el 16/12/2019.

¹⁹ Presidential Approval Ratings -- Donald Trump, *GALLUP*, 14 November, 2019, <https://news.gallup.com/poll/203198/presidential-approval-ratings-donald-trump.aspx> , visto el 16/12/2019.

ciones superpuestas, de imaginarios para el consumo local, aunque investidos de globalidad, que se debaten entre lo ideal y su propia imposibilidad factual.

Para la democracia en tanto que fenómeno histórico-recognoscitivo, es la necesidad de encontrar la genuina relación entre su capacidad significante y el uso político que damos de ella, para tributarla con su adecuado significado moral. Para una adecuada implementación de nuestra teoría de la eticidad democrática, por lo tanto, antes deberemos abordar esta cuestión como lo haremos a continuación.

2.3. El deterioro sistemático de la significancia de una democracia indestructiblemente significante

La estrechez de los imaginarios locales conduce a los alteractivistas a movilizarse por causas que les son inmediatas, que les afectan y conmueven muy próximamente. Lo hacen en calidad de individuos con sentimientos de injusticia particulares que se congregan en un espacio público a fin de armonizarlos, mas no al nivel institucional o del poder político real, sino en forma de experiencias cotidianas con miras a modificar sus propias convicciones normativas y adaptarlas lo mejor posible dentro del sistema hegemónico de valores, el cual difícilmente puede ser éticamente relativizado o contradicho por otras normas morales novedosas y ajenas al orden establecido.

Por debajo de esta enmienda a la totalidad que mueve a las personas de todo el planeta, dice Pleyers, subyace el reclamo de “más democracia”, aunque él mismo se preguntará: “¿qué entienden por más ‘democracia?’” (Pleyers, 2018, p. 27).

En las plazas tomadas se mezclan mitos, imaginarios y sentimientos de injusticia con realidades *de facto* jurídicas y políticas; en las masivas marchas se mezclan anhelos de democracia con la imposibilidad de satisfacer, a todos, de las condiciones de —recordemos a Blai Bonet (*supra*, p. 136)— “sobrevivir”, “vivir” y, a ser posible, “supervivir”.

El modo de organización social al que hemos llegado hoy está regido por cabecillas y jefes que se arrojan la virtud y las potestades para indicar a las masas los caminos más rectos hacia la consecución del interés común, de la riqueza común y del bienestar común

que una vez, parece ser, nos prometimos.

Desde sus posiciones de vanguardia administran los sentimientos morales de justicia y las conductas derivadas de ellos en pos del orden, el consenso y el concierto, mediante la desverbalización y supresión cultural (Honneth, 1982). Con ella, se enmarca nuestra forma de ver el mundo, de establecer nuestras metas, de comportarnos (Lakoff, 2004).

La desverbalización sistémica de nuestro orden social construye los marcos cognitivos dentro de los cuales significamos nuestra realidad efectiva. El ciudadano queda abandonado a sus competencias y capacidades mediante las cuales deberá justificarse a sí mismo y a sus demás inmediatos camaradas de la interacción sobre sus actos, sobre a qué obedece y en qué términos y sobre qué exige y cómo.

Las observaciones practicadas por Pleyers sobre la realidad social de esta última década nos han permitido comprobar los efectos de unas persistentes desverbalización e individualización institucional, que dan una explicación causal a esa apariencia de totalitarismo invertido que se viene dando, gracias a los modos de ser hoy de las superpotencias.

Pero estas son meras observaciones de acontecimientos sonoros, muy evidentes a los sentidos, superficiales. Aún nos falta conocer lo silente, lo profundo, lo que aglutinaría a ese “régimen civil” de Cournot necesario e imprescindible para que lo anterior pueda reproducirse con él en lo que hoy es este engendro conocido que reclama en las plazas públicas “más democracia”.

Decía Wittgenstein que,

lo que designan los nombres del lenguaje tiene que ser indestructible: pues se tiene que poder describir el estado de cosas en el que se destruye todo lo que es destructible. Y en esta descripción habrá palabras; y lo que les corresponde no puede entonces destruirse, pues de lo contrario las palabras no tendrían significado (Wittgenstein, 1958, §55).

Por lo tanto, si consideramos que la democracia existe, porque la demandamos, la buscamos, la deseamos, la sabemos, la nombramos, el nombre “democracia” ha de querer decir que “democracia” tiene un significado que deberá remitir —al menos— a lo que le es *indestructible*, en tanto que su nombre designa un elemento de la realidad, o sea, “lo

que no puede destruirse; lo que permanece idéntico en todos los cambios” (Wittgenstein, 1958, §§58, 59).

Dicho de otra forma: la realidad goza de una significancia propia que es acreedora frente al signo del cual es deudor del significado que se dan ambas partes del contrato. Existe un acuerdo crediticio entre la realidad y el signo. Esto se constata, porque el signo satisface dicho crédito, significando esa realidad que se le significa.

Entonces, si hoy nos preguntamos sobre “qué es democracia” es debido a que la realidad significante —el complejo de luchas intersubjetivas por el reconocimiento recíproco dentro de la eticidad democrática— está buscando su par deudor signo-significado para la satisfacción del acuerdo crediticio original.

El resultado de la aplicación sistemática de la desverbalización y exclusión cultural hasta hoy ha dado el fenómeno que aquí llamaremos, a partir de ahora, “deterioro sistemático de la significancia”. La desverbalización nos ha conducido, pues, hacia el despojo sistemático del par signo-significado, históricamente consolidado, de su relación intrínseca con su propia significancia, para aplicárselo arbitrariamente a fenómenos o hechos que, por parentesco o familiaridad, pudieran resultar admisibles significantes beneficiarios de la satisfacción de dicha deuda.

Podríamos decir, entonces, que el primer acreedor del significado ha cedido su capacidad significante a otros referentes de forma recurrente, pese a que, en nuestro acto significador, aún pensemos que tributamos al acreedor primordial.

Ni la hegemónica conciencia liberal de la democracia ni los imaginarios democráticos y mitos sobre la libertad, escritos de “arriba hacia abajo”, han encontrado expresar la genuina significancia de la democracia misma. Ella sigue significándose al margen de los usos del par signo-significado aplicados a la realidad jurídico-política de nuestras sociedades.

Ahora se nos comienzan a explicar los lamentos de aquellos autores que veían a la democracia “acechada por la desmesura” (Todorov, 2012). Una desmesura producida por un “exceso de democracia”, como decía Huntington (Crozier, et al., 1975, pp. 62-95), advenido por las bonanzas del capitalismo anterior a la crisis del petróleo que produjo un

sobrecalentamiento del aparato mecánico del Estado, conminándolo a partir de entonces a un progresivo deterioro y su consecuente declive de la representación de los partidos.

El amplio elenco de teorías sobre la democracia en su conjunto, casi siempre de corte liberal, hacen buena la frase inaugural de Schopenhauer (1818, §1) “El mundo es mi representación”: no conocemos la democracia, sino los ojos que la ven o sea, “que el mundo que le rodea [—al teórico, en este caso—] no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo”.

Quizás aquí, Bobbio (1984, pp. 7-8) no iba desencaminado cuando admitía que, hablando de democracia, “se debe hablar de la adaptación natural de los principios abstractos a la realidad o de la inevitable contaminación de la teoría cuando es obligada a someterse a las exigencias de la práctica”, en referencia a las “transformaciones de la democracia”, que se habían dejado por el camino toda una serie de “falsas promesas” al no cumplirse efectivamente las expectativas de su idealización con las evidencias empíricas.

El uso mecánico del par signo-significado terminó por constituirse en el medio para vencer la naturaleza de la democracia —su significancia— al poner delante de ella el mismísimo “velo de Maya” a través del cual vemos difusas formas que se nos parecen a esa democracia que nos vino en sueños, pero que, en la realidad despierta, sólo ha sido mera ilusión, un error de los sentidos.

No por el uso intensivo del par signo-significado aplicado a lo que más quisiéramos que fuera —pero que no será nunca— la realidad se nos esenciará en su significancia. El que la población experimente al margen de las élites nuevas formas de relacionamiento intersubjetivo, de resocialización y de reencuentro con “conocidos” en el espacio público, en forma de este alteractivismo que aquí hemos conocido, es la clara muestra de que:

a) El deterioro sistemático de la significancia de la democracia es terreno fecundo para la construcción de esos mitos y héroes de los que habla Wolin (2008) y que sirven para justificar la militarización de la política global, para conseguir que la ciudadanía acepte resignada la vigilancia y el control al nivel más íntimo de sus vidas y, por supuesto, mediando miedos, tabús y temores diversos, para definir claramente los marcos cognitivos dentro de los que se establecen las reglas a cumplir y obedecer y los modos como jugar en

el juego de las reprobaciones éticas, en términos de lo que es o no es admisible.

b) La “democracia administrada”, alimentada por el recurrente deterioro de la significancia de la democracia, es el resultado inevitable del recalentamiento del aparato maquina del Estado del que hablaron Crozier para Europa y Huntington para Estados Unidos (Crozier, et al., 1975), el cual se vio desbordado por el incremento de las exigencias de mayor eficacia benefactora y redistributiva de los Estados por parte de sus ciudadanías.

El modelo de representación de los intereses individuales parece haberse visto desbordado y haber superado al mismo interés del Estado, validando el surgimiento de ese sistema social “neocorporativo” de que hablaba Bobbio:

tal sistema está caracterizado por una relación triangular en la que el gobierno, representante de los intereses nacionales (teóricamente), interviene únicamente como mediador entre las partes sociales y, a lo más, como árbitro (generalmente impotente) del respeto de los acuerdos (Bobbio, 1984, pp. 19-20).

Asimismo, las ciudadanías sintieron que el persistente “poder invisible” de las oligarquías estaba cada vez más alejado de los ideales de la toma de decisiones conjunta que, según Bobbio (1984, pp. 22-24), parecen haber presidido el consenso por el cual las sociedades se quisieron dar la democracia una vez.

La consecuente decepción generalizada, además, condujo a la “apatía política”, al adormecimiento de los impulsos de protesta y activación políticas de una ciudadanía poco ilustrada en la “virtud” o “el amor por la cosa pública” y trajo consigo al gobierno de los técnicos y a una ampliación mayor del aparato del Estado (Bobbio, 1984, pp. 20-28).

Las aclaraciones de Bobbio redundan en lo dicho hasta ahora. Pero, también nos ayudan a comprender la inevitabilidad del deterioro constante de la significancia de la democracia en forma de democracia administrada, cuando el Estado se ve incapaz de calmar el malestar ciudadano, al no ver posibilidades de abastecer a su ciudadanía de una realidad factual acorde a los ideales democráticos que nos dijo una vez la teoría. La respuesta a esta incapacidad material de un Estado ético deviene inevitablemente en mitos y en un uso desproporcionado de la fuerza.

De la misma manera que, en una tierra de secano, unas poquitas gotas de lluvia

hacen germinar las semillas de hierba que no habían sido depredadas durante el cultivo —en un ambiente de decepción generalizada, de desconcierto (Mayos, 2020) y de persistentes significaciones de una realidad que se intuye insignificante— al más mínimo detonante emergerán, desde los sentimientos desecados por el desengaño y la confusión, todo tipo de proposiciones que hoy llamamos populistas.

Estos populismos constituyen una forma descarada del deterioro de la significancia de la democracia orquestada por algunas vanguardias políticas en perfecta comunión con los deseos de una ciudadanía paralizada, que prefiere ser aquiescente, si de ello obtiene el beneficio de conseguir sus intereses más inmediatos al mínimo coste de apenas validar el contenido de dichas proposiciones populistas.

c) La significancia propia de la democracia empuja a la ciudadanía a perseverar en su búsqueda. En la medida que los Estados se van especiando y corporativizando, la democracia acrece con mayor vigor un uso verdadero de su par signo-significado. Este motivo subyace a las protestas alteractivistas. Así, cuanto más lejos se encuentre el Estado de la realidad significativa, mayor será el número de las protestas y, seguramente, mayores la represión y el autoritarismo observados y sufridos.

d) Como ya concluimos anteriormente, la democracia es un hecho producto de las luchas reivindicativas de la concepción que cada individuo tiene de sí mismo y de su valor como miembro de la sociedad frente a sus demás camaradas de interacción, dentro del ámbito de la eticidad democrática.

De la experimentación colectiva de dichas luchas intersubjetivas en el marco institucional, los individuos se considerarán con capacidad eficiente suficiente como para llevar a cabo las modificaciones necesarias en dichas instituciones, al tiempo que éstas estarán predispuestas a ser transformadas o incluso derogadas.

La especiación del Estado, sin embargo, impide la realización de ese proceso constituyente, porque la institución se blindada en contra —y desde ella misma— de cualquier acción que pudiera contravenir a sus propios intereses, contradiciendo su razón de ser: reflejar la genuina voluntad de su sociedad.

Los movimientos sociales de la última década bien podrían ser vistos como el choque de dos corrientes diametralmente contrarias entre sí. Un choque entre el interés y la razón. No son un capricho del azar. Son la constante histórica de un largo proceso de síntesis en la institucionalización del Estado real que aún no se ha resuelto.

Son el producto de luchas por el reconocimiento, cuyo empuje normativo conduce a la exploración pertinaz de formas de vida ética, de formas de vida con algún sentido, pero que se están encontrando con un Estado, cuyos modos de ser se le alejan al paso del tiempo. Un Estado que se hace inaprehensible.

3. Validación de la tesis tercera: de las condiciones de posibilidad de realización de la democracia en un Estado que invisibiliza al ciudadano

a) El Estado real es el producto de síntesis históricas que lo han alejado de su ideal ético

El ideal por el cual las sociedades se podrían dar a sí mismas la seguridad de que los intereses colectivos estarían protegidos frente a cualquier amenaza proveniente de actitudes jactanciosas de algunos de sus miembros, condujo hacia la encarnación del poder político en la persona del Estado.

Esta persona quedó apremiada a evitar que se pudiese alterar una convivencia fundada en el otorgamiento recíproco de cierto estatus por el cual cada individuo de la comunidad tendría un valor positivo dado por todos los demás como agente reconocido por su capacidad política transformadora.

La persona del Estado se aplicó en su cometido. Lo hizo en el único ámbito donde podría garantizar y garantizarse el pleno desarrollo de lo mandado: fue en su propio dominio, territorio de lo privado por definición. Ahí encontró que podría ejercer sus facultades de manera expedita, investida de su virtud, su fuerza y su voluntad, para el ejercicio de sus funciones ordenadoras y armonizadoras del discurrir de la vida de su comunidad.

La realización de esta figura que hoy, sin embargo, se nos muestra con modos de ser actuales que difieren del ideal primordial, ha sido el producto de la hibridación recurrente de hechos, de índoles diversas, acaecidos en un largo proceso de síntesis que sienta sus orígenes en la “época oscura” (Anderson, 1974-a).

Desde el momento en que dos espíritus diametralmente opuestos en la forma de concebir la organización social, uno imperial y el otro basado en la fuerza de la costumbre, se vieron obligados a adaptarse mutuamente, forzados por la necesidad y empujados a buscar la manera de justificar el poder ejercido sobre la gleba adscrita a sus dominios, se comenzaron a producir hechos que fueron resolviéndose entre la novedad y la conservación de lo ya experimentado antes.

El sistema de las necesidades se hizo el eje en torno al cual girarían los procesos de

síntesis exigidos por las circunstancias sobrevenidas en cada momento, desde el momento, a partir del cual dos paradigmas se encontraron delante de una economía natural que se hacía cada vez más insuficiente, en la medida que crecían las expectativas de incrementos de la renta de quienes gozaban de posesiones, de las cuales obtenían un rédito que costaba, a su vez, aumentar la coerción sobre una población cada vez más exigida de obediencia.

Dos concepciones del orden político, jurídico y social abocadas necesariamente hacia la convergencia en una única forma de legitimación del ejercicio del poder, con base en la idea de que la colectividad se habría de cimentar en pactos de justicia, en torno a los cuales se constituirían comunidades de intereses en busca de una utilidad común.

La superación de la fase parasítica del feudalismo resultó en la mejora de los medios de explotación de recursos, gracias a la aparición, en el ínterin de este proceso, de nuevos agentes provenientes de la burguesía mercantil y urbana, los cuales aportaron sus propias idiosincrasias e intereses.

La política, aún circunscrita al ámbito de la red de vasallaje, debió ampliar su campo de actuación, a fin de conciliar los movimientos de intereses que comenzaban a acelerarse, dado el impacto sufrido por la monetarización de la economía y las necesidades consecuentes de flexibilización de la coerción, de tal modo que favoreciese el empleo de nuevos modos de explotación de la fuerza de trabajo, así como de los recursos.

Como consecuencia de ello y sumado a los modos de legitimación recíproca del poder señorial anteriormente experimentados, la figura regia, en un esfuerzo de composición de un escenario móvil y muy dinámico de advenimiento de nuevos intereses en competencia directa con otros ya establecidos, aprovechó sus potestades adquiridas, dentro del marco que le ofrecía su dominio, para otorgarse la facultad de apuntalar los nuevos modos aparecidos de economía capitalista acumulativa.

La ampliación del dominio de acción del rey exigió la mecanización burocrática y la ampliación de la coerción a fin de mantener indemne el objeto de sus actos de aseguramiento y protección del resultado de los contratos suscritos entre agentes, en un nuevo modelo económico que puso su piedra angular en la propiedad privada, a partir de la cual se desplegarían los procesos acumulativos de capital.

Aparecieron nuevos intereses y nuevas necesidades en un tejido arrebatado de ajustes institucionales y de exploración de nuevos modos compondores de la convulsión motivada por la fuerza expansiva de la economía.

Aparecieron, también, nuevos agentes con sus nuevos dominios de la acción, que tejieron sus redes de dependencias mutuas imbricadas dentro del dominio regio. Ello condujo hacia la comprensión de que el dominio soberano debía ser “público”, en la medida que sus actos, edictos y decisiones tendrían, necesariamente, una relevancia que afectaría al amplio tejido de intereses inscritos dentro de los dominios particulares.

A la política, dentro del dominio público, le surgieron las contiendas contra cualquier arbitrio que pudiera suponer un menoscabo de la libertad de negocio, por injerencias del dominio soberano en los dominios de acción particulares. El resultado de ello fue el florecimiento de sentimientos de la injusticia que reivindicaron el derecho de resistencia a todo acto injusto, cuando se hubiera vulnerado el compromiso mutuo de proteger el ejercicio de la libertad en el dominio propio.

Será cuestión de tiempo, que el tejido de intereses en concurso se ampliare hasta el punto de convenir que el dominio propio de la acción debiera circunscribirse ya no a las clases en competencia por los recursos y la acumulación de capital, sino al individuo mismo, a quien se lo dotará de los complejos institucionales de la libertad jurídica y de la libertad moral, de sobrada eficacia en su momento.

Esta atropellada “ruta democrática” (Moore, 1966) moderna ha favorecido el apuntalamiento de la institución del Estado, de su perpetuación y de la ampliación de su dominio en forma de un dominio universal.

Asimismo, ha resultado necesario admitir que su interés particular sólo puede residir en el mantenimiento de las condiciones de desarrollo del sistema de las necesidades. Por mor de satisfacer la universalidad de su dominio, deberá concentrar su poder, si a lo que aspira es a realizar con solvencia sus cometidos de paz, orden y concordia en un medio que necesariamente le es conflictivo, porque está marcado por la escasez.

A lo largo de nuestra historia más reciente, producto necesario de estas síntesis aquí estudiadas, hemos sido testigos de los esfuerzos de composición de los Estados por

mantener intactos, por un lado, sus propios intereses y, por el otro, la tromba de intereses particulares que crecen de modo exponencial al mismo tiempo que hacen de la escasez el combustible por el que las administraciones estatales alimentan su maquinaria de producción normativa.

Pero, también hemos podido comprobar que, del resultado de lo anterior, la universalidad del Estado perpetuo lo obliga a diferenciarse del magma de fuerzas sociales en pleno conflicto de intereses, hasta el punto de encontrar en la idea de “democracia administrada” (Wolin, 2008), el modo más adecuado de su proceder, aunque torpe, a fin de expandir su poder con base en el principio de la seguridad, el orden, la armonía y una paz más ideal que real.

Como hemos podido ver, la democracia que aquí defendemos, en este escenario aquí redibujado, brilla por su ausencia. Queda subordinada a los efectos de los modos como se la administra. Queda ahorcada por un poder político, cada vez más ampliado hacia otros dominios que se lo pueden permitir.

b) La persona petrificada en la institución de la ciudadanía se está quedando sin mundo

El poder es ejercido sobre la ciudadanía, la cual ha de soportar estoica el peso de su designio. El mito moderno creó al Estado como el héroe que debería mostrarse como el “gran redistribuidor” de una sociedad que se amparaba en la virtud de su gesta.

Sin embargo, la fuerza de la escasez ha sido superior a sus posibilidades de hacer real su prodigio. El ciudadano de hoy ha quedado abandonado a su fortuna y a una extraña forma de servidumbre que le petrifica sus capacidades transformadoras.

Al ciudadano sólo le ha quedado la posibilidad de confeccionarse para sí mismo su propio prodigio: él mismo. El ciudadano, en el camino de su aislamiento ético, se hace protagonista de su propio relato, crea sus propios villanos, ordena su propio mundo allá donde la inmediatez de su conocimiento y la precariedad de sus posibilidades de expansión le dan exiguas posibilidades de transformación de su propia realidad.

El alteractivismo, como hemos visto, es tan sólo la consecuencia lógica de una

progresiva y sistemática invisibilización del sujeto político, porque, en su realidad política, sólo puede encontrarse, en su persona intersubjetiva, durante las escenificaciones temporales de ciertos modos de comprender las relaciones democráticas.

El ciudadano alteractivista sólo puede cambiar el mundo cambiándose a sí mismo.

En la realidad de las relaciones dentro del marco del Estado real, la materialidad de la persona intersubjetiva queda sustituida por la virtualidad de su alteza, de su *Highness* (Waldron, 2009). El ciudadano se convierte en una pieza más del engranaje maquínico del que el Estado real se provee a fin de darse su autonomía, dentro de su propio dominio, frente a lo que es común: una alteza individual, cuyos límites son los que cada uno sea capaz de darse a sí mismo.

Esta condición conduce al encerramiento de la persona en su inmediatez. Una contracción del espacio de su subjetividad que incrementa su invisibilización por parte de un Estado real en vías de ampliación de su control.

El resultado de ello no puede ser otro que el que hemos abordado aquí (*supra* p. 298), respecto de la realidad de la ciudadanía china sometida al control intenso y extenso del Partido, a través del Sistema de Crédito Social.

No obstante, la actualidad de la ciudadanía china está lejos de ser un mero anécdota, una anomalía, una perversión del modelo. El fenómeno de la democracia administrada, tan cotidiano de nuestra realidad occidental, es una manifestación más del deterioro del relato mítico por el cual nos quisimos, una vez, ciudadanos libres en una perfecta democracia en la medida que se incrementaría nuestro bienestar económico, porque un Estado benefactor, un “gran redistribuidor” hubiera ejercido con eficacia su cometido primordial.

El ciudadano se hace objeto de control y vigilancia en la democracia administrada.

La precariedad de la persona intersubjetiva dentro de la coraza de protección de sus derechos fundamentales, civiles y políticos resiste resignada la dominación producida por las relaciones de reconocimiento asimétrico en las que se resuelve su realidad política.

La razón jurídica que determina a la persona-ciudadano se diluye en la medida que los límites del poder público se expanden, fagocitando a su paso los añicos de un ideal

libertario moderno, cada vez más raído por su usufructo y que, hoy, está sobrecalentado por el uso exacerbado de la tecnología.

La crisis de la ciudadanía no es otra cosa que la incapacidad del mito de reconciliar sus propias contradicciones internas a fin de conjurar la angustia de un régimen civil que persistía en sus anhelos de una libertad que él mismo no se veía capaz de alcanzar. El horizonte de su utopía se ha convertido en mero objeto contemplativo, porque en su realidad le es vedado, inalcanzable, aunque sea su obsesión.

Al ciudadano, producto material excelso de un relato de prodigios e imaginarios llenos de viveza, se le dio un sistema de creencias que ha despojado a su persona de sus capacidades primordiales de darse intersubjetivamente un nuevo horizonte compartido de creencias y objetivos.

La institución de gobierno de las sociedades, surgida de la cooperación intersubjetiva en tiempos paleosociales, ha desembocado en una actualidad encaminada al control, la disciplina y la gestión más eficaz de la conducta del ciudadano, porque en un momento de su desarrollo y por efecto de diversas síntesis históricas, el Estado, en su maquinización atropellada e hipostasiado de su unidad sustancial, por mor de la conservación de su propia especie, no podrá más que dominar en su totalidad los ámbitos de la vida misma.

Si el imaginario social moderno significó extensionalmente a la democracia en el plano de un complejo institucional articulado alrededor de la institución de la ciudadanía, la realidad social de nuestro tiempo dista mucho ya del ideal que su régimen civil se había representado.

Las significaciones de la democracia, hoy, orbitan lejos de su propia significancia.

c) La significancia de la democracia es indestructible, a pesar de los imaginarios actuales

No es sobra la prolija literatura que aborda diversas concepciones sustancialistas de la democracia. Bien se trate a la democracia desde su apariencia actual o bien sea ella objeto de esfuerzos por dotarla de los procedimientos e instrumentos que favorezcan sus mejores puestas en escena, la democracia es, a fin de cuentas, esa obsesión que una vez

hizo del mito moderno el motivo de la angustia de nuestro tiempo.

Y podemos llamarla angustia, porque está y ha estado sembrada de sentimientos más o menos generalizados de injusticia enhebrados en un tejido de relaciones sociales que, como ya hemos dicho abastanza, va camino de hacerse jirones, va camino de deshacer todos los esfuerzos de sustanciación de una voluntad democrática históricamente inscrita en las relaciones de reconocimiento.

Pese a los intensos procesos de exclusión cultural a los que las sociedades democráticas se encuentran abocadas en la actualidad y muy a pesar de que, mediando los mecanismos que tienden a la propagación de la idea de “democracia administrada” de que hemos hablado, la democracia, en su significancia indestructible, sigue estando en el *ethos* utópico de nuestro mundo, buscando su acomodo a su realidad ética significativa, que es “lo que permanece idéntico en todos los cambios” (Wittgenstein, 1958, §§58, 59).

III. Una democracia genuina en el horizonte

1. Bases para la construcción de una utopía postliberal

Hemos podido comprobar que, tras una observación detallada de la realidad efectiva en la que los principios dimanados del pensamiento liberal capitalizan el ejercicio de la democracia produciendo una fragmentación privatizadora del espacio deliberativo, los ideales democráticos se alejan velozmente de los presupuestos y las promesas revolucionarias que un día nos empaparon de anhelos utópicos y transformadores de nuestra realidad social.

En nuestra actualidad, las personas no nos relacionamos en términos de igualdad de acceso al espacio público del reconocimiento, pues, como ya hemos visto en profundidad, desde sus orígenes y su gramática intrínseca, éste tiene límites difusos.

También es muy probable que ahora estemos pensando que, vista la realidad distópica de la democracia, las tesis de las luchas por el reconocimiento hayan sido expulsadas del panorama político-social en una especie de negación de todo anhelo —tan arraigado en nuestra condición humana— por una vida justa.

Sin embargo, en los frecuentes actos de negación del reconocimiento y de su consecuente invisibilización del sujeto, también existe espacio para el desarrollo contrario, por el mero hecho de que consideramos esa misma justicia anhelada como una ilusión natural, como una “utopía concreta” (Bloch, 1959), que puede y deberá subvertir los modos como se reproducen nuestras vidas dentro de las formas de producir y consumir que el capitalismo nos ha configurado. Podría parecernos que, en el plano de nuestro horizonte, por el cual enfocamos el rumbo del desarrollo de nuestras sociedades, está indicado un individuo monádico y aislado por su propia indigencia ya no sólo biológica, sino política.

Pero, muy al contrario de esto, el individuo que realmente señala el rumbo de nuestras sociedades es y ha sido siempre, de manera permanente, aquel que reivindica y lucha por su reconocimiento intersubjetivo, el cual es la condición lógica para su socialización y la construcción de su propia voluntad.

Por lo tanto, la distopía que hemos observado representa tan sólo la trayectoria tomada hacia ese rumbo, que es el resultado del avance de la nave de la democracia cuando ha estado sometida a las fuertes corrientes de deriva y abatimiento que provienen del influjo de una Modernidad cargada de mitos que nos han llevado a explorar un tipo de libertad —la libertad social— hasta el momento negado.

El abordaje de la *Anerkennung* hegeliana en forma de una teoría de las luchas por el reconocimiento observada desde sus dimensiones lógica, ontológica, epistemológica y ética, como creo haber demostrado, define con precisión el concepto de la democracia y sitúa a ese individuo todavía resistiendo los embates de una mar atormentada. Y, como tal, éste y la democracia buscan aún su realización, exploran los caminos y rumbos por los que adaptarse lo más perfectamente a la idea a través de la experiencia misma desde sí y para sí.

El resultado desocializante de la experiencia del liberalismo moderno ha producido anomalías democráticas profundas en la medida que ha desplegado convincentes promesas de una libertad fundada en ciertos principios casi inmanentes, puros o apriorísticos que debían regir, sí o sí, nuestra existencia en el mundo, con la consecuente amenaza a la realización de la democracia en su forma más fraternal.

Por su parte, el socialismo también experimentó el desarrollo de una democracia sustancialmente fraternal, comenzando en Rusia y expandiéndose por otros lugares del planeta, cuyos resultados conocemos perfectamente en la medida que supusieron un enfrentamiento radical al modo de vida liberal-occidental y capitalista.

Mientras el liberalismo habría pospuesto *sine die* una exploración realista de la implementación de principios formales y de acción de una libertad social, el socialismo negó todo desarrollo y disfrute de la libertad individual hasta el punto de contradecirse a sí mismo desde los principios básicos de la democracia.

Como ya hemos apuntado anteriormente, no podemos considerar una democracia sin admitir que las personas se relacionan entre sí a lo largo de al menos las tres formas de libertad que hoy conocemos y que han de ir, como no puede ser de otra manera, desde el disfrute más individualista e íntimo de la libertad hasta la conexión ético-política en un

espacio de dominio público institucional donde los ciudadanos encontrarán el retorno de sus anhelos, aspiraciones y concepciones positivas de sí mismos frente a los demás en la forma de una “libertad realizada”.

Los rasgos adustos de este rostro de la democracia sometida a la experiencia esconden otras expresiones, cuyo desentrañe nos puede aportar estrategias de acción que nos permitan enfocar nuestras formas de vida, actualmente dominadas por una idea de realización individual insatisfactoria, hacia modos de relación donde la cooperación intersubjetiva adquiera un protagonismo suficiente como para conciliar los anhelos de libertad individual e igualdad, con una fraternidad accidentalmente experimentada hasta hoy.

Las tesis de Honneth (2015), sobre las cuales orbitamos en torno al fenómeno democrático actual, empero, se quedan oscilando entre una crítica reconstructiva de la realidad social y una propuesta utópica de formas de acción para el siglo XXI con miras a la transformación social que dé cuenta de nuestros anhelos de libertad en tanto que individuos conscientes de nuestras capacidades de transformación de nuestra propia realidad.

De ahí que, a fin de encontrar los mecanismos eficientes por los que acometer la transformación de la sociedad actual en formas democráticas que modifiquen el rumbo efectivo que actualmente llevamos y sirvan como una propuesta de una utopía concreta, habremos de transformar nuestra vida democrática desde los presupuestos de una idea de libertad que —en cualesquiera etapas de su desarrollo a lo largo del proceso de socialización de los individuos y su búsqueda de sentirse confirmados socialmente en aquellas capacidades y derechos que les corresponden— quedará inscrita como “piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia” (Honneth, 2011, p. 30) que rijan hoy nuestras conductas.

Para Honneth, la justicia ya no debe explicarse a partir de sí misma, de manera autónoma, pues los patrones de justicia por los que adoptamos puntos de vista neutrales sólo pueden ser analizados por el uso de ideales institucionalizados fácticamente en roles, actitudes y comportamientos establecidos “desde arriba” en forma de normas éticas.

Al contrario, si la idea de libertad la ligamos a la condición de una orientación común “de ideales y valores portantes” (Honneth, 2011, p. 16), la división ética de tareas

dentro de una sociedad —partiendo de cierto tipo de objetivos de educación de alguna manera institucionalizados y promoviendo el desarrollo de aquellas esferas del reconocimiento recíproco que mantengan la integridad e identidad moral de las sociedades—, podría permitirnos encontrar las condiciones sociales constitutivas de los principios de la justicia misma.

Hemos podido constatar que la globalización en todas sus formas, los avances tecnológicos y científicos, desde sus oportunidades y amenazas, entre otros, han sido acicates para el establecimiento de ordenamientos del bienestar que exigen una distribución justa de oportunidades de realización de las diferentes formas de libertad que se manifiestan en el mundo de la vida a partir de la pluralidad de seres que lo habitan (Siep, 2003, pp. 278-280).

Por lo tanto, como hemos visto hasta ahora, los complejos institucionales individualistas de origen moderno y liberal forman parte integral y sustancial del desarrollo de nuestras sociedades y de la experimentación instituyente misma de nuestra democracia, de lo que deberemos concluir que cualquier propuesta de desarrollo y remoralización de nuestra forma de vida, que elimine el despliegue de una individualidad en los términos hasta hoy experimentados, se verá abocada al rechazo y su fracaso.

La plena libertad realizada se alcanza en el momento en que los sujetos se encuentran inmersos en relaciones no exentas de luchas por su reconocimiento, a partir de las cuales los individuos puedan sentirse libres en la medida que son reconocidos como libres por los otros: “el que reconoce y es reconocido se hace cada vez más libre” (Pippin, 2014, p. 4).

El ascendente curso instituyente devenido del desarrollo de relaciones intersubjetivas cada vez más exigentes en pretensiones de reconocimiento moral e identitario, en la medida que las biografías individualizadas se muestran a sus otros camaradas de interacción con demandas de acuerdos sociales de mayor complejidad, verá su máxima expresión en una idea de democracia como medio de realización de la “libertad social” que, para Honneth (2011), es la más genuinamente social y la que deberá prevalecer por encima de cualesquiera otras articulaciones individualistas de nuestras relaciones sociales, políticas y

jurídicas.

El nivel más alto de la eticidad democrática se deberá labrar a partir de todas aquellas prácticas de participación política deliberativa que conducen hacia la construcción de una voluntad pública que recoja las máximas reivindicaciones de libertad. Esta eticidad democrática será el lugar donde los sujetos adquirirán un mayor grado de individuación, al mismo tiempo que se sentirán progresivamente incluidos, al verse con capacidad de expresar sus habilidades, disposiciones y talentos y experimentarán que el producto de ello queda en cierta forma materializado en sus instituciones (Honneth, 1999, pp. 132-135).

Al final de un proceso de reconstrucción normativa de las instituciones que esencialmente guardan en su núcleo estructural la idea de un reconocimiento recíproco ha conducido finalmente a Honneth (2011, pp. 339-340) a aseverar que la institución de la vida pública democrática es y ha de ser la encarnación de la libertad social y fraternal en instituciones marcadas por la “reciprocidad no coercitiva para la satisfacción de necesidades, intereses y objetivos”, en la que los ciudadanos encontrarán las garantías necesarias que les permitan decidir conjuntamente, mediando el intercambio discursivo de opiniones, la constitución de sus relaciones personales, económicas y políticas como mecanismos de construcción de su propia voluntad democrática.

En este punto, la ética de la vida ética fundada en las luchas por el reconocimiento de Honneth excede las limitaciones que Habermas o Wellmer habían encontrado en sus propias concepciones de la eticidad democrática.

Para él, ésta va allende una mera decisión en común de las cosas comunes (Wellmer, 1993, p. 54), de meras reivindicaciones de una participación en los asuntos públicos (Habermas, 1992, p. 185), para convertirse en el contenido de lo político que, a su vez, es el denominador común de la vida.

1.1. Sobre las reivindicaciones de justicia: imparcialidad o reconocimiento

Si convenimos que la Modernidad constituye un largo período de experimentación para el establecimiento de un enlace sistemático entre el *yo* individual y un orden

social justo —lo que nos aboca hoy a un cruce de caminos en el que confluyen los múltiples horizontes de orientación de los individuos en todas las formas hasta ahora vividas, los marcos normativos desarrollados aplicados y experimentados y la idea de una libertad sin más límites que la humanidad misma de los seres humanos— la autodeterminación política individual constituye su elemento esencial y fundamento de legitimidad normativa de la justicia social.

Las reivindicaciones de justicia, no obstante, sólo pueden ser legitimadas públicamente hoy en nuestras sociedades cuando tienen como contenido la autonomía del individuo más allá de la voluntad general, por lo que es la libertad individual la que constituye el fundamento ético de cualquier idea esgrimida sobre lo justo (Honneth, 2011, p. 32).

La secularización moderna de la justicia permitió imbricar en ella las aspiraciones a la libertad individual concediendo al sujeto el rol, en condiciones de igualdad, de autor único de las leyes y de las normas sociales que debían regir la aplicación de sus propias concepciones de la justicia y de los modos de actuar en un orden social justo, por mor de la obtención de su autodeterminación individual y la experimentación de sus propias capacidades subjetivas de justificarse.

El carácter de validez universal que se le dio a una autodeterminación individual basada en principios de satisfacción de la libertad negativa (Berlin, 1969), ha llevado a nuestras sociedades a considerar como justo todo aquello que garantice y fomente la realización de la autonomía individual de todas las personas incluidas en el orden social a partir del establecimiento de cierto bien superior e imparcial que determinaría lo correcto, de tal forma que será la idea de justicia que se negocie en las transacciones de pareceres y motivaciones la que trazará sus propios límites y establecerá su meta.

La cuestión ha radicado en encontrar los mecanismos de acceso a una imparcialidad que, a su vez, deberá regir el punto de vista ético por el que determinar los principios de justicia, las distancias entre el bien y lo incorrecto, así como también deberá actuar de mediadora en todas las luchas por la significación de la libertad misma, en términos de dirimir entre la discriminación o la exclusión, por un lado, y la inclusión o lo perteneciente y propio del *yo* de la autodeterminación, por el otro.

De esta manera, podríamos decir entonces, que un orden social justo se realizará en la medida que, desde esta aporética enunciación de la imparcialidad, se conceda la mayor cantidad posible de facultades y condiciones que se consideren necesarias para hacer posible la autonomía real del individuo, siempre y cuando se consigan integrar, en el establecimiento de estos principios, las perspectivas de aquellos para los que estos mismos deberán valer (Honneth, 2011, p. 34).

Obviamente, ello nos remite a cierta característica intrínseca del pensamiento ilustrado liberal y burgués que apeló y exploró siempre los caminos de la virtud —la mejor costumbre— en la conducta racional, morigerada y con cierta pátina filantrópica y mesiánica.

Mediante ésta, se le otorgaba a una clase, que pretendía el poder de gobernarse a sí misma, la mejor atalaya desde la que otear el devenir de las sociedades a las cuales pretendían ofrecerles la mejor versión de sí mismos, por mor del establecimiento de un orden social marcado por un discurrir pacífico y aquiescente en lo que se refiere a las relaciones de producción.

Este pensamiento, arraigado en los marcos mentales de nuestro tiempo, dio a la justicia, por ejemplo, el papel de “la primera virtud de las instituciones sociales” de la misma manera que, si consideramos que “la verdad” constituye el papel del pensamiento, no podría concebirse jamás una teoría de la justicia que no fuese tomada esencialmente como “verdadera” (Rawls, 1971, p. 17).

Para llegar, en la medida de lo posible, a una imparcialidad suficiente por parte de todos, a fin de que las normas establecidas fuesen realmente equitativas y justas, sería necesario abstenernos de prejuicios, por un instante, en la forma de correr delante nuestro un tupido “velo de la ignorancia” (Rawls, 1971) por el que, desde la amputación de partida de cualquier conocimiento adquirido sobre sí y los demás, cada individuo se asegure que puede tener en cuenta las posibles situaciones y circunstancias que atañen a los demás y, asimismo, obligarse a considerar todas las situaciones posibles, adquiridas en un proceso reflexivo, como potencialmente suyas y propias de una elección racional y justa.

Esta ética de la imparcialidad como justicia exige dos concepciones diferentes de

la misma: una para las instituciones (Renault, 2004), las cuales se arrogan cierto mesianismo ecualizador de las diferencias de concepción de la libertad individual en el reparto de derechos y deberes y la otra, atribuible a la conducta de los individuos en circunstancias particulares no sólo en sus relaciones interpersonales, sino también en la forma como puedan aprovechar los recursos que las instituciones les aportan (Renault, 2011).

Según esta lógica, resulta muy razonable pensar que, por un lado, cada persona goce de “un derecho igual al esquema extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás” (Rawls, 1971, p. 67) y, por el otro, que las desigualdades surgidas de las múltiples concepciones de la libertad individual — que exigirían tantas formas distintas de justicia como “usos específicos de áreas de valor general de la libertad” (Honneth, 2011, p. 93)— deberán satisfacer en la mayor medida posible al mayor número de personas o grupos que concurran dentro de una estructura social mesiánica, que promete el mayor beneficio en términos de libertad, oportunidad, ingreso, riqueza y respeto distribuidos igualitariamente y sin otorgar posiciones ventajosas para ninguno.

La realidad es algo más antipática y tozuda que la figuración anterior de lo que pudiera ser considerado justo, pues de todos es conocido y sabido que el poder de *lobbies* e importantes grupos económicos alteran las orientaciones de las instituciones hacia el ansiado “interés general” o “bien común” en favor del otorgamiento a éstas de las mejores posiciones en los mercados, justificándose en la idea de que será gracias a ello que mejorarán las condiciones de bienestar de la población, así como aumentarán la supeditada satisfacción y el disfrute de la libertad individual de cada uno.

Si, como hemos podido ver, de las instituciones recibimos esta distribución de la justicia, no debiera sorprendernos que las personas, en la medida que las desigualdades sociales, culturales, étnicas y económicas son percibidas como no “razonablemente ventajosas para todos” (Rawls, 1971, p. 68) y son desiguales en términos de “oportunidades equitativas” (Rawls, 1971, p. 72), éstas se recluyan en grupos de afinidad y protección mutua dentro de los cuales puedan expresar sus propias concepciones y usos de la libertad individual y donde depositar sus expectativas maximizadoras del beneficio de los recursos

sociales a su alcance.

Los sentimientos de indignación surgidos de esta circunstancia y compadecidos recíprocamente entre los afectados generan espacios receptores fácilmente seducibles por discursos de corte populista que sólo tienen que detectar los puntos de fractura para incidir en ellos con premisas sencillas y directas que pueden estar conteniendo tanta amplitud de temas como manifestaciones de descontento se puedan encontrar en el “mercado de las voluntades electorales” (Offe, 1984): inmigración, inseguridad, corrupción, entre tantas otras.

De nuestro estudio anterior sobre el “individualismo verdadero” (Hayek, 1945), podríamos pensar en el interés de promoción de cierto retorno al experimento intelectual del estado de naturaleza dentro del cual, desde una concepción preeminente del concepto negativo de la libertad, se pueda influir sobre el estatus y la extensión de las diferentes concepciones de la justicia en la medida que los individuos, desde sus limitaciones cognitivas, velarían por sí mismos y desde sus propias posiciones de partida por la maximización en el cálculo de los beneficios individuales y su propia formación de planes de vida, así como de la consecución de los medios necesarios para llevar a cabo sus fines, quedando tan sólo supeditados a la corrección por parte de los demás y a la conformación consecuente de cierto orden social espontáneo.

No cabe duda de que esta idea sedimentada hoy en nuestra forma de entender la vida —recordemos que hemos llamado aquí al neoliberalismo como una convergencia ideológico-política-económica en un solo mundo— y la concepción de la justicia que de ella surge, vendrá dada por la capacidad que podamos tener en asegurar y mantener nuestro propio margen de libertad, la validez estratégica de nuestro hacer y la capacidad de obtener la confirmación de los demás acerca de las maneras de complacer nuestras expectativas individuales.

Cuando Robert Nozick proclamó que “los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar los derechos” (Nozick, 1974, p. 7) como justificación de los límites del Estado a mera protección de las personas contra la violencia, el robo, el fraude y el control del cumplimiento de los contratos, estaba dejando

abierta la puerta a una autorregulación normativa de la vida que ha devenido, sin lugar a duda, en la teselación inevitable de las sociedades —en forma del *trencadís* del que ya hemos hablado— dejando a los Estados, además de las consignas ya aludidas, la preservación de sus propios intereses estratégicos de conformidad con las condiciones de armonía prevalentes en el orden interestatal e internacional.

Asimismo, dado que la vida pública se desempeña en el marco de la supervivencia material, en arreglo a la gramática mercantil y desde la prevalencia de la propiedad privada, como formas motivadoras del ejercicio para la realización de la libertad individual bajo el amparo de un Estado en su más mínima expresión posible (Nozick, 1974, p. 153), sólo puede haber una neutralidad o imparcialidad claras, cuando se otorga a cada individuo la posibilidad de distribuir sus propios recursos de la manera que estime que mejor se ajustan a su propia e inalienable concepción de justicia.

Estas formas de concebir lo justo, que cada vez más se enfrentan a la cooperación y a la solidaridad en favor del beneficio individual y la tenencia de bienes en propiedad, y que están asentadas en la base de la construcción de nuestra voluntad democrática hoy, determinan los fracasos recurrentes de las políticas de identidad en términos de clase, migración o género, por poner ejemplos que ya hemos ido explorando.

En la actualidad global, las concepciones de justicia, tanto la redistributiva como la más individualista de corte neoliberal, son aplicadas en nuestros órdenes sociales según proceda, aunque cada vez más con el acento puesto en premisas marcadas por la idea de que la distribución es justa en la medida que cada uno tenga el derecho a poseer los beneficios que la misma distribución le otorga mediante medios legítimos (Nozick, 1974, pp. 154-155).

El trabajador, por ejemplo, frente a la escasez galopante de posibilidades laborales y a la creciente demanda de mayores méritos y habilidades por parte de los demandantes, que en muchas ocasiones el individuo no puede asimilar, se ve sometido a las inclemencias de una competitividad cada vez mayor, hasta el punto de que, si no es capaz de acometer las exigencias del mercado con eficacia, pierde todo “derecho” —en términos de Nozick— a poseer el beneficio de su subsistencia económica.

La teoría de la justicia intersubjetiva pretende aportar un “punto de vista de la eticidad” (*FDD*, §33) que revierta de alguna forma esta concepción individualista sobre lo justo, de tal forma que, a partir de la participación democrática de los ciudadanos en instituciones del reconocimiento, éstos puedan poner en práctica sus propias acciones como condición necesaria de los objetivos de los demás, dado que así y sólo de esta manera, las personas podrán experimentar la realización de sus intenciones y el resultado de las mismas, como justas.

Habiendo comprobado las concepciones de la justicia inscritas en nuestro modo de vida individualista, resulta necesario explorar, a continuación, los aspectos diferenciales de ésta con una justicia dimanada de la teoría de las luchas por el reconocimiento.

El debate sostenido entre Honneth y Nancy Fraser en torno al reconocimiento intersubjetivo y la redistribución, y centrado en cuestiones de género y acceso al trabajo, puede servirnos de ejemplo aclaratorio de cómo revertir en este sentido una buena parte del individualismo de hoy.

1.2. La justicia de reconocimiento intersubjetivo antes que de redistribución

Las luchas reivindicativas obreras por depurar las estructuras del trabajo tradicionales de elementos como la servidumbre o el trabajo forzado fueron el resultado indubitable del valor autoconsciente de las personas en el desarrollo del capital mediando la aportación de su fuerza de trabajo.

Sin embargo, tal como ya lo hemos expuesto con amplitud anteriormente, durante estas luchas, los implicados fueron adquiriendo las ideas normativas que habían utilizado los defensores mismos del emergente sistema económico capitalista, para fundamentar la nueva organización del trabajo, de tal manera que, en vez de apelar a los principios tradicionales de la “decencia moral” (Honneth, 2011, pp. 302-304), el tono y el contenido de los discursos legitimadores del modelo económico del trabajo remitió ineluctablemente a fundamentos legitimadores implícitos del orden capitalista moderno.

Paulatinamente, pese a que las luchas obreras giraron en torno a implicaciones

morales que pudieran ser inherentes a la institución del mercado de trabajo “libre”, al debate se fueron incorporando categorías jurídicas que se adaptaron literalmente a la construcción de una nueva institución del trabajo: aquellas promesas normativas y de libertad individual bajo el nombre de “derecho al trabajo”.

Las luchas morales por el reconocimiento en el ámbito institucional del mercado de trabajo, luchas instituyentes desde abajo, pasaron a ser “luchas por una radical socialización de la libertad contractual” (Honneth, 2011, pp. 305-309), que sólo conducirían al incremento de las posibilidades de los trabajadores de acumular capital.

Fueron el resultado de la briga por una protección y una valoración adecuadas de las capacidades laborales individuales de las personas, relegando los enconados intentos por determinar cooperativamente las condiciones de intercambio de la mercancía fuerza de trabajo, empero, a meras formas jurídicas de una política social naciente que sólo otorgaba derechos sociales a los trabajadores.

Paralelamente a este fenómeno se sumaban las luchas reivindicativas de las mujeres por su consideración en tanto que sujetos válidos para el discurrir de los procesos democráticos y su participación en la construcción del *nosotros* de una autodeterminación democrática que se había creado durante el largo proceso de institucionalización de la vida pública nacional en torno a espacios comunicativos copados, exclusivamente en sus orígenes, por los miembros masculinos que ostentaban los recursos de propiedad y culturales requeridos.

Hace tan sólo unas décadas se concluyó este proceso de inclusión de las mujeres en el espacio político del *nosotros* dentro del complejo de los Estados nacionales europeos, al menos por lo que se refiere al acceso femenino al derecho al voto.

Sin embargo, no por ello podríamos decir que se hayan zanjado otras consideraciones culturales que todavía siguen actuando bajo la superficie y que son tan fundamentales para la construcción del *nosotros* de la vida ética como también puedan ser los mismos derechos de participación política.

A la discriminación informal a la que se ha sometido a la mujer de manera sistemática a partir de su advenimiento en la escena pública con sus reivindicaciones específicas

se ha de sumar, cómo no, la infligida a otras concepciones sobre el género que insisten, cada vez con más fuerza, en la adjudicación de roles activos en la construcción de la voluntad democrática.

El tratamiento históricamente dado a la mujer en primera instancia por los medios masivos de comunicación se produjo en términos de una “selectividad temática y estilística” (Honneth, 2011, p. 382), que condujo a la privatización del intercambio de opiniones previo a que éstas se unieran con fuerza suficiente para colocar sus discursos en el dominio público.

Pese a la fuerza con que estas proposiciones de construcción simbólica de diferentes identidades de género insisten en la opinión pública, siguen vivos muchos de los mecanismos de exclusión culturales que han operado históricamente en nuestras sociedades, creando polaridades ideológicas —por los procesos de privatización del dominio público de los que ya hemos estudiado ampliamente— entre medio de las cuales se van infiltrando discursos de corte machista, empujando hacia la radicalización de posturas, dando a la construcción de la voluntad democrática el aspecto de *trencadís* del que hemos venido hablando.

En el momento en que la mujer se presenta en la escena democrática con sus reivindicaciones identitarias y con la pretensión de constituirse como sujeto político válido con acceso a la vida público-política en igualdad de condiciones, surge la primera consideración del hecho desde el punto de vista de la consecución de un espacio idéntico al masculino en términos del acceso a los recursos económicos para la subsistencia.

El debate surgido en este punto girará en torno a la cuestión de si la facilitación de acceso a las oportunidades materiales de la subsistencia es suficiente condición de afirmación positiva de las mujeres, en tanto que mujeres, como sujetos políticos válidos, autodeterminadas políticamente y, por supuesto, emancipadas de la opresión patriarcal históricamente sufrida.

Para Honneth, una distribución desigual de oportunidades materiales de existencia es, antes que todo, una falta de reconocimiento al hecho diferencial constitutivo de la identidad de género y, por ende, un agravio moral (Honneth, 2000) que socava

toda pretensión de libertad de los individuos y grupos afectados, aunque también lo será la simple reificación del sujeto como objeto de asignación de un valor económico.

Esta es la respuesta que Honneth da al “dualismo esencial” (Honneth & Fraser, 2003, p. 62) defendido por Nancy Fraser y que ella utiliza para diferenciar los ámbitos de la redistribución y del reconocimiento, mediante lo cual considera que, mientras que el economicismo y el culturalismo no solucionan por sí mismos los problemas de justicia social, esta dicotomía entre el orden económico y el ordenamiento cultural se hace necesaria para conocer los síntomas de los problemas de cada sociedad.

Así, Fraser entiende que la redistribución ha de responder a la distribución más justa de los recursos y la riqueza, mientras que el reconocimiento debe ser acometido como la aceptación de cualesquiera diferencias específicas de cada persona, a partir de la cual se pueda llevar a cabo su integración en una mayoría o la asimilación de las normas culturales dominantes en su esfera sociopolítica.

Bajo estas premisas, Fraser propone una teoría de la justicia comprensiva adecuadamente de los problemas de las personas. Por ello, puede determinarse que, en lo referido a las injusticias de redistribución, éstas serán de índole estrictamente socioeconómica y las soluciones pasarán por una acertada reestructuración del modelo de las relaciones económicas. En lo tocante al reconocimiento, agrega, las injusticias que se producen son de carácter cultural y comunicativo y sus soluciones deberán pasar por la preparación y ejecución de cambios de tipo simbólico y cultural (Honneth & Fraser, 2003, pp. 32-40).

Desde la política, continúa Fraser, la redistribución tiene que ver con las políticas de clase, mientras que el reconocimiento, con sus preceptivas políticas de “identidad” tanto de género como de formas y concepciones de la vida sexual (Fraser, 1996, pp. 90-91), así como de cuestiones de nacionalidad, etnia, religión, etc. (Honneth & Fraser, 2003, pp. 77-79).

A manera de ejemplo, Fraser esgrime que, para temas relacionados con el mercado de trabajo, deberán aplicarse los presupuestos de la justicia redistributiva sobre el acceso a los bienes materiales de la subsistencia, mientras que, para los temas de género y otros de índole cultural, la aplicación de los presupuestos dimanados de la justicia del

reconocimiento suele ser la vía más adecuada para la solución de conflictos y patologías en la sociedad.

Según este planteamiento —y contrastándolo con los presupuestos de la justicia reconocitiva aquí desarrollados— podríamos formularnos la pregunta sobre qué ocurre, entonces, con la disparidad de emolumentos entre hombres y mujeres en el mercado de trabajo.

Para Fraser, si se admiten las reivindicaciones de equidad salarial en tanto que han sido suficientemente justificadas y razonadas y como medida de “paridad”, todo pasará por distribuir igualitariamente los recursos económicos, a fin de garantizar la independencia de las participantes (Honneth & Fraser, 2003, pp. 42-43). De esta manera, dado que las reivindicaciones se producen en el ámbito socioeconómico, podrían verse cumplidas las pretensiones de una justicia social (Fraser, 1996, pp. 89-98).

Visto lo anterior, queda evidente la prelación con que los aspectos socioeconómicos son tratados frente a cuestiones culturales en la “paridad participativa” que defiende Fraser: en el caso del ejemplo presentado, si bien parecía, por un momento, que hablábamos de cuestiones de género, dado que dábamos acceso a los recursos de la supervivencia a la mujer en su propia especificidad identitaria y por causa de la misma, la solución que aporta viene antecedida de soluciones de corte económico.

Dicho de otra forma, no por solucionar el problema de la “feminización de la pobreza” —le replicará Honneth (2003, pp. 94-96)— conseguiríamos una solución satisfactoria a las situaciones específicas de vulnerabilidad de muchas mujeres —en tanto que sujetos específicamente opuestos a la condición masculina por sus condiciones particulares— ni dejaríamos de discriminarlas por su condición de mujeres y aún menos, las reconoceríamos en tanto que personas individuadas plenamente.

Simplemente, continúa, las trataríamos como objetos de valoración económica, mas no humana. Para Honneth, incluso las injusticias redistributivas deben ser tomadas como una expresión institucional e institucionalizada de irrespeto social, en tanto que las considera como relaciones injustificadas de reconocimiento (Honneth & Fraser, 2003, p. 101) que ven al individuo como simple objeto de tribulación económica.

Pero, si admitimos que el reconocimiento es anterior a la redistribución, entenderemos que ya no hablamos simplemente de cómo se resuelve la vida en el ámbito de la supervivencia —de una supervivencia marcada por un sistema económico por el que las sociedades realizan transacciones que son justificadas racionalmente y por las que, a los sujetos, se los pueda enmarcar como objeto de dichas transacciones— sino de cómo las personas deben dirimir su estar-en-el-mundo en la medida que en él encuentren el dominio dentro del cual, en la multiplicidad de momentos de la vida, el económico inclusive, desarrollar su propio espacio de libertad realizada en el entorno social o, en palabras de Blai Bonet, su “supervivir”.

Las insuficiencias de los presupuestos de una justicia redistributiva prevalente para la obtención de una autorrelación práctica del individuo quedan manifiestas con el ejemplo que hemos esgrimido acerca de la aplicación expresa de los presupuestos de justicia redistributiva en respuesta a las reivindicaciones del colectivo de las mujeres.

De ser esto así, bien podríamos decir entonces que, a fin de garantizarles su independencia económica, se les otorga el derecho a convertir, según su libre voluntad, su propia fuerza de trabajo en mercancía, por mor de que, con el resultado material de ello, puedan satisfacer sus pretensiones de libertad jurídica y moral en condiciones de igualdad que el resto de los miembros masculinos de su sociedad.

Sin embargo, también podríamos asegurar que no con ello se consigue que se vean incluidas y aceptadas desde su propia especificidad autoconsciente como sujetos (femeninos) políticamente válidos para la construcción de una voluntad democrática, desde sus propias aportaciones de género.

Dicho de otra forma, a las mujeres, en este caso, en tanto que sujetos moralmente autónomos, se les conceden los medios materiales para la consecución de una libertad individual que no podrá ser realizada si no se les da el acceso a la esfera de una libertad social donde ellas participarán de los designios de la “familia” comunicativa del mundo de la vida.

Obviamente, resulta imprescindible conceder un trato económico igualitario a mujeres, inmigrantes y cualesquiera otras tipologías de persona jurídica, ciudadano o

miembro político que concurren en la esfera del sistema de las necesidades y que sufran la discriminación económica.

Otra cosa será si, simplemente con ello, cualquier sujeto jurídico y moral pueda encontrarse recíprocamente en condiciones de estimación social suficiente y de respeto intersubjetivo, de manera que se sienta a sí mismo, desde su *yo*, como parte no sólo integrante de un *nosotros* que lo objetualiza, sino como parte influyente en la voluntad común, con sus propias obligaciones de roles aprobables por los demás sujetos de la interacción, de tal manera que cada individuo pueda reconocer la condición de su propia libertad en la libertad de los otros, validando con ello todas las obligaciones contraídas (Honneth, 2011, p. 252).

Queda evidenciado que la preeminencia de una justicia que se funda en el mero hecho del otorgamiento a las personas de garantías jurídicas de igualdad de oportunidades de acceso a los bienes materiales de la subsistencia y a una mayor capacidad de consumo y participación en los mercados —sólo los trabajadores en activo se lo pueden permitir— no puede facilitar de ninguna manera el acceso a una libertad real por la cual adquirir, desde su propia autodeterminación individual, una plena autorrelación práctica.

Asimismo, se desprende del ejemplo empleado para la demostración de este hecho —que ha girado en torno a las relaciones entre la esfera económica del mercado y la realidad de las relaciones de género— que una institucionalización adecuada de la libertad social dentro de la esfera del mercado de trabajo capitalista demandará, antes que nada, el establecimiento de los lazos sociales intersubjetivos necesarios por los que ellas, desde su valoración intersubjetiva, puedan verse a sí mismas, en género y persona, como individuos íntegros y necesarios para el decurso de la vida social, desde la adquisición del rol de todo sujeto políticamente autodeterminado (Honneth, 2011, pp. 306-308).

Posteriormente, podrán aplicarse medidas y mecanismos discursivos para que también ellas, así como cualquier otro individuo, puedan influir colectivamente en los intereses de las empresas —cosa que ya se ha experimentado en términos de paridad— de donde se obtendrá la consecuente equiparación jerárquica de los emolumentos.

La invisibilización del sujeto, producida por la privatización del individuo en el

mercado laboral y de la subsistencia material, generada bajo perspectivas redistributivas, se ha visto hoy empeorada por el influjo de un pensamiento neoliberal abrazado con fruición y gran apego, que se ha mostrado como un eficaz elemento disuasorio de la resistencia y la disidencia, pues abandona al individuo a la fortuna de sus límites cognitivos en la distribución de sus propios recursos en arreglo a sus propias consideraciones sobre lo justo.

Este es el dominio del individuo privado hoy: un espacio donde relacionarse contractualmente con los demás al amparo de un estado mínimo imaginado como el producto natural de una espontánea disposición de los sujetos de conciliar conceptualmente los imperativos surgidos de su propia naturaleza indigente y sus anhelos privados de realización de sus propios deseos y objetivos vitales, sin mayor impedimento que su propia capacidad individual, moral, cultural o de género de sobreponerse a sus impulsos y a las dificultades sobrevenidas. Será, pues, en la inmediatez espaciotemporal donde este individuo reclamará los recursos y condiciones culturales que le permitan articular sin coerción su *yo* más auténtico.

La corrección de este fenómeno de la fragmentación de las ideas privatistas de la justicia, surgida en la sociedad —como ya dijimos anteriormente cuando estudiábamos las aportaciones de Honneth para una vida eminentemente social fundada con base en el reconocimiento intersubjetivo como garantía de construcción de una voluntad democrática plena y libre—, deberá comenzar por la consideración del sujeto como “verdaderamente” libre en aquella realidad en la que la consecución de sus metas pueda ser cumplida o realizada.

Por lo tanto, ello exige, de antemano, pensar al sujeto como previamente integrado en estructuras sociales impregnadas de reconocimiento recíproco, que serán las únicas garantes de su libertad. Luego podremos colocar al sujeto como un ser libre en aquellos procesos que velan por la legitimidad de su orden social justo.

Esto nos remite de vuelta a la idea de Hegel de anteponer toda construcción de un sistema institucional normativamente justo, que garantice la libertad, al proceso de toma de decisiones de sujetos no imbricados aún en una red ética de relaciones intersubjetivas: “el reconocimiento en instituciones tiene que preceder a la libertad de la persona

individualizada y a la libertad de quienes deliberan discursivamente” (Honneth, 2011, p. 85), dado que deberá ser en instituciones del reconocimiento —de acceso a todos en igualdad de condiciones— donde los sujetos alcanzarán su libertad, mucho antes de su adopción de roles de toma de posición de decisiones, actitudes y conductas frente al orden social establecido o en el desarrollo de cualesquiera relaciones mediadas por el mercado.

Podría leerse que, en las tesis del liberalismo, aún se pueden encontrar brasas de un reconocimiento primigenio, como testimonio de lo que, en sus orígenes, fue la llama que avivó los anhelos emancipatorios de una sociedad oprimida por el Absolutismo y que encontró posibilidades de realización de su libertad dentro del marco normativo idiosincrático de las relaciones contractuales del mercado.

Sin embargo, el desarrollo experimentado ha ido recluyendo a los individuos en su propia esfera privada, lo que ha exigido buscar fórmulas de reconexión ética de las personas, para encontrar un rumbo por el que dirigir los designios de una sociedad que se ha ido alejando de sus orígenes en una deriva que ha conducido inexorablemente hacia la instrumentalización y fetichización del *otro* y del mismo *yo*.

Paralelamente al desarrollo de una realidad decimonona, que se iba descubriendo a sí misma a finales de siglo y que fomentaba el progreso del capitalismo, de la ciencia y el conocimiento y que fue acogida con una alegría y un afecto casi inconscientes, surgía, no sin el padecimiento de luchas enconadas, una progresiva incorporación de personas al parque del intercambio discursivo-deliberativo de la voluntad democrática empujadas por el frenesí del mercado y, sobre todo, por las expectativas libertarias que esta forma de vida prometía a todos los integrantes de la sociedad.

Los acontecimientos sobrevenidos de la Primera Guerra Mundial removieron las bases intelectuales y pusieron en cuestión la ética del liberalismo. Posteriormente, advenido el crac de 1929 y su Gran Depresión consecuente, al liberalismo se le consiguieron ver los peores rasgos de su rostro.

Ello condujo al surgimiento implacable de teorías antiliberales con un marcado acento resocializante, de las que conocemos sobradamente sus sórdidos efectos, pero al mismo tiempo, en un sentido diametralmente opuesto, otros se propusieron repensar el

liberalismo en términos del reforzamiento de sus principios fundamentales: el individuo presocial (Hayek, 1945; Nozick, 1974).

Esta convergencia ideológico-política-económica en un solo mundo es, como hemos podido comprobar, el resultado de una desesperada búsqueda de remoralización de las relaciones dentro del dominio expansivo del mercado que entiende al individuo, desde su capacidad de proferir actos por imperativos de su consciencia y sus legítimas aspiraciones, como su mínima unidad constitutiva, a partir del cual, por agregación de voluntades y actos individuales, se configurará un orden social espontáneo, cuya plasticidad determina que, para un orden justo, no hacen falta instrumentos institucionales —que pueden resultar arbitrarios— sino un discurrir en libertad total bajo “la mano invisible” de esta idiosincrasia normativa propia del mercado.

Estos rasgos distintivos del desarrollo de nuestras democracias han producido el efecto perverso de inhibición del poder constituyente de las personas —sujetos invisibilizados— en el discurrir histórico de sus sociedades, al privatizarles su espacio de incidencia en el orden social, cultural, normativo y político, pues se están minimizando, casi hasta su extinción, aquellas instituciones que han sido el producto de duras luchas por la autodeterminación de los individuos.

La insuficiente realización de la libertad negativa y de la moral prometidas y promovidas por el liberalismo histórico impiden la construcción de una voluntad democrática plena en la medida que, bajo condiciones de indeterminación y sin una previa integración institucional de los individuos, éstos no pueden gozar de una opinión y una perspectiva suficientemente sopesadas (Honneth, 2011, p. 85).

Para rectificar la deriva a la que nos conduce la privatización de la vida, Honneth propone sendas vías de resocialización de la sociedad con la mirada puesta en la corrección de aquellos aspectos en los que el liberalismo y sus actualizaciones recurrentes y el socialismo han desembocado en formas de expresión democrática insuficiente.

A continuación, las veremos en una forma sensiblemente rectificadas desde los presupuestos dimanados de nuestra teoría de la eticidad democrática y en la forma que deberá tomar, la cual constituye nuestra presente *utopía postliberal*, para lo que nos queda de siglo.

1.3. Redemocratización a partir del facilitamiento de la eficiencia, más allá de la eficacia

Hace ya cien años que el socialismo fue visto globalmente como un poderoso movimiento capaz de exaltar a las masas y erigirse como una alternativa real a un capitalismo que llevaba, al menos, otros cien penetrando los intersticios de las sociedades occidentales embarcadas en el frenesí de su desarrollo industrial decimonono.

El socialismo fue adoptado por muchos como el motor ético idóneo para dar sentido a una idea de justicia social sembrada en el territorio de la fraternidad (Doménech, 2004) y el trabajo cooperativo, pero que, obstinadamente, entraba en contradicción con la realización de los ideales de libertad individual e igualdad prometidos durante las revoluciones liberales y burguesas.

No obstante, el legado del socialismo no ha sido capaz de mantener ardiendo el magma de aquellos sueños utópicos vivificadores de esperanzas de cambios y transformaciones profundas en las sociedades que lo vieron brotar, sino que, por el contrario, el malestar y la indignación insistentes se han convertido en mera lava sólida para una sociedad que ha sufrido un “repentino agotamiento de las energías utópicas” (Honneth, 2015, p. 18) por la incapacidad de pensar la vida más allá del capitalismo.

Axel Honneth cree haber encontrado sendos caminos que la teoría político-social y la praxis política misma deberán transitar a fin de reavivar los anhelos utópicos y revolucionarios, que antaño esbozaron la manera como debería configurarse la sociedad del futuro. Veámoslos, al tiempo que los contraponemos a nuestra propia crítica.

El socialismo renovado como medio para una resocialización redemocratizadora

La actualización del pensamiento de Marx pretendida por Honneth (2015, pp. 41-47), tal como la hemos abordado al comienzo de este trabajo, pasa inexorablemente por un marcado retorno a Hegel, el cual era ingénito en los escritos de juventud y donde quedaba evidente la necesidad de concebir una sociedad nutrida de relaciones de reconocimiento mutuo que fueran allende el mero otorgamiento de reconocimiento al interés privado, a fin de atar la obtención de libertad individual a la condición de una convivencia

solidaria regida bajo el principio de la fraternidad.

Tal fue la percepción de la realidad social de la época no sólo en Marx sino, por supuesto, en todos los autores socialistas tempranos: el socialismo representó, desde sus comienzos, un movimiento generalizado de crítica inmanente al orden moderno de estructura capitalista que estaba penetrando profundamente en la sociedad decimonona.

De alguna manera, el socialismo vendría a significar la intención generalizada de poner bajo control social las funciones económicas que estaban escapando al poder estatal, a fin de esbozar una nueva organización de la esfera económica capaz de enlazar la construcción de la voluntad social con las actividades que en ella se desarrollaban.

El socialismo temprano adoptó el “proyecto aún incompleto de la revolución burguesa” (Honneth, 2015, p. 41) y aceptó sus fundamentos normativos de legitimación como fueron la libertad, la igualdad y la fraternidad, en tanto que “demandas morales de un orden social justo” (Honneth, 2015, p. 28).

Desde una idea de igualdad jurídica por la que regular una comunidad de productores, pasando por la idea de una libertad del individuo expresada y otorgada jurídicamente, pero individualista y de aplicación plena en el ámbito de las relaciones económicas, la conciliación y armonización de éstas con el principio y la demanda simultánea de fraternidad —por la que cada sujeto respondería solidariamente por el otro— se convirtió en el acicate teórico a partir del cual surgirían todas las propuestas teórico-prácticas que hoy conocemos muy ampliamente (Honneth, 2015, pp. 31-38).

La impronta que la *Anerkennung* hegeliana dejó en su época pudo hacerse patente en muchas de las propuestas que buscaban un tipo de justicia social que pudiera corregir las deficiencias manifestadas por una justicia redistributiva, propia de las sociedades constituidas según la economía del mercado y que no conseguía aplacar el malestar y la indignación, al menos en lo referido a la situación socioeconómica del momento.

El individualismo surgido dentro de los complejos institucionales de las libertades jurídica y moral de las sociedades constituidas según un modelo de economía de mercado y su consecuente negación sistemática de la dependencia mutua de las personas puede tomarse como un buen argumento para pensar que, en la idea de la asociación de

productores libres del socialismo temprano, debió haber un planteamiento fuerte de justicia de reconocimiento que entendería los actos individuales como *intencionados* (Brandom, 2019) hacia los otros, en la medida que ello supondría el reconocimiento de las necesidades individuales, constatable en los actos cooperativos encaminados a su satisfacción (Honneth, 2015, p. 49).

La superación y la reforma revolucionaria de la economía de mercado capitalista exigió la elaboración de complejos teóricos que aportasen las condiciones necesarias para la realización de los principios de esa libertad humana que, en la Modernidad, capitalizó los anhelos de configuración de lo que debiera ser una sociedad para el futuro.

Pero ya había una contradicción intrínseca entre las diversas ideas de libertad individual que el capitalismo promovía, el cual generaba cierta forma de “egoísmo privado” (Honneth, 2015, p. 68) determinado por la competencia y un tipo de relaciones en las que predominaría una comprensión fetichizante de las condiciones sociales.

El camino seguido para atravesar las barreras que el influjo libertario exigía romper empujó a los socialistas a elaborar una idea de comunidad social en la que el sujeto individual contase de manera estable con la intervención voluntaria y sin coerción ni imposiciones del otro de interacción, para la satisfacción de necesidades que, poco a poco, irían siendo compartidas.

Esta especie de “individualismo holístico” (Honneth, 2015, pp. 63-68) enraizado en la idea de que, en un futuro, todas las sociedades se regirían por una idea única de una comunidad solidaria, progresivamente fue superando el mero colectivismo, que ya no necesitaría su implementación en una comunidad concreta, sino que, paulatinamente, acabaría extendiéndose a toda la sociedad dentro de los límites, eso sí, de la nación y del Estado.

Por lo tanto, la idea de fraternidad explorada durante el siglo XIX sólo pudo comprender que la libertad social de todo individuo referido a su sociedad apenas podría darse en términos de un simple cumplimiento recíproco de intenciones compartidas no forzadas por parte de todos los miembros de una comunidad social, dentro de la cual los sujetos realizarían sus capacidades gracias a una actitud generalizada de interés mutuo.

Así, fue en las instituciones de la economía del mercado capitalista “y sólo en ellas”, recalca Honneth (2015, p. 68), donde podría triunfar una forma de vida cooperativa capaz de cumplir las promesas revolucionarias, dado que, tal como pensaban los socialistas tempranos, ya se daban las condiciones histórico-sociales necesarias para que el capitalismo sucumbiera por sí solo.

Esta idea de concebir la libertad social desarrollada durante el industrialismo temprano ha supuesto, para Honneth, una de las “deficiencias de origen” (Honneth, 2015, p. 50) del socialismo que han marcado el curso de la realización de los anhelos utópicos de modificación de las instituciones básicas de la sociedad.

Seguramente, esta condición ha coadyuvado a la paralización de las fuerzas utópicas en nuestros días, pues, por el hecho de haber afianzado la libertad social en el trabajo social y suponer que así se podría organizar la reproducción social, los socialistas tempranos no le otorgaron a la “democracia política” ningún rol independiente y, por lo tanto, no se vieron obligados a explorar si, en la sociedad, pudiera haber otras formas de libertad ya institucionalizadas (Honneth, 2015, pp. 56-58).

Las comunidades solidarias quedarían constituidas, según esto entonces, como las únicas portadoras de la libertad en detrimento del individuo. Si, además, la idea de comunidad se mantenía estrechamente ligada a la actividad económica, resultaba inevitable dejar de lado o incluso olvidada la construcción de la voluntad política. No en balde, la libertad protegida jurídicamente acabó siendo fundamento único de las relaciones y de la misma reproducción social (Honneth, 2015, pp. 59-60).

Por tal razón, resulta obvio pensar que el pensamiento socialista decimonono situó los complejos institucionales de la libertad jurídica y de la libertad moral como fundamento de las relaciones económicas y de producción, con la intención de encontrar a partir de ellos el camino a desarrollar, desde la acción, aquellas propuestas formales sobre las cuales construir un tipo de sociedad cooperativa y solidaria, dentro de la cual la promesa de la libertad social, que aportaría la idea de fraternidad, encontrase un lugar en la realidad efectiva.

A Marx, como a otros contemporáneos suyos, les resultó difícil explicar la promesa

de aumento de la libertad individual del mercado económico moderno, el cual apelaba exclusivamente a la satisfacción de intereses meramente racional-instrumentales, orientados al beneficio propio en detrimento del de los demás, socavando los lazos sociales y erosionando actitudes morales y relaciones sociales fundadas en la confianza personal.

El “problema de Marx” (Honneth, 2011, p. 238), como lo apoda Honneth, viene dado por la idea de que, dadas las formas como se manifestaba ese modelo de economía, quienes le conferirían su valor, a saber, los trabajadores, habrían firmado contratos de manera aparentemente libre, aunque bajo la coerción sobrevenida de la falta de alternativas de acceso a los medios de su subsistencia.

Por lo tanto, a pesar de otorgarles a los trabajadores el acceso a su libertad jurídica, la economía de mercado no sólo menoscabó las condiciones de libertad social, la cual surgiría de cierto tipo de requisitos de cooperación en una economía planificada, sino que obligaba a los trabajadores a aceptar denigrantes contratos que los conducirían a situaciones de vulnerabilidad y precariedad.

Esto conduce indefectiblemente a buscar la libertad social en un ámbito extraeconómico y experimental donde encontrar aquellos complejos institucionalizados de acción capaces de promover una libertad realizable, dado que el comportamiento que todo sujeto pudiera esperar del estatus normativo obtenido dentro de los complejos individualistas de acción, típicos del mercado capitalista, es del todo insuficiente para que los objetivos propios de su acción se materialicen reconocitivamente en la realidad social.

La profusión con que se desplegó la idea de un desarrollo lineal de los procesos histórico-filosóficos ha resultado en una circunstancia incapacitante para el “experimentalismo histórico” que ha privado al socialismo en general y al marxismo en particular de acceder a cualquier comprobación situacional de las potencialidades existentes de los conflictos sociales en la realidad efectiva, no dejando espacio mental alguno para “mediaciones o ponderaciones institucionales” (Honneth, 2015, pp. 100-101).

Por lo tanto, una forma de vida social que quiera desplegarse a lo largo de nuestro siglo y dentro de todos los procesos de vida democrática deberá abandonar la idea de la existencia de un único agente monológico promotor de reivindicaciones emancipatorias

y albergar la posibilidad de encontrar diferentes formas de libertad social dentro de la eticidad democrática, dadas las incontables “configuraciones idiosincráticas normativas” (Honneth, 2015, pp. 175-178) que pueden encontrarse en las esferas de la acción económica, de las relaciones interpersonales y, por supuesto, en la esfera de la acción y la construcción de la voluntad democrática.

Entonces, para la construcción efectiva del *nosotros* en cualquier “sociedad genuinamente social” (Honneth, 2015, p. 179), será necesario probar experimentalmente aquellos actos cooperativos y sus efectos capaces de generar espacios normativos diferentes de tal manera que, durante el proceso de vida democrático, sus mismos portadores, la ciudadanía en oposición comunicativa, arrogada de derechos que la protegen en el despliegue de su subjetividad en tanto que sujetos políticamente válidos para la acción y que están y se saben dotados del instrumento de la deliberación colectiva, puedan actuar correctivamente en los resultados “sedimentados de su propio hacer” (Honneth, 2015, p. 194).

Honneth apela —en una clara reminiscencia a la idea de “constitución” o *Verfassung* descrita por Hegel— a lo que llama una “analogía orgánica”, la cual entiende al *nosotros* de la vida ética como un cuerpo que madura mediante la colaboración entre órganos que se apoyan mutuamente y que son interdependientes y que, en una armónica relación entre ellos, constituyen la totalidad como el resultado de una cooperación “orgánica de ámbitos funcionales distintos” (Honneth, 2015, p. 183).

Así, pues, concluirá Honneth (2015, pp. 194-195), será la vida pública democrática de ciudadanos en oposición deliberativa la que deberá asumir el rol de control y corrección de toda la estructura orgánica de la que es constitutiva: estos ciudadanos congregados en la vida público-política y democrática y destinatarios últimos del socialismo hoy, para obtener una ampliación de sus libertades sociales, deberán explorar experimentalmente, a lo largo de las diferentes esferas de la libertad, cualesquiera barreras y bloqueos a la realización de una mutualidad sin imposiciones.

Expresado de otra forma, no es la mónada de la subjetividad de una clase social o de algún movimiento social la que pudiera permitir constituirse como grupo de referencia del socialismo, sino que, desde la esfera preestatal de la colaboración democrática,

el socialismo deberá erigirse como modelo de sociedad en la que los individuos en su multiplicidad y sus especificidades, así como desde su capacidad de acción política, estarán atentos a los perjuicios por ejercicios de poder que pudieran señalar restricciones de su libertad social y actuar reivindicativamente con capacidad de transformación social suficiente.

Honneth ha puesto el acento en una idea de socialismo renovado desprovisto hoy de aquellas ideas sedimentadas a lo largo de décadas a base de exploraciones ostensivas de una limitada realidad intelectual gestada durante el industrialismo temprano, por lo que reclama el despliegue de un marco teórico social extraído de nuestra realidad efectiva.

Para ello ha desplegado una suerte de desarrollo teórico del socialismo basado en la experimentación, por un lado, y en la asunción de la idea de que nuestras sociedades ya no pueden autocomprenderse tan sólo desde la esfera de la acción económica como escenario único de toda lucha por la forma más adecuada de libertad, sino que deberán reconciliarse con las otras dos esferas “normativamente idiosincráticas” (Honneth, 2015, p. 177), como son la esfera de la acción democrática y la de las relaciones interpersonales.

Los proyectos práctico-políticos promovidos por el socialismo en su conjunto constituyeron en su momento el planteamiento de modelos alternativos de sociedad, pero fundados en las expectativas puestas en la capacidad eficiente de fuerzas revolucionarias que, en cierta forma automática, subvertirían la realidad en curso.

El recurso de Honneth a la tradición del pensamiento hegeliano, insiste en el hecho de que la libertad real de los individuos, entendida como *ser-cabe-sí-en-el-otro*, sólo puede conseguirse en instituciones del reconocimiento. Es en éstas y sólo en éstas, donde los sujetos alcanzan su libertad mucho antes de cualquier adopción de roles de toma de posición alrededor de decisiones, actitudes y conductas frente al orden social establecido. Por lo tanto, ello nos deberá aportar las claves para abordar con garantías de éxito cualquier proyecto resocializante que supere el individualismo desdemocratizador galopante en el que se encuentran perturbadas nuestras sociedades.

Gracias a las observaciones de Honneth, podríamos concluir que la fraternidad antecede a la igualdad y a la libertad individual y, por lo tanto, será en la fraternidad donde

la libertad social será realizada y, posteriormente a su ejercicio, los individuos podrán desarrollar la búsqueda de la satisfacción de sus propios logros individuales, así como de los emprendimientos colectivos e inclusivos en los que los sujetos a título individual se conciben a sí mismos como momentos de la expresión de la totalidad.

La presente receta para retomar el espíritu combativo y utópico del socialismo pretende abrir las posibilidades de despliegue de la libertad fraternal en cierto orden social autoconsciente constituido “desde abajo”, de manera distinta a aquellas formas institucionalizadas “desde arriba”, que históricamente han entendido que la subjetividad colectiva reivindicadora de la libertad estaba centrada en el proletariado industrial y en los trabajadores de servicios.

Sin embargo, ni en los ingredientes ni en el modo de preparación, Honneth nos aporta ideas acerca de cómo superar “la esfera preestatal de la colaboración democrática” y conseguir doblegar a un Estado real, que exalta el poder privado y desapodera a la ciudadanía, que encubre las desigualdades surgidas al paso de su desarrollo y que promueve visiones utilitaristas y minimizadoras del acto político.

Si, para recuperar el sentido transformador, igualitario y participativo necesario para ganar no sólo la igualdad y la libertad individual, sino para conciliarlas con una fraternidad que las precede y que ha de ser experimentada históricamente y la capacidad de dar respuesta eficaz a los asuntos y problemas colectivos, Honneth no nos deja pistas sobre cómo acceder a un Estado que muestra un progresivo deterioro de su neutralidad, debido a procesos de perversión que lo han llevado desde su ideal como instrumento de aplicación de la voluntad negociada deliberativamente hacia su propia conversión en fin en sí mismo de una organización abocada exclusivamente a la ampliación de su propio poder.

Aunque, es probable que en una parte de las sociedades los individuos en la esfera de sus relaciones personales y las del mercado y en el ejercicio pleno de sus libertades individuales suelen sentirse plenamente incluidos en la medida que sus relaciones en ellas son constitutivas de su supervivencia material, no queda claro cómo, desde la esfera de la construcción de la voluntad democrática y dentro del espacio público destinado a la resolución comunicativa de las disputas políticas, al cual acceden y del cual se apartan

discrecionalmente, los ciudadanos puedan acceder al experimentalismo preconizado por Honneth, si para ello resulta imprescindible ya no sólo la neutralidad de las instituciones, sino la admisión por parte de éstas de su misma transformación e, incluso, su desaparición en favor de otras.

Si el ciudadano congregado en la vida democrática es el nuevo sujeto político destinatario del socialismo, Honneth no nos aporta ideas acerca de cómo salvar las antinomias surgidas al paso de las relaciones de oposición de la soberanía estatal y la soberanía popular en un entorno cada vez más global.

Estas lagunas que nos quedan después de escrutar las propuestas utópicas de Honneth nos obligarán a inquirirlas más delante de manera detallada y profunda, pues ahí se encontrarán las claves que darán consistencia a nuestra teoría de la eticidad democrática y aportarán valor a la aplicación, en este siglo, de nuestras propuestas práctico-políticas.

Sin embargo, sí coincidiremos plenamente con Honneth en que un mundo de la vida que se quiera democrático y social no podrá desligar a su estado de derecho de sus tareas de protección, respeto y garantía de la construcción de la voluntad pública, así como del sistema de las necesidades. Será entonces, por ello, que resultará necesaria la experimentación entendida como valoración constante de progresos y retrocesos, logros y anomalías normativas producidas en la esfera del Estado real, así como la valoración de éxitos y fracasos institucionales a través de premisas que permitan valorar los niveles de realización de la libertad social sin caer, por supuesto, en “ilusiones morales”.

1.4. Del socialismo renovado hacia una democracia postliberal

De esta forma, la primera ilusión moral podría surgir de considerar la adopción del modelo del socialismo decimonono y veinteno como fundamento teórico-conceptual sobre el cual resocializar una sociedad que ha incorporado como una segunda naturaleza los principios del liberalismo, su economicismo vital desmoralizante y hoy, con marcado acento, el individualismo disociador del neoliberalismo.

Si el socialismo se ha convertido en una “criatura intelectual del pasado”

(Honneth, 2015, p. 12), no ha sido exclusivamente —en mi opinión— por las insuficiencias teóricas de los planteamientos desarrollados durante la experimentación del socialismo, sino, además, por la enconada búsqueda de una libertad moderna embriagada, precisamente, por el frenesí de un experimentalismo histórico y social que nos ha llevado a las progresivas y recurrentes actualizaciones del liberalismo, las cuales han conseguido subsumir, a su paso, los fundamentos libertarios de las tesis socialistas.

Como creo que ya podemos convenir, el acierto de Honneth en su conclusión acerca de la posición anterior de la fraternidad a toda idea de igualdad y de libertad individual nos deja la clave para acometer la empresa por la que conseguir retomar las fuerzas democráticas que tomen el control del desarrollo de nuestros órdenes sociales.

No obstante, hemos de avanzar que, en cierta forma, el liberalismo ya intuía esta circunstancia: los esfuerzos remoralizantes de las relaciones en la esfera del mercado capitalista encomiados por los teóricos liberales no pueden ser obviados y no tomados en cuenta, dado que, según esta manera de entender la cuestión, en ello radicaría el control fraternal del devenir en la subsistencia, la cual es, en un marco de relaciones bajo la idiosincrasia mercantil-capitalista, el comienzo para una posterior expansión plena y satisfactoria de la subjetividad de los individuos en un entorno democrático.

Asimismo, bien podríamos admitir que, en las tesis individualistas del neoliberalismo, se pueden encontrar las intenciones de construcción de una sociedad eminentemente venida “desde abajo” y sin injerencia alguna proveniente “desde arriba”, por lo que, al menos para los acólitos de esta forma de concebir la vida, se podría dar rienda suelta a cierta forma de ejercicio de un poder instituyente de las personas con la plasticidad necesaria y suficiente como para adaptar cualesquiera formas y modos de concebir las relaciones interpersonales, sociales y políticas a las exigencias que demanda un mundo hiperglobalizado y entregado al frenesí de los avances tecnológicos.

Por lo tanto, a tenor de los progresos de la desregulación neoliberal que padecemos hace décadas, la comprensión del fenómeno desocializante que vivimos hoy exige dirimirlo entre medio de dos extremos polares que van desde la idea de una planificación amplia y profunda de la economía preconizada por el socialismo más radical, hasta cierta

idea de economicismo moral, que entienda la economía de mercado como un sistema de reglas precontractuales, o sea, morales, que sólo podrán tener efecto en la esfera social, a partir de ciertos “encuadres éticos” específicos como requisito normativo promotor de acuerdos, pero fundados por una idea culturalmente generalizada de bien y una actitud benévola y universal de confianza mutua entre los agentes implicados.

Esta idealización bipolar, sumada a la consideración de la fraternidad como valor preeminente y facilitador de la libertad individual, nos da las bases para explorar los mecanismos posibles, desde el ámbito democrático, por los que la ciudadanía asuma el rol de controladora de la institución de un mercado capitalista, el cual, desde la declaración del derecho fundamental a la propiedad, privó a la esfera de la soberanía popular democrática de cualquier capacidad de determinación normativa que pudiera ser obtenida de alguna forma de negociación sin coerción de objetivos comunes, que fuese más allá de la mera satisfacción de las necesidades.

Esto, como no podía ser de otra manera, nos ha llevado a perder un concepto adecuado de la política, además de negar, incluso, cualquier posibilidad emancipadora de los derechos de libertad mismos.

Todo radicará en cambios culturales promovidos y ayudados por las instituciones que tengan por objeto la sustitución, dentro de los marcos mentales para la acción, del concepto de eficacia económica y capacidad de innovación por el de *eficiencia activa* — como lo llamaremos a partir de ahora— en el sentido de la puesta en vigor de reglas institucionales que impliquen un anclaje del significado social y cooperativo de las actividades económicas para todos los agentes que concurren en la esfera económica.

Los efectos de la implementación del comercio justo en la sociedad, del que ya hicimos mención, está condenada a su propia marginalización en la forma de convertirse en un mero instrumento de satisfacción de nuestros impulsos más filantrópicos o mesiánicos, muy en contra de una *eficiencia activa* en el cambio de actitudes y comportamientos, tanto en la orientación de nuestras ambiciones materiales y económicas, como en las inclinaciones de los productores hacia la oferta de productos renovadores de hábitos de consumo que nos impulsen a buscar al “otro-humano” y todas sus circunstancias, que se

pueda esconder detrás del atractivo posible de dichos productos.

Naturalmente que, tanto el comercio justo, como el comercio ético son sendas propuestas que, de alguna manera, intentan explorar y experimentar formas eficaces de desarrollo de un sistema económico de gestión, producción y comercialización sostenibles al margen de los modelos más neoliberal-capitalistas.

Para que estas formas de mercado ético —como cualesquiera otras que puedan venir con el tiempo— satisfagan los principios de la *eficiencia activa* deberán considerar diversas características propias de nuestra realidad efectiva, a saber:

a) en primer lugar, las diferencias de acceso al mercado de la subsistencia mismo. Sólo aquellas personas que hoy disponen de medios económicos suficientes pueden decidir, desde su propia voluntad libre, los productos que adquirir, el momento de hacerlo y la forma de su consumo. Mientras no se creen los instrumentos necesarios para otorgar a todas las personas las condiciones necesarias para acceder al sistema de la satisfacción de las necesidades mínimas vitales como el vestido, la educación, la vivienda, etc. desde una renta mínima garantizada, la agencia de la ciudadanía sobre su propio dominio de la supervivencia quedará amputada para muchos, que cada día son más.

b) En segundo lugar, la idea de recuperar un mercado justo o ético deberá pasar necesariamente por la reconquista de un poder instituyente en declive por la influencia del pensamiento y los hábitos del neoliberalismo.

El desmantelamiento del estado del bienestar por el ímpetu de una desregulación progresiva del sector económico que obliga a los poderes públicos a inhibirse en muchos aspectos de la reglamentación de las actividades económicas —tal podría ser la “Directiva Bolkestein” (123/2006/EU)—, acompañada de las nuevas necesidades jurídicas del marco global de las transacciones económicas y los mercados y agravada por los miedos infundados sobre las consecuencias contraproducentes de la intervención pública en el desarrollo económico, son la causa de que las sociedades democráticas hayan perdido su capacidad de agencia en dos ámbitos fundamentales, a saber:

α) sobre la elaboración de normas y sobre el control de la responsabilidad social de las empresas y sus conductas;

β) sobre en qué se dedican y cómo se practican las inversiones en investigación y desarrollo, de tal forma que la oferta de nuevos productos y avances responda a necesidades obtenidas de la propia reproducción social, antes que permitir que sean éstas las que actúen como transformadoras, pues sólo convierten al individuo en mero consumidor expectante y servil de las mismas;

χ) un tercer aspecto para tener en cuenta dentro de la idea de eficiencia activa tiene que ver con la gestión pública y la forma como el Estado acometa la fuerza reivindicativa creciente de más derechos de una ciudadanía cada vez más teselada que lo pone entre la necesidad de su eficacia normativa y su capacidad de respuesta a las reivindicaciones de la sociedad.

Veamos: por una parte, nos encontramos con el fenómeno de la privatización de la función pública y sus nuevos modos de gestión (Estévez Araújo, 2008). Estos imitan los modelos de organización empresarial y fundan el objeto de la actividad institucional en la mera consecución eficaz de estándares de calidad de la gestión, a la que se añade, cada vez más, una necesidad imperiosa de innovación constante en forma del aprovechamiento de las capacidades creativas de los funcionarios para mejorar sus formas de organización.

Al lado de esta muy frecuente y extendida práctica institucional tenemos el marcado acento técnico que están adquiriendo las diferentes medidas regulatorias por parte de las instituciones —un ejemplo claro es la Comisión Europea— a la hora de establecer y definir políticas diversas, las cuales terminan siendo ejercicios retóricos cargados de elementos que sólo buscan consensos preventivos elaborados por tecnócratas hábiles en el ejercicio eficaz de la gestión pública más contemporánea.

La otra arista de este polígono, como ya se ha dicho, la dibujan el Estado real y la crisis de la gobernabilidad de las democracias. Demandas crecientes de libertad de ciudadanos cada vez más emancipados; exigencias de igualdad entre una ciudadanía cada vez más heterogénea; una tendencia creciente hacia demandas de orden y eficacia y, por último, un espacio cada vez más polarizado de concepciones de la legitimidad son los cuatro aspectos claves que Michael Crozier (1975) encuentra en el universo de creencias

y sentimientos políticos en el núcleo de las democracias occidentales de hoy y que son motivo de respuestas ineficaces de los Estados —y la Unión Europea junto a ellos— que se encuentran desbordados por no poder dar cuenta de dicha realidad.

El resultado nefasto para la supervivencia de las democracias liberales es la deslegitimación consecuente de la autoridad de los Estados, por lo que, en el “Informe sobre la gobernabilidad de las democracias para la Comisión Trilateral” del año 1975, se propuso la privatización del Estado en forma de promoción de la desregulación y el incremento de privatizaciones a fin de evitar lo que sus autores preveían como una especie de apocalipsis democrático en favor de un supuesto aumento selectivo de la participación, lo cual daría, seguramente, mayores índices de conformidad y legitimación del orden establecido.

Los efectos de estas observaciones y la aplicación de tales formas de administración de la cosa pública, motivadas por el miedo al declive de la democracia liberal, nos evidencia que su dominio es el mismo del mercado, cuyos límites, al ser desbordados por su incapacidad de regular el orden social, exige un cambio de rumbo hacia la generación de nuevos mecanismos de toma de decisiones, hacia la devolución del poder de lo político a lo técnico, de la participación popular al sistema de expertos y, finalmente, del Estado real al mercado mismo (Sousa Santos, 2005).

La exquisita observación de Boaventura de Sousa Santos a la hora de identificar el significado político de la gobernanza neoliberal, el cual calla, en la estridencia de sus propuestas, “los silencios más importantes” dentro de lo que expresamente promueve y que los enumera así:

“transformación social, participación popular, contrato social, justicia social, relaciones de poder y conflicto social” son los conceptos que oculta y a los que no ofrece ninguna alternativa positiva y, por ende, constituye “la derrota de la teoría crítica en las cuestiones políticas y sociales” (Sousa Santos, 2005, p. 36).

Estos aspectos fundamentales para el desarrollo de la democracia como medio eficiente de transformación social que la gobernanza neoliberal aplaca —en la forma de promoción de la participación política selectiva de interesados, de autorregulación, de juegos

de suma positiva, de políticas compensatorias, de asociacionismo privatista y, finalmente, de cohesión social en detrimento del conflicto social— se ponen al servicio de la “exclusión social y la polarización económica” (Sousa Santos, 2005, p. 37).

Esta polarización, que promueve la gobernanza neoliberal, trasciende a todas las esferas de la vida, entre ellas la política, hasta el punto de que hoy, en ésta, ya no se habla de la consecución de consensos sobre las reglas del juego, sino de la búsqueda fragmentaria de “sentidos comunes” acerca de los propósitos de jugarlo.

No debe extrañarnos que, en un flaco, un casi exangüe intento de conciliación de esta fragmentación, surjan teorías como la del “experimentalismo democrático” que defiende las capacidades sociales de innovación institucional mediante la distribución descentralizadora de los accesos diversos a los recursos sociales y productivos como una “alternativa democratizante al neoliberalismo” (Mangabeira Unger, 1998, p. 149).

En tanto que somos individuos agentes con intereses e ideales individuales, tenemos la capacidad de elevarlos fácticamente en la medida que superemos las jerarquías verticales de producción que impiden —desde modelos normativos e institucionales depositados de forma casi inamovible en las caducas estructuras relacionales de nuestras sociedades— la exploración de nuevas versiones legales e institucionales que están latentes en la economía de mercado y que sólo esperan ser experimentadas no sólo por la sociedad civil, sino, y este es el punto clave del experimentalismo democrático, por el mismo Estado. La clave, como no podría ser de otra manera, será una forma renovada de gobernanza que dinamice las relaciones de producción y descalcifique las formas de propiedad privada (Mangabeira Unger, 1998).

La participación ciudadana con carácter eficiente sólo quedará inscrita, según este modelo, en la reconfiguración del capitalismo, dejando abandonada a la transformación social a los ámbitos ajenos al modelo económico de acceso a los medios de la supervivencia y a las meras relaciones de producción y de propiedad.

No resulta fácil encontrar raquíticos mecanismos de eficiencia activa en un medio neoliberal cada vez más henchido de gobernanza y cada vez más empobrecido de democracia. La misma democracia representativa tiende a convertirse en una oligarquía

de barones, cuya supervivencia en el medio dependerá de las alianzas con los poderes económicos.

Las fórmulas exploradas —voluntariosas y encomiables— de redemocratización de nuestras sociedades, algunas buscando mecanismos de mayor y más directa participación, fenecen al tocar las cuestiones claves por la que estas prácticas se puedan llevar a cabo: el interés del Estado y el desarrollo económico.

Todas estas teorías parten del mismo marco mental por el que se ha llegado al problema: las relaciones sociales, o sea, la conexión, la correspondencia, el trato y la comunicación entre individuos —entendidas como “hechos sociales” (Durkheim, 1895)— se desarrollan en el intercambio de lo propio de cada uno, de tal forma que cada individuo se asocia con otros contrayendo vínculos y relaciones para el beneficio material común en favor de la supervivencia material y, si la producción es eficaz, se pueden obtener beneficios mayores.

Dicho en términos del “experimentalismo democrático” que hemos comentado anteriormente, el individuo se emancipará en el momento que pueda “liberarse del contexto” (Mangabeira Unger, 1998, p. 18) en el que las transacciones de intereses y motivaciones superen las dificultades de acceso a su simple supervivencia. Después, podrá redefinir el contenido de sus ideales e intereses.

La persona sentirá que es libre —otra cosa será si lo es efectivamente— si puede gestionar y administrar por sí misma el excedente de su propia producción, por lo que, indudablemente, cualquier imposición externa constituirá un menoscabo de su potencialidad de agencia sobre sí misma. Como decía Benjamin, “con el *flâneur*, la intelectualidad se dirige al mercado. Cree ella que es para observarlo, cuando en realidad es para encontrar comprador” (Benjamin, 1927, p. 44).

Será difícil superar la idea de concebir al individuo como mero objeto de tribulación económica mientras no se entienda que las relaciones sociales humanas se resuelven en un dominio genuinamente público fundado en los principios del reconocimiento.

Por lo tanto, podrá conseguirse una *eficiencia activa* cuando se disponga de un espacio público real donde las personas puedan expresar sus convicciones y planes de vida

con capacidad eficiente desde el reconocimiento a su propia especificidad en tanto que sujeto políticamente válido para la interacción y cuyas metas no deberían ser exclusivamente económicas y productivas.

El mero hecho de no abandonarse a las “fantasmagorías del mercado” benjaminiano, porque se dispone de los medios necesarios para una supervivencia digna, permitirá el control eficiente, es decir, con capacidad transformadora, del mercado mismo.

El desarrollo formal de instituciones del reconocimiento exige, como es obvio, superar la intelectualidad del *flâneur* en contra del interés de Estado, cosa que se antoja bastante difícil, que no imposible, por la manera como se ven las cosas hoy y por la muy asentada lógica mercantilista y de crecimiento y desarrollo económico que empujan al Estado real y a las mismas corporaciones legislativas y de la representación política hacia la adopción de fórmulas de gestión que permitan acometer las dinámicas desbordantes producidas por la experimentación abastanza y exaltadora de la inmediatez que nos garantiza el mercado.

1.5. Una forma de vida democrática suficientemente reconocitiva

Una vida rica en políticas del reconocimiento, como ya hemos podido constatar, exige una profunda transformación cultural de la sociedad, la cual se deberá instaurar, como no puede ser de otra manera, desde la educación al respeto universal como regla implícita y anterior a cualquier juego que se quiera jugar.

Pese a las dificultades que crecen en un medio desbocado hacia la invisibilización de toda subjetividad individual, aún hay sitio para albergar una “chispa de vida” (Honneth, 2015, p. 12), un atisbo de sueño utópico vivificador de esperanzas que nos provea de nuevos horizontes en los que fijar nuestros anhelos de transformación social e institucional, así como de encontrar los caminos que transitar en el futuro hacia una democracia en su plenitud.

Habrán de ser aspiraciones que vayan más allá de simples reivindicaciones de una justicia redistributiva ampliamente experimentada y que se dirijan, sobre todo, a

“las masas indignadas que hoy, sin contar con una idea concreta de una sociedad mejor, denuncian el creciente abismo entre la pobreza pública y la riqueza privada” (Honneth, 2015, p. 18).

Hasta aquí hemos podido reconstruir el proceso de deterioro progresivo que han sufrido nuestras relaciones intersubjetivas. Éste ha sido motivado por la búsqueda incesante de una autodeterminación fundada en la preeminencia de cierta forma de comprensión del individuo ajena a su fundamento lógico, epistemológico y ontológico. Ello ha dado como resultado la desconexión ética de las personas. Ha convertido al individuo en el héroe de su propio destino. Un destino marcado la solución al drama de una existencia que insiste en mantenerlo en la indigencia y contra la que luchará dolorosamente.

Con mayor profusión se promulga la idea de que la medida de lo que somos es lo que hacemos con lo que tenemos, por lo que el futuro sólo recompensará a los que siguen adelante sin tiempo para sentir pena sobre sí mismos, tal que héroes que vencen los fracasos recordándose su propia grandeza, sus pasiones y fortalezas.

Hemos comprobado que Axel Honneth considera que un modelo de sociedad que recupere el valor ético de las relaciones humanas pasará por la aplicación de una forma de vida fundada en los principios del socialismo, previa corrección de las deficiencias que lo hicieron sucumbir ante la fuerza con que el capitalismo ha impregnado las formas de entender nuestra forma de vivir.

Pero, también hemos dejado pruebas suficientes para demostrar que esta propuesta podría quedar abocada a su fracaso, si no admitimos y abordamos la capital importancia que tienen y tendrán en los próximos tiempos los anhelos de disfrute y ejercicio de una libertad individual que intenta sobreponerse a las exigencias de una vertiginosa globalización, por la que, cada vez, más personas diferentes están más conectadas materialmente y son más interdependientes económicamente, pero menos necesarias entre sí moralmente.

En el olvido está quedando el “socialismo de rostro humano” (Zubok, 2008) que un día quiso oponerse tanto a las políticas de un Nikita Jrushchov que contemporizaba con su odio a Stalin y su apego a las medidas de administración y movilización estalinistas,

como al liberalismo individualista occidental que vivía en su apogeo, porque tenía un modelo contrario en el que reflejarse y encontrar sus diferencias.

Lejos está ya la bipolarización de sendos modelos de vida separados por un muro cenizo y lúgubre que sólo alimentaba las imposturas formales que cada bando se arrogaba, para decirse recíprocamente cuál era la mejor opción para la realización de la libertad, al mismo tiempo que vivieron sumidos en una reyerta ideológica por la primacía de un modelo económico como única vía para garantizar, mesiánicamente, el acceso a una libertad real.

Mientras que unos se levantaron un día sin sentir que tenían la necesidad de justificarse, porque su causa era la buena y no era otra que mandar al “basurero de la historia” de Trotsky todo aquello que no fuera una libertad genuinamente real, los otros en esta contienda, en cambio, optaron por acrecentar la condición de su diferencia en una especie de exaltación de una concepción de la dignidad humana, cuya sacralización debería suponer, tal y como se nos hace patente en el icono escrito por Cesare Ripa²⁰, el fundamento del modelo de una vida que, abnegada, habría de cargar sobre sus espaldas el peso del honor.

Evocar el socialismo hoy, pese a las correcciones de sus fundamentos, en mi opinión, exigiría ahondar y ensanchar aún más las antinomias surgidas del desarrollo del liberalismo, porque, evocar el socialismo hoy, implicaría retomar la dialéctica entre las visiones del mundo en su realidad más cruda y la visión del mundo desde la empatía, con sus sueños sobre *quod vitae sectabor iter* —o qué camino seguiré en la vida, como decía Descartes— y su “qué es y qué no es” consecuentes, para que, como hoy nos pasa, acabar preguntándonos si realmente hay algo que sepamos de lo que estar seguros, como no sea el par de coordenadas polares donde nos encontramos.

Quiero decir con esto, que no está claro el beneficio de retomar una polaridad que ya vivimos, dicho sea de paso, con gran angustia. No olvidemos que los ímpetus

²⁰ Ripa, Cesare (1603), *Iconologia. Overo Descrittione Di Diverse Immagini cauate dall'antichità, & di propria inuentione*, Roma, Heidelberger historische Bestände – digital, <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ripa1603>, 18/02/2018.

revolucionarios que un día despertaron a un joven siglo XX con la realización de un proyecto vivo y ampliamente secundado de libertad social, sucumbió en una especie de muerte entrópica porque en él se agotó, en el trajín de su uso, toda energía libre para crear y mantener la vida y todos sus procesos.

Conocemos bien los efectos del estalinismo y aún mejor los de la desestalinización de la Unión Soviética a cargo de Jrushchov y sus colegas. A pesar de haber enfrentado diversas revueltas en todo el Imperio, ello no supuso mayor problema para “enterrar a Stalin y sus excesos sin poner en riesgo el sistema que el terror estalinista había construido y las ventajas que al Partido le había reportado su monopolio del poder” (Judt, 2005, p. 455).

La fe renovada en muchos tras la apostasía demostrada por Jrushchov en su “discurso secreto” (Zubok, 2008, pp. 245-258) contra Stalin pronunciado en febrero de 1956 y las reformas modernizadoras del deshielo iniciadas fueron tan sólo un espejismo que se desvaneció en su realidad más cruda tras los acontecimientos de Hungría en 1956 y una intensa campaña de adoctrinamiento causada por la insatisfacción que se iba generalizando (Zubok, 2008, pp. 259-275), cuando todos perdieron o comenzaron a perder para siempre las esperanzas de que el socialismo pudiera albergar en su interior “las semillas de la renovación y la liberación” (Judt, 2005, p. 473) que un día ilusionaron a toda una nación y a muy buena parte del mundo.

La vida en el socialismo cayó con estrépito hacia una amarga resignación en la que cada uno se conformaría con su realidad, la cual no sería otra más que una forma de vida que habrían de soportar, dejando a los inconscientes el ejercicio de la disidencia.

Occidente tampoco estuvo exenta de la pérdida de entropía revolucionaria, como ya hemos explicado ampliamente. Mientras Rusia y China están comenzando su revolución consumista, a pesar de que la moneda de cambio es cualquier posibilidad remota de volver a conseguir una libertad social y democrática, en los países de nuestro entorno recordamos con nostalgia las amplias ambiciones de los estados del bienestar, que un día nos hicieron ricas promesas que, en su incapacidad de ser cumplidas, los han hecho fene- cer, hasta el punto que hoy, inmersos todos en el espíritu de una ubicua convergencia

ideológico-político-económica en un solo mundo, nos parecen incompatibles los complejos institucionales de la libertad individual con los de la libertad social.

Por lo tanto, la invocación del socialismo en el siglo XXI como médium social por el que acometer la difícil empresa de incoar cambios culturales, mediante los cuales las personas abandonen la búsqueda de la realización de su libertad en los complejos de la libertad individual, para explorarla y experimentarla en las esferas éticas del reconocimiento, supondría una posible y quizás inevitable recaída en los errores del economicismo funcionalista que un día nublaron a los teóricos del socialismo.

Por esta cuestión, deberíamos pensar que, para Honneth, la cuestión del “socialismo” que promueve es más una cuestión nominal que sustancial. El término “socialismo” que emplea lo extrae de su idea de recuperación de una “sociedad social” (Honneth, 2015, p. 212), que también los socialistas de antaño persiguieron a su manera. Un recurso retórico atrevido que ha exigido las consideraciones anteriores.

Según esto que acabamos de decir, lo que Honneth intenta hacernos ver es que el camino hacia una sociedad genuinamente social está obstaculizado por la desocializante idea proveniente del mito liberal, de la cual se desprende que entiende a la sociedad como una mera interacción contractual de voluntades individuales motivadas por la conservación de lo propio y lo privado, de tal forma que, por un orden de operaciones diversas dentro de un conjunto de múltiples reglas comunes, se obtenga finalmente una cadena de expresiones generales e indistintas de lo que cada uno entiende de sí y sus relaciones, pero en una forma consensuadamente homogénea.

Ahora bien, si admitimos con Honneth que la libertad social y fraternal es anterior a toda expresión de la libertad individual, la pregunta es cómo se ha podido explorar abastanza la institucionalización de la libertad individual sin haber hecho lo mismo con la libertad precognitiva propia de la *Anerkennung* y que está positivamente expresada en la teoría de las luchas por el reconocimiento.

Esta anomalía *de facto* en nuestra historia es, considero yo, la clave primordial para comenzar a comprender el desconcierto que vivimos, desde una perspectiva centrada en el ejercicio de la democracia, y en el que se ha vivido a lo largo de estos dos últimos siglos,

constituyendo el origen del cruce de caminos que aquí intentamos descifrar (Mayos, 2020).

No obstante, aún este nudo no ha sido del todo deshecho. Todavía será necesario abordar, desde la constatación empírica de hechos de nuestro tiempo, las amenazas incrustadas en el *ethos* de nuestro tiempo por causa de la ostensión con que hemos experimentado y nos hemos deleitado de las promesas y beneficios de un liberalismo intenso y pertinaz.

1.6. Privatización como privación desinstituyente del individuo

Analizaremos ahora dos condicionantes de nuestra realidad efectiva que impiden el acceso al desarrollo utópico del socialismo como mecanismo redemocratizador de nuestras sociedades, los cuales tienen mucho que ver con los efectos contrarios al poder instituyente y el privatismo ingénito del liberalismo.

Desde una idea de democracia donde las luchas por el reconocimiento son esencialmente necesarias, estas dos características fundamentales de nuestra realidad social y política, que a continuación abordaremos, exigen su consideración previa a fin de proveernos de los medios conceptuales necesarios para establecer los mecanismos postliberales de superación de los efectos del neoliberalismo en nuestro mundo de la vida.

a) El individuo autodesinstituido

Convengamos que la encarnación de una libertad social y fraternal se manifestará en instituciones generadas a partir de las interacciones recíprocas y no coercitivas de reconocimiento mutuo llevadas a cabo experiencialmente entre ciudadanos en oposición deliberativa durante el intercambio de razones, pareceres, intereses u objetivos vitales en el espacio público-democrático de la eticidad democrática.

Durante este intercambio, en el seno del espacio público-democrático, se determinarán los modos de aprobación y ceñimiento a la legislación positiva desarrollada en

consecuencia, en arreglo a los procedimientos del Estado de derecho.

Sabemos bien que el anclaje jurídico-positivo de la cultura, de las costumbres y de las prácticas individuales y colectivas hoy, tiene su importancia en el carácter productivo de éstas dentro del discurrir social.

Los planteamientos jurídico-positivos del Estado pretenden, por una parte, garantizar la pervivencia de la institución representada en la forma de bienes públicos y, por la otra, su acceso igualitario y sin restricciones por parte de todos los miembros de la sociedad.

El problema surge cuando éstas se van fijando fácticamente de forma invariable e inamovible, mermando la plasticidad necesaria para conservar su carácter motivacional específico y validador de las mismas, constituyéndose en instrumentos de control social irrevocables e impermeables a cualquier cambio interno y a toda nueva actualización e, incluso, a su extinción en favor de otras formas de institucionalización de prácticas de libertad social totalmente nuevas.

Hemos podido demostrar de manera clara y precisa a través de nuestro estudio, que la esfera política de la vida pública ha acabado por convertirse en una especie de corte suprema con capacidad suficiente de regular todas las decisiones y actitudes tomadas no sólo en las esferas de la libertad individual, sino en la esfera deliberativa, conminando al debate y sus efectos instituyentes a cierto tejemaneje entre el interés de Estado, el de las corporaciones y la voluntad social.

El arribo casi premonitorio de Hegel a una idea de Estado despojada de intersubjetividad en su *Realphilosophie* o de una verticalización exacerbada y finalista de las relaciones de reconocimiento en su *Filosofía del derecho*, no es otra cosa que la constatación de que el universo lógico del liberalismo tiene el final que hoy conocemos: las instituciones en las que actualmente se desenvuelve nuestra vida son el producto último del desarrollo de un proceso instituyente velado, sancionado y protegido por una institución estatal de origen feudal y organizada y sistematizada durante el absolutismo, modernizada en términos de un Estado liberal de derecho que se nos prometió como garantía de realización de nuestra libertad total, pero que, en la realidad de nuestro siglo,

se ha visto incapaz de acometer los enormes embates de las mismas instituciones que su experimentación histórica produjo.

La brillante descripción llevada a cabo por Hegel del Estado liberal, pero a la vez dotado de premisas republicanas —como pudieran ser la cuestión de los deberes activos de los ciudadanos frente a un Estado tomado como “necesidad *exterior*” y con superioridad obligante (*FDD*, §261) o la necesidad de un “patriotismo” constitucional que lleve al individuo a considerar la cosa pública como un fin y un “fundamento sustancial” (*ENC*, §268 y *obs.*)— demuestra la importancia que tienen sus observaciones para concluir que sólo se puede superar la desdemocratización de la vida sufrida bajo el amparo del Estado liberal de derecho de hoy, a partir de premisas extraídas de la lógica que asimismo lo han conformado.

La cuestión parte de la ambigüedad interpretativa de los últimos párrafos de la *Filosofía del derecho* sobre el Estado, la cual ha dado sendas vías a su abordaje: si bien la izquierda hegeliana pudo entender las tesis de Hegel sobre el Estado como si se tratara de una proclama hacia la sustanciación de la libertad pública de la ciudadanía obtenida por su capacidad instituyente en la praxis política, la derecha se lo tomó por el lado que entendía al ciudadano como un servidor sumiso en medio de cierto “liberalismo autoritario” en el que, pese a reconocer todos los derechos fundamentales del individuo, éste quedaría despojado de cualquier acceso a la configuración política del Estado mismo (Honneth, 1999, p. 158).

En los párrafos §257 y §260 de la *Filosofía del derecho* que marcan el inicio del desarrollo de la teoría sobre el Estado, mientras unos verían que lo que en éstos se decía era que el Estado, en tanto que espíritu objetivo y “realidad efectiva de la libertad concreta” vendría a representar la culminación ética de las relaciones entre individuos libres que se reconocían mutuamente sus derechos, porque todos lo pensaron y por tanto lo han hecho real, otros verían que dicho Estado es un fin en sí mismo, su “*fin último*”, que al final se ha pensado a sí mismo y por lo tanto, es final de partida para todo proceso instituyente.

El error cometido por muchos teóricos fue el de entender una cosa separada de la

otra y no la totalidad de ambas, la cual se completa mediante el desarrollo de sus propias contradicciones, su devenir de sí mismo.

Como hemos ido desarrollando hasta ahora, los rasgos expresivos del rostro de la democracia hoy están marcados por la asunción de la ficción del Estado real —el histórico— como si de un Estado de factura originariamente liberal y moderno se tratase, que hubiera surgido de la experiencia de la libertad y su acomodamiento, conformación y amoldamiento al devenir de la vida misma.

Según esto, no debería sorprendernos que los teóricos y apologetas del neoliberalismo, en su búsqueda y exploración de los límites del liberalismo, sientan que no son ni deben ser deudores de los errores que un día lejano otros cometieron, por lo que la figura del Estado que hemos venido arrastrando ya no pueda cumplir eficazmente con su tarea reguladora y redistribuidora de los derechos y la libertad.

Por lo tanto, la idea de un “Estado mínimo” (Nozick, 1974) o casi inexistente no puede ser otra cosa que la mejor explicación posible para los neoliberales. Éstos aún conservan las pretensiones originales de instituir un modelo de Estado auténticamente venido desde abajo y no de acomodamientos complejos y enrevesados de ideas liberales a formas positivas caducas —sobra recordar aquí la negación de toda forma de gobierno por imposición expuesta por un nutrido elenco de autores anarquistas, desde William Godwin (1793) en adelante, para quienes la búsqueda de una justicia política pasaba por el rechazo a las instituciones jerárquicas del Estado y la propiedad privada.

Esto es una clara demostración de la escisión generada entre los planteamientos normativistas acerca de cómo se resuelven las relaciones políticas entre ciudadanos iguales bajo el amparo de las instituciones del estado de derecho y los planteamientos objetivistas del derecho positivo (Habermas, 1992), los cuales suprimen *de facto* todos aquellos efectos normativos de las relaciones mismas, generando el desgarró moral del individuo, quien se encuentra en el dilema de acatar edictos en los que quizás no se vea reconocido plenamente o actuar conforme a sus propios imperativos prácticos, por lo que buscará zonas de proximidad ideológica dentro de las cuales obtener el amparo y protección organizativa y moral.

La imposibilidad de abordar de manera completa el creciente sistema de razones

justificantes de la praxis político-jurídica, dada la privatización progresiva del dominio público, conduce irremediablemente al Estado —y a todos sus poderes incluido el legislativo mismo— a su retracción en su propia esfera monopolística del ejercicio de su autoridad.

Tres meses de insistentes revueltas en Francia contra un sistema institucional centralista, personalista e ineficaz acusado por los *gilets jaunes* de “ignorar y despreciar a su población”²¹, empieza a exigir la introducción de un “referéndum de iniciativa ciudadana” como mecanismo genuino del ejercicio efectivo y eficiente de la soberanía popular, para proponer y adoptar leyes que se consideren legítimas, necesarias y justas o, también, para revocarlas si así es considerado por la mayoría, así como también despedir a cargos electos en casos de incumplimiento de sus funciones.

Tanto Emmanuel Macron, aún vigente presidente de la República, como el resto de las corporaciones legislativas que concurren en el parqué de la Asamblea Nacional han demostrado una clara renuencia a la admisión de la propuesta, bajo argumentos que advierten sobre el riesgo de solapamiento de formas de ejercicio de la democracia, entre la representativa y la directa.

Ello nos debe dar perfecta cuenta del fenómeno de soslayo del poder instituyente y sus formas de eficiencia normativa de manera recurrente, además de la evidente emergencia de las fuerzas reivindicativas de un amplio sector de la sociedad que se resiste agónicamente a ello.

Esto nos conduce a un problema aún mayor, el cual se refiere a los desequilibrios de poderes y a los reajustes institucionales, a saber: a los poderes del Estado se les suman hoy otros de carácter económico, financiero y mercantil que, de alguna manera y motivados por las exigencias de la globalización, han ido adquiriendo amplias capacidades transformadoras de los criterios de validación de leyes, como de producción normativa, forzando a las instituciones a adaptarse a sus demandas.

²¹ Courtois, Gérard, Les “gilets jaunes” sont victimes, en quelque sorte, du syndrome des ronds-points où est né leur mouvement, *Le Monde*, 19/02/2019, https://www.lemonde.fr/idees/article/2019/02/19/les-gilets-jaunes-sont-victimes-en-quelque-sorte-du-syndrome-des-ronds-points-ou-est-ne-leur-mouvement_5425262_3232.html, 20/02/2019.

No sólo quedan pervertidos los equilibrios entre poderes de la mayoría y los contrapoderes que protegen a las minorías, sino que, ahora, los debates legislativos están profundamente mediados por intereses privados que se negocian, se renegocian y se autocontrolan al amparo de los *lobbies* y bajo la tutela de organismos supraestatales igualmente desvirtuados.

Asimismo, los procesos constituyentes en la forma de un “volver a empezar allá donde nos torcimos” son sustituidos, en el mejor de los casos, por cuantas reformas se quieran acometer, acrecentando con ello la rigidez e inamovilidad de los textos constitucionales y el enrocado consecuente de las instituciones.

Dicho en otras palabras, el desarrollo de los acontecimientos nos conmina hoy a llevar a cabo cuantos cambios coyunturales y culturales sean necesarios para adaptarnos a una realidad que se nos anuncia a trocha y mocha como inamovible, por lo que la legitimidad política pasará, antes que, por reformas concretas del ordenamiento positivo, por la aquiescencia y la servidumbre voluntaria.

La reclusión del individuo y su radicalización consecuente en esferas reducidas donde desplegar con plenitud su propia subjetividad, acaba siendo la única alternativa a la indeterminación a la que es sometido ante la negación de su personalidad política.

b) “Quand tout sera privé, on sera privé de tout”

“Cuando todo sea privatizado, nos habrán privado de todo”.

Esta locución que comenzó a ser exhibida sobre diversos soportes, casi con total seguridad, a comienzos de 2018, a raíz de una huelga ampliamente seguida contra la reforma privatizadora de la SNFC —la compañía de ferrocarriles francesa— ha comenzado a convertirse en el lema por excelencia de casi toda movilización de protesta en Francia.

Por aquellos días, el gobierno francés comenzó a preparar el terreno del debate que se avecinaba depositando en la opinión pública los términos que le fuesen más favorables para afrontar las reformas privatizadoras de un sector ferroviario históricamente anclado en los sentimientos más republicanos y, además, protegido por una

masa sindical aguerrida y contundente en sus actos.

El lenguaje vertido desde el gobierno y sus aliados pretendía construir una mayoría popular con base en mensajes y consignas que apelaban a determinados tópicos diseminados en el acervo común, como los privilegios de los maquinistas del ferrocarril o la deuda faraónica de la Compañía.

La respuesta fue una serie de paros programados del servicio por parte de los trabajadores, mientras que al mismo tiempo se aprobaba por la Asamblea Nacional el “*nouveau pacte ferroviaire entre la nation, la SNCF et les cheminots*”, tal y como fue expuesto en un panfleto²² en el que se lo mostraba como la única solución posible a las “*sérieuses difficultés*” de un servicio decadente que necesitaba una reforma imprescindible.

Este ha sido tan sólo uno de tantos momentos de expresión de la convergencia ideológico-política-económica en un solo mundo que, poco a poco ha ido cogiendo músculo suficiente para enfrentar los retos que ella misma se ha ido creando, gracias a la exitosa fórmula de convertir la vida en una sociedad anónima.

La cultura jurídica y política del liberalismo primigenio fuertemente sedimentada, la cual identificó en su momento los poderes como eminentemente públicos y relegó a los poderes privados a meras libertades, permitió que, tanto en el constitucionalismo liberal-democrático inicial como en el social-democrático de la segunda mitad del siglo XX, los poderes privados quedasen totalmente fuera del control de la esfera limitadora del derecho y el ámbito regulador de la sociedad y el Estado, lo que habilita consecuentemente al ejercicio actual del mercadeo capitalista dentro un dominio cada vez más alejado del anhelado control público.

Esta exaltación como libertad del poder privado ha conseguido desapoderar a la ciudadanía, impidiéndole influir eficientemente en las políticas de su gobierno y aniquilando sus escasas capacidades de condicionar los designios de su sociedad.

Los últimos doscientos años vividos han estado cargados de luchas contra la visión

²² Ministère de la Transition Écologique et Solidaire et Ministère Chargé des Transports, *Tout comprendre sur le nouveau pacte Ferroviare, Juin 2018*, https://www.ecologique-solidaire.gouv.fr/sites/default/files/2018.06.27_dp_nouveau-pacte-ferroviaire.pdf, 20/02/2019.

utilitarista, minimizadora y encubridora de las desigualdades surgidas al paso del desarrollo de nuestros Estados de derecho.

Sin embargo, los pingües éxitos de las diferentes movilizaciones sociales no han conseguido recuperar el sentido transformador, igualitario y participativo necesario para ganar en la igualdad y la libertad que un día se prometieron.

El *elixir vitae* en la farmacopea liberal de nuestro tiempo pasa hoy por los recortes y las privatizaciones, a los cuales nos vamos acostumbrando con una flema pasmosa. Recortes y privatizaciones no sólo económicos sino —se da por supuesto— de derechos.

Grecia, España y, por añadir otro país más en otro continente, el Brasil de Bolsonaro. Un individuo que ha irrumpido en la escena ataviado en una ortodoxia liberal que procederá a aplicar mediante un plan basado en privatizaciones, descentralización y más ajustes fiscales²³.

Como hemos visto, el abandono por parte del individuo de toda lucha por su reconocimiento —forzado por las evidencias que le surgen al paso de la contienda en forma de restricciones y privatizaciones del espacio donde llevarla de manera fecunda para él y los demás— lo invisibiliza en tanto que sujeto autoconsciente ante los otros y hacia sí mismo.

La solución de Honneth a esta patología social retoma la dicotomía antaño expuesta entre individualismo y socialismo, sin tener en cuenta que ambas son partes constitutivas y estructurales del liberalismo que experimentamos, en tanto que contradictorias entre sí y partes de una misma proposición: “libertad individual y fraternidad”.

Un alegato en favor del socialismo podría llevarnos a entender que las estrategias para recuperar la adjunción al otro y el enlazamiento ético en nuestras conducta y visiones del mundo pasaría por la toma de control de la producción como del poder político por parte de la ciudadanía, pero bajo dos posibles ideas opuestas entre sí: la primera sería retomar el planteamiento de entender al Estado como la única instancia colectiva en el

²³ EFE, La receta económica de Bolsonaro: liberalismo, privatizaciones y recortes, *La Vanguardia*, 29/10/2018, <https://www.lavanguardia.com/internacional/20181029/452629999947/bolsonaro-receta-economica-liberalismo-privatizaciones-recortes-brasil.html>, 20/02/2019.

marco de nuestras sociedades que podría proveernos, mediante grandes nacionalizaciones, de los medios para recuperar dicho control.

Conocemos bien los casos de Latinoamérica. Bolivia, Argentina o Venezuela están a la cabeza de estos países que han llevado a cabo nacionalizaciones en sectores claves para su desarrollo económico, como han sido el petróleo, la siderurgia, las telecomunicaciones, electricidad o tierras de cultivo, etc. y también conocemos los efectos a nivel planetario producidos por estas operaciones.

Los sucesos más recientes y caldeados podríamos situarlos hoy en Venezuela, aunque aún retumban en nuestros oídos las explosiones de misiles Tomahawk sobre la ciudad de Bagdad, los cuales fueron escupidos contra su población so pretexto de derrocar un régimen que se estaba haciendo incómodo para el despliegue de los intereses multinacionales basados en la explotación del recurso natural del petróleo.

La segunda estrategia ya nos es íntimamente conocida: la gestión descentralizada de los recursos sociales, tanto por vías autorreguladoras y de autogestión como por la eliminación de las burocracias autocráticas a las que indefectiblemente el modelo nacional incurrirá.

De igual forma, habremos de añadirle a esta receta la promoción de un “equilibrio competitivo” dentro del cual los individuos podrán ajustarse completamente entre sí, dado que las reglas subyacentes a su ejercicio proporcionarían una clara definición de la justicia —al menos para los vencedores (Hayek, 1945, pp. 94-106).

Ninguno de ambos casos nos garantiza que se adopten estrategias políticas, jurídicas y sociales que permitan una realización de los ideales revolucionarios que dieron origen al establecimiento del derecho como garantía liberalizadora y determinante de las relaciones entre la institución del Estado y la sociedad reunida en torno a su voluntad democrática.

Las fórmulas encontradas y practicadas hasta hoy se han visto abocadas a poner en el centro de su atención las relaciones económicas del mercado, pues, como no podría ser de otra manera, fue éste el dominio dentro del cual se invitó al Estado y a la ciudadanía a dirimir sus diferencias y a acordar los mecanismos que la dotaran de acceso a su igualdad,

a su libertad y a una fraternidad que debió quedar pospuesta por la incapacidad del Estado tradicional de abordar con eficacia las demandas crecientes de su propia ciudadanía, ya sentida a sí misma libre e igualitaria.

Apelar a soluciones bajo lógicas economicistas sólo conduce a acrecentar el dominio del mercado sobre la vida, a hacernos cada vez más difícil su acceso en términos de una *eficiencia activa* transformadora y, como ya se ha dicho, a alejarnos progresivamente de cualquier opción de realización de la libertad social.

Recurrir al dominio espiritual del liberalismo, que nos dio el derecho como garantía de la libertad a través de sus instituciones, que nos abrió el camino para la determinación de nuestra libertad y que nos introdujo en el universo de la individualidad, quizás sea un camino admisible para aprehender finalmente, desde el punto de vista de la eticidad, la libertad en su concepto y en su *Dasein* (FDD, §1).

Obviar, soslayar o negar que nuestras democracias son el producto de un pensamiento que se quiso libre y que se supo libre y buscar fuera de esta manera de concebir la vida cualquier alternativa diferente supondría hablar de cosas muy distintas y absolutamente novedosas, quizás aún por conocer; quizás de una revolución que aún no ha terminado, porque su período se ha entendido eterno.

Como hemos insistido, las transformaciones son culturales. Exigen la inclusión del otro como condición de realización de los planes de vida propios. Un otro que nos obliga a la adopción de roles complementarios no sólo en las actividades mediadas por el mercado, sino en todas aquellas anteriores al mismo: en las relaciones interpersonales y en la movilización público-política.

La razón por la cual hemos utilizado la idea de rostro para definir la realidad efectiva de nuestra democracia desde la perspectiva que nos aporta la eticidad democrática tiene por objeto constatar que los cambios necesarios para la consecución de una sociedad democrática y libre, heredera del espíritu revolucionario moderno, no pasarán por complejas operaciones de cirugía estética, como lo han sido las aportaciones que hasta aquí hemos tratado, sino por un simple cambio de actitud de cada uno hacia sí mismo y también hacia los otros miles de millones de rostros que nos acompañan en el planeta y cuya

“huella” a su paso por el mundo deja siempre un rastro indeleble (Lévinas, 1967).

No obstante, a fin de encontrar la trayectoria más adecuada que nos acerque a ese punto en el horizonte de la libertad social, será necesario establecer los mecanismos de acción necesarios para subvertir las relaciones de reconocimiento asimétrico que se mantienen hoy entre el Estado real y su ciudadanía.

c) *La construcción de un sueño en la espera hacia adelante*

Una vida ética, una vida suficientemente reconocitiva exigirá la superación (*Aufhebung*) de los estados de consciencia de una realidad que va más allá de la propia de aquellos discursos que reducen las resistencias a mera satisfacción consumista del deseo. Una realidad en la que el sí-mismo se encuentra ineluctablemente enlazado a la existencia de otro sí-mismo que se muestra con idénticos compromiso e intencionalidad de sus actos (Brandt, 2019), pese a las injerencias de otras intenciones externas a dicho proceso de socialización.

Es una autoconciencia para una autoconciencia, primeramente y de manera inmediata como un otro para un otro. Yo me intuyo a mí mismo inmediatamente en él como yo, pero también [intuyo] en él un objeto inmediatamente existente que, en tanto yo, es objeto absolutamente otro y autosuficiente frente a mí. La superación de la singularidad de la autoconciencia fue la primera superación; con ella se ha determinado solamente como *particular*. —Esta contradicción da el impulso a mostrarse como sí mismo libre y a estar ahí para el otro en cuanto tal: el proceso del reconocimiento (*ENC*, §430).

La corriente teoría de la eticidad democrática extrae de nuestra realidad empírica las bases para la construcción de un marco social reconocitivo que admita su conflictividad inherente como agente y motor de la construcción de espacios donde el compromiso y la intencionalidad de la acción se constituyan en la forma de una libertad realizada, ya desde la esfera democrática preestatal de la cooperación.

Es por ello, por lo que esta teoría aporta elementos de esperanza, de sueño en la espera hacia adelante, de “espera activa” (Bloch, 1959, p. 56) orientada a la modificación

de nuestras actitudes reconocitivas, pues en ella encontramos los mecanismos *de eficiencia activa* necesarios para comenzar una profunda transformación de nuestras sociedades.

Hemos atestiguado las contradicciones del liberalismo y de las teorías que sobre éste o en su contra se han desplegado. También hemos constatado su incapacidad de resolverlas. Hemos evidenciado las anomalías lógicas generadas por concepciones imaginarias cada vez más alejadas de los hechos mismos.

Por lo tanto, antes de erigir nuevos edificios conceptuales y teóricos, que sólo podrían nacer de aberrantes figuraciones del mundo, de una exploración al límite de nuestro espacio lógico, hemos considerado que, si queremos reavivar nuestras esperanzas de transformación de nuestra realidad social y política, habremos de generar las condiciones necesarias para que se den mayores relaciones de reconocimiento recíproco.

Mucho antes que fórmulas mágicas, que elíxires vitales, de lo que se trata es de cambiar nuestras actitudes y desarrollar una cultura que admita el valor fundamental de la “lucha” para el decurso de una vida ética en la que “vivamos lo menos escindidos posible” (Honneth, 1992).

“Superar” (*aufheben*) el liberalismo, tal y como aquí proponemos, implica dotarnos de aquellos elementos esperanzadores que nos provean de las herramientas necesarias para abordar con éxito lo que nos venga después, lo cual ahora es ignoto, pero esencialmente *postliberal*.

Si *aufheben* es eliminar al mismo tiempo que conservar, superar el liberalismo no es convertirlo a la *nada*, sino conservar aquello que le es *eliminado* —es decir, *lo ideal*—; porque la nada es lo inmediato, lo mediato es el “*resultado*, salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en sí* [...] De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su intermediación, pero que no por esto se halla anulado” (LOC, p. 138, nota 8).

Como habremos podido comprobar, el objeto nuclear del hecho atómico de la democracia, sobre el cual se ordenan el resto de los objetos que la determinan y a partir del cual creamos sus representaciones, es el “acceso a los recursos sociales”.

Su contrario, la “privatización” o el despojo a los individuos de dicho acceso libre

y sin coerción, exige su superación en la forma de una “eficiencia activa”, gracias a la cual los individuos en interacción reconocitiva ampliaremos progresivamente nuestras cuotas de acceso a los recursos sociales —incluida la utopía como recurso social— mediando el ejercicio de una cooperación fraternal.

Será gracias a esta “solidaridad” (Honneth, 1992) como nos convertiremos en agentes porque otros agentes nos han tomado como tales. Esto implicará que los estados normativos como el compromiso, la responsabilidad y la autoridad se instituirán ampliamente mediando las prácticas de reconocimiento recíproco autoconscientes, cosa que, para Hegel, debía suponer la superación de una modernidad problemática que nos diera paso a una nueva era del espíritu (Brandom, 2019).

2. Acción para una utopía postliberal: las luchas en la base moral de lo político

El desarrollo de la presente teoría de la eticidad democrática nos ha llevado a comprobar que, en la medida que el Estado real se va especiando, las posibilidades de que los procesos reconocitivo-constituyentes se desarrollen en la realidad efectiva van siendo, parafraseando aquí a Thomas More, “cosa que más deseo, que confío” (More, 1516).

Con la ficción de un relato que le ofreciera el imaginado explorador Raphael Hythlodius a su regreso a Europa después de un largo viaje, durante el que pudo descubrir nuevas costumbres y modos de vivir, More basó el argumento sobre el cual idealizó su particular ciudad filosófica en la forma de “la mejor república”, del *optimo republicae statu* en la cual sus ciudadanos aceptarían “sin pesar, lo que es mejor”:

*Utopía me llamaron los antiguos, por estar tan alejada,
Émula en nuestros días, de la ciudad platónica,
Tal vez incluso superior (pues lo que aquella sólo en letras
Dibujara, yo además lo hice patente,
Con hombres, recursos y óptimas leyes),
Eutopía es el nombre con que merezco ser nombrada
(More, 1516)*

Eutopia fue idealizada en la forma de un territorio artificialmente creado como una prolongación del continente desde el cual se trazó un estrecho istmo que conectaría con esa nueva tierra de promisión. Fue un encargo, a quienes la habitarían, del rey Utopos, o sea, *sin lugar*. Su capital residiría en la ciudad-Estado de Amarouta, o sea, *sin muros*. Fue fundada a la riba del río Anhidro, o sea, *sin agua*. Debería ser rectamente gobernada por un funcionario de título Ademos, o sea, *sin pueblo*.

Tal debió ser la estructura imaginada por More para una tierra muy lejana donde prevalecería el buenismo de la paz perpetua, o sea, sin conflicto, sin luchas y sin lugar, sin muros, sin agua y, por lo que parece, sin pueblo.

No debería extrañarnos, pues, que el mismo autor, pese al enorme deseo que lo empujó a la creación de tal esperpento, de tal artificio, no viera atisbo alguno de una remota posibilidad de realización de dicho ideal.

Su república idealizada era la perfecta contradicción de su realidad. Pero ello no le quitaría el sueño de una sociedad rectamente gobernada y acogida por todos como salvación de la perversión de la desigualdad, la injusticia y la codicia, las cuales promovieron en su tiempo la institucionalización de la propiedad privada, germen, al parecer según él, de los conflictos europeos de su época:

Cuando contemplo el espectáculo de tantas repúblicas florecientes hoy en día, las veo —que Dios me perdone— como una gran cuadrilla de gentes ricas y aprovechadas que, a la sombra y en nombre de la república, trafican en su propio provecho. Su objetivo es inventar todos los procedimientos imaginables para seguir en posesión de lo que por malas artes consiguieron. Después podrán dedicarse a sacar nueva tajada del trabajo y esfuerzo de los obreros a quienes desprecian y explotan sin riesgo alguno. Cuando los ricos consiguen que todas estas trampas sean puestas en práctica en nombre de todos, es decir, en nombre suyo y de los pobres, pasan a ser leyes respetables. Pero estos hombres despreciables que con su rapiña insaciable se apoderan de unos bienes que hubieran sido suficientes para hacer felices a la comunidad, están bien lejos de conseguir la felicidad que reina en la república utopiana (More, 1516, pp. 146-147).

Según como lo acometamos, las observaciones llevadas a cabo a lo largo de nuestra etiología del Estado real no distan mucho de lo decepcionantemente contemplado por More en su tiempo: con Wolin y otros, hemos contemplado “el espectáculo de tantas repúblicas” de hoy en la forma de un plano general que, como ya apuntamos en el comienzo de nuestra investigación, habría de arrojarnos la imagen de una comedia.

Siguiendo el canon aristotélico especificado en la *Poética*, estas figuraciones de los hechos, desde la perspectiva que aporta dicho plano general, tan sólo debieran constituir una representación de

hombres peores de lo que son [...] al producir no una invectiva dramática, sino un cuadro dramático de lo ridículo [lo cual] puede ser definido acaso como un error o deformidad que no produce dolor ni daño a otros, [...] que provoca risa, es algo feo y distorsionado, que no causa dolor (*POE*, IV, 1448b).

Sin embargo, a tenor de las observaciones aquí practicadas y analizadas, el aspecto

de los fenómenos investigados no parece convidarnos a la hilaridad. Pese a que podríamos coincidir con Aristóteles en el carácter de fealdad de los hechos, incluso de su aspecto deforme y errático, abyecto, no podríamos convenir en ningún caso en lo irrisorio de su apariencia ni en la indolencia que nos debieran provocar.

Más bien, el retumbe de los ditirambos de la “democracia administrada” o del “totalitarismo invertido” vibra en el ambiente como el genuino enredo de una razón apolínea que, eso sí, se asocia perfectamente a la sistemática espectacularización de un drama humano en el que somos espectadores y miembros del coro al mismo tiempo y ante el que nos rendimos por la inmensurable complejidad de su entuerto.

Nuestra teoría de la eticidad democrática exige ahora la observación del Estado real en primer plano. Abordaremos, en lo que sigue, la tragedia de nuestra eticidad democrática. Ella, tal como la veremos delante nuestro, deberá mostrarnos ese *fatum* al que nos condujo la serie de errores fatales de que ya dimos cuenta y por los cuales creemos que nuestra realidad democrática se encuentra hoy en un conflicto irremediable, casi imposible, que sólo se resolverá con la aparición en escena del *deus ex machina*.

Muerte, sacrificio y destrucción del héroe trágico moderno: la aparición del Deep State en escena (acto enésimo de la tragedia)

Aristóteles (*POE*, VI, 1450^a) no nos dejó dudas de que la tragedia no es una narración cualquiera, sino el resultado de actos llevados a cabo por personajes concretos. La compleja trama de la tragedia de nuestra realidad democrática, los personajes que participan en ella, la elocución con que se nos enarran las gestas heroicas y salvadoras en pos de nuestros derechos y libertades se armonizan en un canto del que brotan los acordes que hacen de nuestra realidad más un espectáculo que nos aferra apavorados a la butaca, que ser motivo del inicio de una sincera lucha por nuestra purificación, por la consabida *catharsis*.

Las observaciones del fenómeno democrático en primer plano dibujan esta tragedia de hoy y le dan título: se llama *Deep State*. Es aquí donde afloran nuevos agonistas y

nuevas peripecias que, desde la perspectiva ofrecida anteriormente, habían quedado escondidos, silenciados, aunque no por ello, exentos de protagonismo y liberados de su *hybris*.

Que el *Deep State* se convirtiera una vez en una realidad *de facto*, seguramente no entraba en los planes buenistas del funcionario de la corte de Enrique VIII, Sir Thomas More. Su compleja jerarquía de representantes electos de la voluntad democrática de la ciudadanía, que iba de los sifograntes hasta el Príncipe, pasando por los traniboros, no arrojaba indicios de que en el Senado o los Consejos se pudiera producir nada parecido a un “Estado en la sombra” (Lofgren, 2016), a un *Deep State*.

Mike Lofgren (2016) comenzó su carrera como miembro del personal del Congreso y analista de defensa nacional para los comités de presupuestos de la Cámara y el Senado, formando parte del *mainstream* del Partido Republicano, al inicio de la presidencia de los Estados Unidos a cargo de Ronald Reagan. Es un buen conocedor y fue un actor en primera línea de lo que devino en ese rocoso y todopoderoso *Deep State*, el cual denuncia y explica en su libro.

Su invectiva contra los modos de proceder que ha adquirido la Administración americana sienta su origen tras “despertar” de su letargo, al ser testigo de primer orden del período “surrealista” sufrido entre los atentados del 11S y la invasión de Irak en 2003: su percepción de los hechos acaecidos a su alrededor, las excusas débiles sobre la tenencia de armas de destrucción masiva por parte de Saddam Hussein y la costosísima invasión de Irak resultaban para él actos de una “extravagancia” inusitada, que sólo podía comprender en la medida de que se tratara de signos y síntomas de un “gobierno fuera de control”, que acabaría hundiendo moralmente a la Nación y a sus herederos (Lofgren, 2016, p. 2).

A los efectos de la guerra, los titanes de Wall Street, en connivencia con los políticos de Capitol Hill, quienes actuaban como meros “recaderos” del macropoder económico y financiero, construyeron un sistema económico que acabó por convertirse, apuntará Lofgren (2016, p. 3), en una “mesa de ruleta inclinada”: para sufragar las facturas de la guerra, se hizo lícito el fraude de inversión por el que se pagaría a inversores con fondos recaudados de los nuevos participantes en este macabro “juego a cara o cruz”,

cuyo resultado inevitable fue la ya muy conocida crisis de 2008.

La solución a la catástrofe no vino dada, sin embargo, por la reconstrucción moral del país, sino que, ahondando más en la llaga, se procedió al rescate bancario y del resto de instituciones financieras.

El resultado de ello es de todos conocido: rápidamente, el mundo financiero alcanzó rentabilidades de récord y los mercados adquirieron más poder, mientras que la sociedad americana se vio inmersa en una recuperación todavía más lenta que la padecida en tiempos de la Gran Depresión.

Los indicadores sociales del desarrollo humano hacían caer a Estados Unidos por debajo de otros países desarrollados, al tiempo que las desigualdades económicas crecían, las infraestructuras se deterioraban estrepitosamente y las políticas educativas se mostraban cada vez más ineficientes (Lofgren, 2016, pp. 2-3).

Asimismo, la política del país quedó rota. Las estridencias y disonancias provenientes del Tea Party y del Grand Old Party (*GOP*) suponen para Lofgren, “señales de advertencia de una disfunción profundamente arraigada en la forma en que se ha estado dirigiendo a la sociedad estadounidense desde lo alto” (Lofgren, 2016, p. 3).

Cualquiera que haya pasado algún tiempo en Capitol Hill, dirá Lofgren (2016, p. 4), podrá sentir que ha presenciado la representación de un “teatro de marionetas” que tan sólo son capaces de leer cuidadosamente, eso sí, textos sobre temas prefabricados en medio de la solemnidad que se respira dentro del Congreso o del Senado.

Si bien el aspecto exterior de estas venerables instituciones se mantiene igual, en su interior, las sensaciones conducen a pensar que se están haciendo cada vez más impermeables y resistentes a la voluntad popular, a medida que se dejan influir por las consignas provenientes de una nutrida y potente red de influencias corporativas y privadas, cada vez con mayores y más ilimitadas capacidades de hacer cumplir su voluntad.

Las sensaciones ante este espectáculo tragicómico que nos ofrece este “gobierno roto” son muy contradictorias: por una parte, se muestra incapaz de mantener eficazmente las infraestructuras, se ve inútil para lanzar una simple *web* de atención médica, es incompetente en la gestión sanitaria y de reinserción de los innumerables veteranos de guerra.

Pero, por otro lado, es muy capaz de encontrar los fondos necesarios para derrocar gobiernos extranjeros, no tiene rival al embarcarse en la guerra más larga de su propia historia y de llevar a cabo la vigilancia de la red sobre toda la superficie del planeta (Lofgren, 2016, pp. 4-5).

La enorme paradoja que se dibuja entre las riquezas y ostentaciones de Palo Alto o New York y el tercermundismo que hiede en las zonas rurales del interior es reveladora de las disfunciones de este gobierno y de la penetración del interés privado en la gestión de lo que, una vez, se dijo público.

Para Lofgren (2016, p. 5), ello es sintomático de la existencia de un “gobierno en la sombra” sordo a “las palabras claras de la Constitución”. Es un *Deep State* que progresivamente va fagocitando todas las instancias del Estado. Un *krátos én krátei*, un *imperium in impero* que establece las agendas y los objetivos de la política de seguridad nacional o del establecimiento de las prioridades de gasto e inversión. Pero, también decide sobre cómo y qué se presenta en los noticiarios y sobre cuál ha de ser el significado corriente y hegemónico de la participación ciudadana ante su propio gobierno.

“The Deep State is the big story of our time”, sentenciará Lofgren (2016, p. 5). Se trata de una perversa asociación de elementos claves en el aparato maquina del Estado con el mundo financiero y la industria, que, de manera efectiva, gobierna el país, gracias al consentimiento que sus gobernados le dan en cada período electoral.

El testimonio de primera línea que nos ofrece Lofgren (2016, p. 32) adquiere aún más valor cuando nos advierte de que no se trata aquí de teorías conspiratorias. Al contrario, el *Deep State* es el producto de una “evolución” —o, tal vez, de una involución.

Es el resultado de un largo proceso de deterioro de una política arraigada primordialmente sobre la misma base sobre la que se escribe una tragedia de fábula perfecta: el o los caracteres principales se enfrentan, a lo largo de múltiples episodios, a conflictos irresolubles que les obligan a cometer un “gran error” o “un error de juicio” (*POE*, XIII, 1453^a) cuando intentan, desde el buenismo emanado de su virtud y su alteza, actuar correctamente frente a aquellos incidentes sobrevenidos por mala fortuna a manera de situaciones en las que el actuar correcto es poco posible e improbable.

Un claro ejemplo con el que Lofgren (2016, pp. 34-36) asienta su tesis lo detecta en el hecho de que la manera como Barack Obama gobernó el país en lo tocante a los grandes temas de la seguridad nacional, la economía y la rendición de cuentas a la población resultó idéntica a la de un abyecto George W. Bush, inmediatamente anterior a éste.

El *Deep State* es para Lofgren (2016, pp. 33-34) como un iceberg, donde lo visible, una escasa séptima parte del total, está expuesto a la opinión pública en forma de instituciones de gobierno y representativas, mientras que las seis partes restantes se mantienen ocultas en el impenetrable azul profundo.

Si Obama no pudo llevar a cabo muchas de sus propuestas electorales, fue debido, en parte, por el filibusterismo de los Republicanos, quienes, asociados a la judicatura y enarbolando la cada vez más consagrada “seguridad nacional”, condujeron a dicha Administración a incrementar continuamente el presupuesto militar, a iniciar una agresiva política, acompañada de una florida retórica, de detenciones arbitrarias y vigilancia con drones, a conceder a la NSA capacidades ilimitadas de intervención y a la perpetuación de los “parásitos” del sistema que no son otros que una amplísima nómina de contratistas que van poblando sin cesar la riba del río Potomac (Lofgren, 2016, pp. 37-45).

La Constitución está quedando en entredicho. El Congreso parece haber abdicado del control de la política. El ciudadano “ordinario” ya no tiene capacidad eficiente alguna. El *Deep State*, en cambio, va tejiendo una red de conexiones cada vez más profunda: Wall Street, el Pentágono, Silicon Valley, la NSA, la CIA, pero también los legisladores, jueces claves de la Corte Suprema y así, sucesivamente, cada vez más y más profundamente, esta plutocracia guerrera, regida por oligarcas que viven desconectados de la vida civil, se va haciendo con las riendas de una sociedad que consideran que es ya, definitivamente, de su propiedad (Lofgren, 2016, pp. 61-104).

Esta tragedia corriente es el producto de esos repetidos grandes errores cometidos que, según explica Lofgren (2016, pp. 73-ss.), vienen acarreándose desde la Guerra Fría hasta Ronald Reagan. Sus sucesores se han encargado de perpetuarlos: Bill Clinton fue un hábil “triangulador” de los intereses corporativos del *Deep State*, al incorporar en su equipo de gobierno a un elenco amplio de magnates proveniente del mundo financiero.

George W. Bush, por su parte, consiguió sin apenas oposición ampliar el poder presidencial aliándose estratégicamente con Dick Cheney, quien le aportaría su dilatadísima experiencia de más de treinta años en la tramoya y su conocimiento amplio del funcionamiento interno de la Administración.

Finalmente, un renuente Barack Obama, víctima de las enormes presiones de los Republicanos y el Tea Party, las cuales lo mantuvieron tambaleándose a lo largo de su mandato entre vaivenes desde la izquierda hacia la derecha y viceversa, sólo pudo producir tímidas políticas que terminaron por ayudar al engrosamiento de las influencias depredadoras en el aparato de gobierno de poderosos agentes financieros, como sería el caso de The Blackstone Group, presidido por Steven Schwarzman, por poner un ejemplo.

Asimismo, el acoso sufrido durante su mandato estuvo enconado por las injerencias de la CIA durante la época que fue dirigida por John Brennan, quien ahondó aún más en la obsesión gubernamental por la seguridad nacional.

“No quisimos hacerlo, pero nos vimos forzados a ello” (Lofgren, 2016, p. 135) ha sido el canto, el estribillo al final de cada mandato. Las amenazas de una nueva Gran Depresión avivaron insistentemente los mimos y cariños al sector financiero en todas las etapas.

De nada sirvió que el mismo presidente de la Corte Suprema de los Estados Unidos entre los años 1969 y 1986, Warren E. Burger²⁴ publicara un artículo en el que declaraba como “fraude” al pueblo americano la interpretación hecha, durante la administración de Richard Nixon, de la Segunda Enmienda en favor del lobby armamentístico encabezado por la controvertida Asociación Nacional del Rifle (NRA).

Para Burger, el propósito genuino de la Segunda Enmienda era el de asegurar a las milicias su facultad de defensa del Estado, pero ello nunca supondría el acceso ilimitado a las armas. Décadas de manipulación política por parte de poderes en la sombra, de “fraude” a la ciudadanía han dado los resultados que de todos son conocidos.

²⁴ Warren Burger and NRA: Gun lobby’s big fraud on Second Amendment, *Milwaukee Independent*, January 14, 1990, <http://www.milwaukeeindependent.com/syndicated/warren-burger-and-nra-gun-lobbys-big-fraud-on-second-amendment/> visto 11/11/2019.

A pesar de sus esfuerzos y sus críticas al sistema, Burger no consiguió establecerlas como doctrina. De hecho, el mismo alto tribunal, cuando presidido por John Roberts, derogó la ley que limitaba el montante de donaciones dinerarias a los partidos políticos que un individuo pudiera efectuar. El argumento era sencillo y Lofgren nos lo resume así: “el dinero privado, lejos de promover la corrupción en la política, en realidad hace que prospere la democracia” (Lofgren, 2016, p. 149). La participación directa de la Corte Suprema en la tutela de esta plutocracia y de este gobierno en la sombra no se ha quedado en la simple anécdota anterior y la confusión resultante de significados entre el término “soborno” y el favorecimiento de la democracia.

La lista de sentencias en favor de los intereses de las grandes corporaciones y su connivencia con los partidos políticos, en detrimento de la sociedad, es copiosa. Farmacéuticas, petroleras, grandes conglomerados industriales y, por supuesto, la industria armamentística y el negocio de los contratistas, la alta tecnología y las finanzas han encontrado en el alto tribunal un aliado fuerte y leal (Lofgren, 2016, pp. 149-152).

Ello viene de lejos, según Lofgren (2016, pp. 152-154). Durante las últimas tres décadas, la judicatura se ha convertido en una máquina de piezas intercambiables compuesta por jueces conservadores provenientes de las escuelas de derecho que han convertido hábilmente al liberalismo económico en una compleja Teoría del Derecho.

El aparato maquinal del Estado, sin embargo, no sólo consta de piezas móviles para dar movimiento a los dispositivos de gobierno de las sociedades. También resultan imprescindibles los elementos fijos, gracias a los cuales se posibilitan el aprovechamiento, la dirección, la regulación y la transformación de las energías liberadas durante su trabajo mecánico.

Aquí, Lofgren apunta con lucidez al personal de carrera, a ese funcionariado que conoce a la perfección los entresijos de palacio, los modos y maneras adecuados para llevar a cabo todas y cada una de las acciones en la toma de decisiones. Son, indudablemente y por definición, la parte más oculta de este Estado en la sombra, de este iceberg gigantesco. Son los tramoyistas, la *machina* de la *skéné*, sin los que la función no se podría representar. Son la parte oculta, pero imprescindible, de esa política buenista de More, sin quienes los

sifograntes y traniboros no podrían acceder ni siquiera al Consejo o al Senado. Son los hilos invisibles del teatrillo de marionetas de Capitol Hill.

Son la nueva *Nomenklatura* (Lofgren, 2016, p. 190) compuesta de personajes hábiles, inteligentes, excelentes estrategas y negociadores, pero, sobre todo, gracias al amplísimo conocimiento de los pasillos y recovecos de las instituciones, indispensables para el óptimo funcionamiento de cualquier gobierno en cualquier lugar del planeta. Su irresponsabilidad les hace imprescindibles.

Estos funcionarios de carrera, no electos, constituyen el mismo *grex* que consiguió redimir a Job (Morla, 2017). Son esos Zofar, Elifaz y Bildad venidos de Uz que hoy tienen otros nombres, pero que son los auténticos mediadores entre el Cielo y la tierra. Cohesionan la política bipartidista americana y condicionan el rumbo al que deberá dirigirse el país, por causa de la eficacia que se les exige.

Esta es la realidad del Estado de que somos parte no sólo en el país que hemos observado, sino que es perfectamente extensible a otros. También el nuestro. Esta es la realidad de la democracia que tenemos. A continuación, abordaremos los retos que deberán movernos hacia la transformación de nuestro ordenamiento político-social en favor de la democracia que nos merecemos.

2.1. De las políticas amigo-enemigo y composición al reconocimiento: primeros pasos

Las figuraciones de los hechos que hemos venido realizando hasta aquí nos arrojan la idea de que el proceso de corporativización del Estado ha dado como resultado una especie de monstruo indomable, inasible, que campa a sus anchas y que cada vez se aleja más de aquella idea bucólica que una vez le dio su razón de ser.

Los hechos acaecidos y el fenómeno que constituyen, no obstante, ya los vio Robert Michels (1911) hace algo más de cien años. Él intentaba dar argumentos en contra de aquellos que entendían que la mejor democracia se podría dar sólo mediante un sistema representativo.

Pero, en la medida que las sociedades se hicieran más complejas, objetaba Michels,

este modelo de gobierno, supuestamente democrático, no podría más que conducir al embarnecimiento de estructuras oligárquicas nacidas para perpetuarse en el seno de esas mismas democracias que, se supone, no deberían permitirlo.

Por lo tanto, es evidente que las lamentadas teorizaciones en torno a la anaciclosis por parte de Platón, de Aristóteles o de Polibio, por poner algunos ejemplos, pese a lo alejado de ellas en el tiempo, apenas se han raído al uso insistente que le hemos dado hasta hoy: el, seguramente, caótico gobierno de la muchedumbre, al fin y al cabo, será siempre motivo de preocupación.

A la luz de los hechos, podríamos decir que, sin embargo, ese “mejor gobierno”, anhelado por todos sin excepción y que leemos en la prolija bibliografía política, no es ya más cosa de una o unas hipotéticas “mejores teorías”, sino el resultado inevitable de la experimentación constante de sociedades en pleno conflicto cognoscitivo: la realidad fáctica de éstas, en cada circunstancia espaciotemporal, ha ido adquiriendo características formales específicas de la dominación y, consecuentemente, ha desarrollado en su seno las reivindicaciones materiales de libertad, determinando con los actos correspondientes, cada uno de los momentos históricos que nos han traído hasta hoy.

Luego vendrán los teóricos, quienes haciendo acopio y síntesis de la información, establecerán imaginarios diversos desde las diferencias determinadas por ellos mismos a partir de ideales de orden, de utopías buenistas e irenistas y de las evidencias de un desorden en el que se sienten inmersos.

Recordemos a Wolin (1960) y sus conclusiones acerca del “período de desintegración” de nuestras sociedades en el que el “colapso institucional” padecido hoy perturba a la filosofía política con el desmoronamiento ante sus ojos de aquellas formas idealizadas y eutópicas de un mundo político que aparentemente debió haber sido sembrado en tierra de orden y regado con gotitas de paz.

La visualización de los hechos en su crudeza, sin embargo, sólo reproduce el sentimiento trágico del “cosa que más deseo, que espero” de un Thomas More atrapado entre el deseo y las condiciones de posibilidad de una libertad en la que poco, quizás muy poco, podría confiar: si la fábula de la tragedia humana está hecha de anagnórisis constantes,

desde las cuales y al paso que nos aportan mayor conocimiento de nosotros mismos, dichos actos de reconocimiento de los errores cometidos nos conducen a nuevos actos que constituirán nuevas peripecias que nos encaminarán hacia un desenlace aún ignoto y del que somos temerosos (*POE*, X, 1452^a–XI, 1452b).

Las epopeyas que nos narran los teóricos sientan dicho reconocimiento trágico en el destape de aquellos errores fatales cometidos por otros, a partir de los cuales confeccionar los mitos necesarios por los que regir nuestros actos en favor de garantizarnos un feliz final al drama humano.

El desconcierto teórico (Mayos, et al., 2014; Mayos, 2017; 2020) que producen las observaciones de la realidad política de nuestras sociedades, tanto en plano general como en plano detalle, es el producto de dichos mitos en los que la teoría se ha embarcado desde un buen comienzo: manteniendo la vista firme en un final feliz a la epopeya, cualquier desviación posible del guion de la trama sólo puede ser motivo de temor y estupor ante la más que probable deriva del rumbo eutópico que nos ha marcado el buenismo de aquellos que, recordando una vez más a un jovencísimo Hegel, “lograron crear la opinión de que entienden más en estos asuntos”.

Cuando la teoría convino que la democracia había de ser considerada como la mejor forma de gobierno de una sociedad, el elitismo de esos que entienden más que otros y de los que son mejores se convirtió en el protagonista que conquistaría la escena de la política.

Robert Michels (1911, pp. 45-56) no sólo lo vio así a comienzos del siglo XX, sino que certificó que la aristocratización de la democracia es inherente al proceso de democratización al que las élites se vieron obligadas a partir del momento en que debieron coquetear con el populacho, a fin de preservarse y perpetuarse en el poder político de sus sociedades.

Esto debió dar paso a la constitución de los principios organizativos de una forma de gobierno de la cosa pública en la que los partidos políticos de toda ideología deberían profesar su fe devota en la democracia y adoptar lo que Michels llamó “la máscara democrática” (Michels, 1911, pp. 48-56): una tendencia inmanente hacia la oligarquía, típica

de “todo tipo de organizaciones humanas que persigue el logro de fines definidos” y que, en sociedades como las nuestras —tan dependientes de las condiciones económicas y sociales— se hace imposible la realización de cualquier ideal democrático.

Michels nos dejó ampliamente estudiada la lógica y la epistemología que han conducido a la inexorable maquinización del Estado. Para él, las tendencias autocráticas del Estado de su tiempo —y extensivamente del nuestro— tienen sus causas en la constitución del liderazgo de unos cabecillas que, arrogados de inmensa virtud, han sabido proponérsenos como la única manera posible de gobernar lo que es de todos.

Hemos visto hasta ahora, que el camino emprendido por el Estado real ha tomado el rumbo hacia cierto modo de estado de poder, muy contrario al sentido que, para Hegel, éste debía haber seguido, pasada la Revolución Francesa. La forma de un Estado justo y ético debería haber asumido en su seno la Idea de lo político y constituirse como el modo de ser de toda vida humana realizada en una comunidad solidaria (*VGP*, pp. 100, ss.).

Esta ha sido la consagración de la idea de que el Estado, a la vez que ente moral, también es fuente de moralidad en la medida que él mismo representaría la unión que asegura lo público como base para la realización de lo común, porque en su estar se cedería cualquier interés privado en favor de un bien común. O sea, este Estado sólo puede constituir la manifestación de la vida ética de un pueblo, para el que su ciudadano es un individuo potencialmente ético.

La realidad del Estado observada como lo hemos hecho hasta ahora, empero, parece confabularse contra Hegel. Pero, también podemos encontrar en ello la posibilidad de superar las antinomias que constituyen su realidad, pues, inevitablemente, ellas residen en la facticidad reconocitiva de la democracia, en la medida que concierne a los actos humanos individuales y colectivos en el ámbito de la eticidad.

La presente teoría de la eticidad democrática para lo que queda de nuestro siglo debe abordar, por lo tanto, la búsqueda del camino posible hacia esa idea de moralidad inevitable de lo político como modo de vida social, de la que el Estado, el cual se significa en toda su significancia a pesar de que no se le dé el significado real, en cualesquiera de sus formas como se lo signifique, ineluctablemente terminará por ser lo que su propia

forma le hace ser: el concepto hecho perceptible y efectivo al mismo tiempo.

Veremos en lo que sigue la manera como, desde nuestra teoría, la política reconocitiva supone una esfera diferenciada de cualquier procedimentalismo jurídico y formalista que pudiera teorizarse en torno al gobierno de la cosa pública, sus implicaciones y sus complicaciones democráticas.

Con el fin de establecer las bases para la confección de un modelo interpretativo del conjunto de fenómenos jurídicos, políticos y éticos que atañen al modo como nos ordenamos socialmente y en lo que tocaría a las décadas vinientes, estudiaremos el camino que el concepto de lo político ha recorrido desde la justificación que un día se dio al Estado real, hasta la formalización de modelos de democracia que podrían terminar por aniquilar definitivamente a la política misma, para, finalmente desarrollar el concepto de lo político fundado en las luchas por el reconocimiento.

a) En primer término (véase 2.2), detectaremos los elementos estructurales del Estado real que actúan como agentes motrices de su proceso de especiación y de distanciamiento de los ideales éticos que deberían ser constitutivos de su *razón de ser*.

b) Los efectos de lo anterior serán visibles en la realidad efectiva (véase 2.3). Ello traerá como consecuencia el arrinconamiento de la política en sendos ámbitos cada vez más estancos e impermeables entre sí, circunstancia que, consideraremos aquí, es causante directa de una buena parte del desconcierto teórico en el que nos encontramos, dada la incapacidad de las teorías procedimentalistas de la democracia de admitir que el Estado real dista ya mucho de su idealidad ética.

c) Aquí sostenemos la tesis de que el ejercicio del poder político, captado y cooptado por las diferentes élites, que en arreglo a las circunstancias se otorgan privilegiadamente su acceso, se está llevando cada vez con mayor profusión en un ámbito extramundano. El resultado de su aplicación es motivo del desconcierto teórico en el cual parece que nos encontramos inmersos actualmente (Mayos, 2020). Una de sus explicaciones posibles vendrá dada, como veremos (véase 2.4), por el hecho de que la política se sitúa en esa misma frontera que el Estado ha elevado al paso de su especiación, creando la separación entre el mundo de la vida y su propio espacio de acción política. La prueba de ello

nos la aportarán, precisamente, ciertas teorías procedimentalistas que ponen el foco en los procesos jurídico-políticos a manera de mecanismos con la pretensión de enlazar, mediante el control jurídico de la acción del poder, ambos mundos.

d) Pese al valor que tienen el neoconstitucionalismo y el tratamiento moral de los derechos fundamentales y los Derechos Humanos a la hora de construir un gran artificio ordenador y presumiblemente justo, en ningún caso encontramos en ellos la posibilidad de acometerlos como un conjunto de mecanismos eficaces que resuelvan la separación de los mundos de la política que hemos venido observando. Sostenemos que una teoría de la eticidad democrática para nuestro siglo exige admitir que, en la base de cualquier modo de ejercicio político del poder subyace una política reconocitiva a partir de cuyo ejercicio se legitimará o deslegitimará dicho poder político. Ello conduce a pensar lo político ya no desde ópticas procedimentalistas, sino desde el punto de vista moral por el que los individuos en relación intersubjetiva se aseguran su propia autodeterminación política (véase 2.5).

2.2. De la justificación ética del Estado hacia su maquinización autocrática

Fenómenos como la democracia administrada o el *Deep State* podrían no sernos motivo de sorpresa si abordamos los edictos de la *ley de hierro de la oligarquía* que, para Michels (1911), suponía el cerco que ahorcaría sistemáticamente cualquier anhelo eutópico de una sociedad de masas, cada vez más compleja, que inevitablemente se vería obligada a deponer sus anhelos libertarios por mor de la organización más eficaz y menos conflictiva.

Todo partió una vez de la necesidad de justificar los actos, las decisiones y los modos de comportamiento de las élites gobernantes. Éstas se arrogaron la facultad de favorecimiento de la generalidad, de todo aquello considerado como público y la convirtieron en sustancia ética justificadora de su propia existencia (Michels, 1911, p. 60). Una justificación ética sembrada de ricas metáforas, de demagogia y sentimentalismos que hoy mismo siguen resonando en el escenario político de nuestra actualidad.

Todo ello motivado por la necesidad de erigirse como líderes imprescindibles para la más correcta realización de esos ideales tan rica y doctamente expresados. Será “la necesidad de organización” (Michels, 1911, p. 68) de una compleja sociedad, la base para que estas élites se mostrasen ante la masa como los únicos valedores del único orden posible.

Este orden, diría el mito, vendría dado por la especialización técnica inevitable de toda organización extensa, la cual sólo puede ser armónicamente llevada a cabo mediante un sólido liderazgo de aquellos que son mejores y que más saben de estos asuntos.

Sentenciará Michels:

la organización implica la tendencia a la oligarquía (Michels, 1911, p. 77).

Por esta misma lógica, con el avance de la organización, la democracia declinará: cuanto más extenso se hace el aparato, cuanto más se ramifica en arreglo a las circunstancias, cuanto mayor se hace la diferenciación de órganos y funciones, menor será el control de las masas y mayor la emancipación de dichos órganos (Michels, 1911, pp. 68-78).

Un orden robusto, incólume ante el caos. Un orden dentro del cual debería caber la democracia. Aunque, cuando deja de ser posible armonizarla con la organización — dirá Michels que es lo que suele ocurrir por la misma lógica del modelo— “es preferible abandonar aquélla y no ésta” (Michels, 1911, p. 80).

Así, la masa ha entregado su soberanía a las élites, habrá dicho un desolado Michels. Ha abdicado de sus funciones soberanas para ser gobernada. Sin embargo, dirá, “la voluntad del pueblo no es transferible”. No lo es, porque “afirmar que un gobierno representa a la opinión pública y a la voluntad de la Nación es tomar equivocadamente una parte por la totalidad” (Michels, 1911, pp. 81-82).

Las élites constituyen una minoría frente a las masas. Y, aunque los miembros de dichas élites provengan de la masa misma, en la práctica se convierten en miembros de la oligarquía dominante. De ahí que, para Michels (1911, p. 85), “representar” signifique tan sólo que “un deseo puramente intelectual” se disfraza de “voluntad de la masa”. Así se consigue que ello sea aceptado acríticamente y que se establezcan esos lazos inquebrantables hoy entre la voluntad de cada uno y la hegemónica gobernada por las élites.

El orden ideado transmite su lógica a la organización que se quiere representativa de esa voluntad general. En el seno de estas organizaciones de la representación, por mor de su orden, su liderazgo y su robustez, la democracia deja de ser un producto de “consumo interno”, para convertirse en un “producto de exportación”, gracias al cual obtener adeptos y acólitos que den vida y subsistencia a dicho organismo en una arena política que, entre todos y de manera corporativa, se han dado (Michels, 1911, pp. 86-88).

De aquí surgirá la figura del líder en la forma de la personificación de los ideales eutópicos del orden. Asimismo, estos grupos se ven abocados a robustecerse organizacionalmente en forma de estructuras jerárquicas en las que “el poder efectivo está en razón inversa del número de quienes lo ejercen” (Michels, 1911, p. 97).

Cuando esta organización toma el poder político, la personalidad de este grupo, siempre minoritario frente a la generalidad, transloca la personalidad del Estado, dirá Michels, por una

división del trabajo mal entendida en la sociedad civilizada moderna, lo que hace cada vez más imposible abarcar en una sola mirada la totalidad de la organización política del Estado y su mecanismo, cada vez más complicado (Michels, 1911, p. 98).

El líder se hace indispensable para su corporación, al tiempo que la existencia de su agrupación se hace imprescindible para el orden y, consecuentemente, se constituye en el único remedio a una democracia que, si bien se sabe cada vez más imposible, es el menor mal de todos los probables.

La masa se debate entre, por un lado, la veneración y el culto al líder, además de la gratitud por los buenos resultados aparentes y, por el otro lado, su incompetencia para abordar por sí misma su designio, entregando irremediamente su servitud a sus nuevos amos, cosa que acaba por convertirlos en todavía más indispensables de lo que ya se creían ser en un principio (Michels, 1911, pp. 104-109).

La influencia de estos “nuevos amos”, desde sus rocosas estructuras, llega a la vida parlamentaria donde las tácticas y el arte de la guerra son una constante encaminada a monopolizar la representación de su partido en los parlamentos.

En el despliegue de su tacticismo, apelan constantemente a sus electores. Éstos

quedan convertidos en el arma arrojada que les permitirá conquistar un poder político fundado en la indispensabilidad que ellos mismos se han forjado. Dirá Michels: “quien es indispensable tiene en su poder a todos los señores y amos de la tierra” (Michels, 1911, pp. 120-124).

Este recorrido que hemos realizado y que, con el permiso de Michels podríamos llamar ya como *lógica de la representación y epistemología del liderazgo*, sólo podría conllevar a lo que de sobras nos es bien conocido: ya no se trata de jefes y cabecillas jactanciosos de su capacidad de ser grandes abastecedores, sino que ahora son auténticos Señores de la Guerra que defienden a capa y espada la preservación de su liderazgo y el incremento ilimitado de la veneración de las masas.

Para conseguirlo, el liderazgo deberá ser estable y el mito deberá ser confeccionado con la máxima apariencia de razonabilidad. De ahí que, para los líderes en estas organizaciones, la conservación del cargo sea considerada un derecho establecido y se sea renuente a cambios abruptos en el contenido de la ideología defendida.

Es “la fuerza de la tradición” la que impone trabas a la penetración de nuevas ideas, quizás mucho más próximas al pensamiento de las masas, pero ingobernables por una estructura que sobrevive gracias a la solidez y estabilidad de su liderazgo (Michels, 1911, pp. 137-139).

Por su parte, las masas quedan subsumidas a la *suprema lex* de los partidos. La incompetencia de las masas para llevar a cabo su autogobierno se incrementa al tiempo que las corporaciones legislativas, en el fragor de sus luchas parlamentarias, se ven obligadas a lo que Michels llama una “tendencia natural” a restringir progresivamente el círculo de cuestiones que exigen decisiones que sólo ellas pueden tomar (Michels, 1911, p. 175).

La preservación de la ya consagrada estabilidad exige conductas conservadoras. No sólo por parte de las corporaciones, sino también por las masas. Nimios errores de cálculo en la adaptación a los cambios sociales pueden generar insostenibles desequilibrios para el binomio representantes-representados y afectar seriamente la estabilidad del sistema.

Entre los cien años que separan a Lofgren de Michels no parece haber cambiado mucho esta cuestión: para Lofgren (2016, p. 190), el “síndrome ideológico” que afecta a

toda la política en la riba del Potomac, con el “populismo plutocrático” que reina en el *ethos* nacional, está empujando seriamente las conciencias de justicia del pueblo hacia una derecha cada vez más recalcitrante.

Volviendo a Michels (1911, pp. 178-182), somos advertidos de la separación progresiva de los partidos y las masas. Las corporaciones van cerrándose como una casta impermeable que sólo intenta pervivir y perpetuarse en el espacio político, mientras que la masa se recluye en la esperanza de que ese bien mayor al que es conducida a perseguir en consonancia con sus líderes —los únicos sancionados por la generalidad como garantizadores del orden— le reporte los mayores beneficios sin necesitar ejercer un derecho de fiscalización y destitución que, de todas formas, está perdiendo.

La dinámica oligárquica de los partidos políticos les dio el acceso expedito al Estado mismo. Lo impregnaron de sus esencias y principios, de sus tácticas, de su lenguaje belicoso, de su mecánica. Hoy no se concibe un Estado sin dinámicas de partidos políticos. Si Lofgren aseguraba que el *Deep State* era una evolución y no un suceso extraordinario, gracias a Michels, podemos ahora darlo por demostrado en términos lógicos.

El Estado real es el producto de la incorporación a su razón de ser del mayor número de intereses posible, gracias a la unificación de las diversas fuerzas de liderazgo y representación, que han constituido un organismo dotado de un poderoso instinto de autoconservación, el cual se alimenta de la convicción por parte de las masas de que su “orden social es defectuoso y aún irracional: en una palabra, con el aumento de lo que las autoridades suelen llamar descontento” (Michels, 1911, p. 213).

La solidez y la estabilidad del liderazgo del Estado mismo deben ser satisfechas con base en una estructura aparática eficaz. Para satisfacer esta necesidad, el Estado se arropará de una “casta de funcionarios, de personas que dependen directamente de él”, que lo defenderán contra toda sospecha de que algo o alguien pudiera desestabilizarlo, desde el privilegiado “pesebre del Estado” del cual forman parte sustancial (Michels, 1911, p. 214).

Como si de “un tornillo sinfín” se tratase, el aparato maquinal del Estado, ahora flanqueado por corporaciones políticas, intelectuales y económicas, se va haciendo cada

vez más Uno, dejando a la fuerza de las masas exiguas capacidades de deposición y destitución a través de los procesos electorales.

2.3. El arrinconamiento de la política en el gobierno elitista de la cosa pública

Bien se trate de solucionar nuestros problemas de organización a manera de múltiples concepciones de la democracia, bien sea necesario discernir los mejores modos para la toma de decisiones relevantemente públicas, el peso de aquellos que son mejores que nosotros se hace notar cuando a la virtud cívica se la hace aparecer como el núcleo estructural de todo modo de actuar democrático. Se la hace un fin y no una medida de las cosas.

Ya era para Sócrates un despropósito —sobra recordarlo aquí— pretender que los niños se hicieran cargo de la curación de sus propias enfermedades, habiendo médicos expertos y dedicados a ello. Muy a pesar de los infantes, los amargos remedios prescritos por los galenos serían más desagradables que el goce del dulce de algunos caramelos.

También lo fue para Madison (1788), al ver cómo “la falta de fijeza, la injusticia y la confusión” surgidas del asambleísmo “han sido realmente las enfermedades mortales que han hecho perecer a todo gobierno popular”. Para él, estos “males del espíritu” sólo podrían ser evitados, suprimidos y reprimidos mediante el recto gobierno a cargo de un número reducido de delegados elegidos por la muchedumbre.

En la medida que nadie puede ser juez en su propia causa, “porque su interés es seguro que privaría de imparcialidad a su decisión y es probable que también corrompiese su integridad”, por el mismo motivo, un pueblo no puede autogobernarse, sino que debe ser gobernado, dado que en su seno sólo se viviría en medio de la “turbulencia” generada entre facciones y sectarismos (Madison, 1788).

El remedio prescrito por Madison vino a ser “una república, o sea, un gobierno en que tiene efecto el sistema de la representación”, en contra de una “democracia pura”, por la capacidad de dicho modo de gobierno de la sociedad de comprender un mayor número de ciudadanos adscritos a un territorio más amplio.

De esta manera, la opinión pública podría pasar por el “tamiz de un grupo

escogido de ciudadanos”, quienes dotados de la virtud de la “prudencia”, del “patriotismo” y del “amor a la justicia”, discernirían “mejor el verdadero interés de su país”, pues en caso alguno estarían dispuestos “a sacrificarlo ante consideraciones parciales o de orden temporal”.

Con este sistema, habrá sancionado Madison,

es muy posible que la voz pública, expresada por los representantes del pueblo, esté más en consonancia con el bien público que si la expresara el pueblo mismo, convocado con ese fin (Madison, 1788).

Ese “bien público” es la eutopía irrenunciable, es el *bien superior* a todas las cosas y que sólo puede ser accedido por quienes mejor conocen de estos asuntos: los representantes electos.

El gobierno representativo, por lo tanto, cuando intentamos hacerlo compatible con la democracia, ésta sólo puede darse en la medida que la muchedumbre acate las propuestas de “bien” provenientes de las élites.

El elitismo del gobierno de estos últimos doscientos años y sus tendencias oligárquicas está en la base misma de la “metamorfosis del gobierno representativo” que nos ofreció Bernard Manin (1998, pp. 131, ss.).

La ingeniería del mejor gobierno de nuestras “sociedades comerciales” modernas —como las llamó Sieyès (1789)— ha resultado en un ejercicio constante de adaptaciones institucionales, por una parte, como de perpetuación y de aferramiento a las estructuras primordiales de la institución representativa, por la otra.

Un ejemplo de ello lo aporta Manin (1998, p. 133): si bien el gobierno representativo se ha visto obligado a la ampliación del derecho de voto y al establecimiento del sufragio universal, al ritmo que las sociedades en su desarrollo han ido colocando diversas reivindicaciones en la esfera política de su gobierno, también es cierto que se mantienen inamovibles, principios tales como los que rigen la propia selección de los representantes, así como los mecanismos racionales destinados a la toma de decisiones de relevancia pública, aunque no por ello dejemos de calificar estos modos de proceder como democracias representativas.

Se trata de una cuestión nominal, por lo que parece. Manteniendo siempre *la democracia en el horizonte*, la elección de representantes a intervalos regulares, su independencia en la toma de ciertas decisiones, la libertad de la opinión pública y los debates públicos en torno a la toma de decisiones, constituyen los raquíticos principios —o, en palabras de Manin, “arreglos institucionales concretos” (Manin, 1998, p. 5)— por los cuales los modos de obrar de las élites justifican que, pese a no ser un tipo de democracia, el gobierno representativo es la forma de gobierno más preferible, como lo sería para Madison.

No sería de extrañar que, frente a una antinomia de tal calibre, los teóricos vivan en la perplejidad al no verse capaces de orquestar una teoría que reúna armónicamente en una única fábula a dos agonistas que, por definición, efectuando el movimiento que a cada uno le corresponde, lo hacen por oposición al otro y con ello incrementan su actividad y sus potencialidades antagonistas.

Es decir, cuanto mayor robustecimiento demuestren las corporaciones de la representatividad, la muchedumbre sufrirá unos mayores “cansancio” o “hastío” (Laporta, 2005) de esta forma mítica de democracia representativa y mayores serán las dudas sobre su realizabilidad; y, en el caso del movimiento inverso, cuanto más se prodiguen las exigencias y reivindicaciones por parte del populacho hacia sus representantes, mayor será el enrocamiento de los líderes en ese espacio que, por derecho, consideran que les es propio.

Es prolija la literatura al respecto y de sobras conocida. Para Sartori, por ejemplo, la clave de que se hable hoy de una crisis de la representación viene dada, en buena medida, “del primitivismo constitucional y de nuestra expectativa de que la representación nos dé lo que no puede o no debe darnos” (Sartori, 2005, p. 34).

Visto esto, si seguimos a Sartori al pie de su letra, no nos quedaría duda de que a esta forma de gobierno representativo de nuestras sociedades se le está pidiendo un talante democrático, cuando da la impresión de que ello es lógicamente imposible.

Le pedimos al Estado que decida por nosotros en aquellas cuestiones que exceden nuestras capacidades de dedicación, de conocimiento y de habilidad en el mercadeo de las voluntades.

Asimismo, les concedemos a las personas del Estado la responsabilidad sobre nuestro designio material y espiritual. Las personas y grupos corporativos que encarnan el Estado decidirán por nosotros, dado que están más facultados intelectual, económica y organizativamente para ello.

El poder del aparato del Estado consecuentemente dependerá del número de decisiones tomadas, a pesar de que, cuantas más tome, mayores insatisfacciones producirá y más débil se tornará. Pero, si advertimos que la debilidad es una característica de las organizaciones políticas que se ha de evitar, las actitudes que resultan en su conducta tenderán lógicamente a la impermeabilización respecto de voluntades que pudieran quebrarles las fortalezas adquiridas. Este es el origen de la “paradoja creciente” en la que, según Crozier (1975, p. 13), se encuentra inmersa la Europa occidental actual.

La gobernabilidad de una Europa fuertemente burocratizada, con sistemas de toma de decisiones tecnificados y sociedades con niveles muy altos de exigencias democráticas, se está haciendo compleja tanto al nivel de sus Estados-nación como en términos de la Unión.

Para Crozier (1975, pp. 14-19), la entropía en el continente está sometiendo al aparato político europeo a una sobrecarga (*overload*) en el sistema de toma de decisiones, la cual impide que se produzca un aceptable acoplamiento entre las demandas de la población y los resultados regulatorios de la acción política. Un desarrollo de la actividad representativa que es insuficiente, excesivamente centralizada y cada vez más irresponsable.

Es amplia la coincidencia de muchos teóricos, cuando examinan la realidad política de nuestras sociedades contemporáneas, sobre el marcado distanciamiento que se está produciendo entre los representantes y sus representados (Sartori, 2005).

Al mismo tiempo, a ambos miembros de esta dupla, la teoría los somete a un fuerte estrés deóntico: a los representantes se les demanda investirse de “calidad” y méritos suficientes para competir con éxito cuando se trata de someterse al implacable tribunal de las elecciones (Sartori, 2005); asimismo, la calidad de un *démos* culto, formado e informado parece una idea irresistible: el ciudadano, a fin de elegir a los genuinamente

mejores, deberá exigirse, en lo individual, el mayor compromiso social, la máxima aproximación a su realidad política y el abandono del egoísmo (Laporta, 2005).

Todos estos ajustes institucionales y otros cualesquiera que nos pueda aportar el amplio acervo teórico y que han sido llevados a cabo durante estos últimos dos siglos de gobierno representativo, elitista por definición y oligárquico por necesidad, pero que se acepta a sí mismo como eminentemente democrático, no pueden más que agudizar las sospechas de Manin (1998, p. 6) de que “un sistema institucional capaz de admitir interpretaciones tan divergentes debe tener una enigmática cualidad para ello”.

Es innegable, para Manin (1998, p. 159), la coexistencia de la dimensión oligárquica y la dimensión democrática en el modo como se gobiernan nuestras sociedades, ambas ocupando el mismo espacio, haciendo equilibrios: a falta de mandatos imperativos que vinculen legalmente a los representantes, éstos quedan dotados de cierto grado de independencia para la toma de decisiones subordinadas al bien común y superior; mientras tanto, dicha libertad de acción en la gestión de los activos públicos y nacionales otorga a los electores la facultad de ejercer el contrapeso necesario mediando las instituciones de la opinión pública y de la deliberación durante los procesos electorales, exigiendo la sustitución de quienes no hayan satisfecho sus expectativas.

El favorecimiento de la deliberación no sólo entre representantes, sino entre éstos y sus representados, así como la que se deba llevar entre los últimos, permitirá la ampliación del espectro democrático de la representatividad.

Además, si se facilita el acceso a grupos concretos que pudieran aportar nuevos puntos de vista, nuevas necesidades y fórmulas componedoras de las problemáticas sociales, quizás la brecha entre las élites y la ciudadanía se vería reducida.

Ello podría resultar como efecto de la descentralización de los procesos de toma de decisiones, del subsidio a grupos aún no escuchados y de la formalización de consultas a sectores potencialmente afectados o enmudecidos (Gargarella & Ovejero, 2005).

Así, dentro de este modelo de representatividad y gracias a la aplicación de arreglos institucionales en la línea que nos han ofrecido, a manera de ejemplo, Gargarella y Ovejero, es posible ampliar la democracia, aunque difícilmente, como el mismo Manin (1998,

p. 158) lo reconoce, se pueda profundizar en ella.

Este hecho, abordado dentro del marco de nuestra teoría, viene a ahondar en los persistentes intentos de resignificación de la democracia y de la necesidad que nos imponemos, en lo procedimental, de formalizar a cualquier precio los mecanismos, cuya apariencia dé suficientes pistas de que, en un punto u otro del gran aparato político, existe una voluntad democrática puesta ahí, de alguna forma, aunque no plenamente, sí con la suficiente esperanza eutópica de que pueda ser, como mínimo, tenida en cuenta ocasionalmente.

Al representante electo le exigimos que sus actos sean eficaces, cuantiosos y numerosos, aporten resultados materiales y sean aplicados con mesura y ponderación de la fuerza. A cambio, le damos veneración y un reconocimiento específico, siempre y cuando, del resultado de sus actos obtengamos cierto tipo de beneficio, quizás no definido ni conocido, pero sí suficientemente reconfortante.

En caso contrario, si tenemos la sensación de que se nos somete a una imposición de dominio o nuestra percepción de dichos actos no es del todo coincidente con nuestros intereses y anhelos individuales o de conjunto, recordemos con Bovero (1984), reaccionaremos en forma de resistencia e insumisión, cosa que dará lugar al conflicto.

Algunos dicen que, además de las cosas inabarcables para la indigencia intelectual del ciudadano de a pie, se suceden cosas en su vida que son, sin lugar a duda, suficientemente determinantes para éste y la configuración de su propio mundo hasta el punto de ser en sí mismas productoras de bienes sociales suficientemente importantes como para que tal ciudadano exija la atención y el empleo virtuoso de las facultades de la institución de la representación política (Ovejero, 2005). Otra cosa será, que ello suceda *de facto*.

En esta “democracia de audiencia”, pues, si seguimos con Manin (1998), comprobamos que la política de composición de Bovero va adquiriendo diferentes especies conforme se ponen en práctica cualesquiera arreglos institucionales que pretendan favorecer la cohesión y las relaciones componedoras entre la voluntad positivada de las élites y los sentimientos de injusticia inarticulados de la población.

La apariencia que adoptará la política se adecuará, en primer lugar, a las circunstancias y a las especificidades de los actores en concurso dentro de cada escenario que surja tras la aparición de aquellos conflictos subyacentes a la misma acción representativa y, en segundo término y de manera consecuente, a las exigencias de toma de decisiones a dicho respecto. Una política de composición para cada caso concreto.

De esta manera, el mercado electoral, como la democracia de audiencia en su conjunto, se van ampliando en la medida que se nutren de iniciativas planteadas y diseñadas por las corporaciones.

Estas propuestas aparecen, tras la exploración de aquellas situaciones y circunstancias que pudieran resultar conflictivas, como complejos muy elaborados que permiten ser abordados en términos de acciones concretas y de soluciones posibles.

“Los votantes parecen responder [...] más que expresar”, decía Manin (1998, p. 150). Las respuestas de los votantes son reacciones desde el electorado ante los términos propuestos. A través del voto, el electorado se hace visible al responder reactivamente a lo que le es presentado en el escenario político.

Pero, la escena la llenan las élites. Ellas conocen el bien superior. Los votantes ocupan el graderío, son la audiencia.

En el momento en que la trama representada no se ajusta a las preferencias de la audiencia, surgen el sentimiento de “distanciamiento” (Sartori, 2005) entre políticos profesionales y el electorado y la “desconfianza” (Laporta, 2005) por parte del populacho sobre todo lo que pudiera provenir de más arriba.

De esta manera se va instalando en el decurso de la actividad social y política diarias la idea de que el Estado, conformado por el conjunto de corporaciones y funcionarios de carrera que más saben de los asuntos que nos importan, se relaciona de manera irreconciliable con la masa en términos de una política de amigo-enemigo.

“Som el poble, no l'enemic”²⁵. Este es un ejemplo que aporta claridad a lo expuesto. Lo encontramos escrito el pasado 22 de febrero de 2012 en la pancarta de cabecera

²⁵ Rius, Xavier, "Somos el pueblo y no el enemigo", *El confidencial e-Notícies*, 22 de Febrero de 2012, <https://cultura.e-noticies.es/somos-el-pueblo-y-no-el-enemigo-61970.html> , visto 24/03/2020.

de la marcha de estudiantes valencianos desarrollada en protesta contra las cargas y detenciones practicadas por la policía durante las manifestaciones celebradas en los días anteriores. En ellas se protestaba en contra de los recortes que la educación valenciana llevaba padeciendo de manera sistemática, hasta el punto de sufrir drásticamente los impagos de la Generalitat²⁶. Ello impulsó una larga serie de luchas reivindicativas de la comunidad educativa.

Los niveles de precariedad a los que se estaba llevando a la educación valenciana durante casi dos años de recortes continuados hicieron estallar al alumnado de la región. Los estudiantes del Instituto Lluís Vives de la capital valenciana llevaban una rutinaria protesta al salir de clase, que consistía en cortar la céntrica calle Xàtiva por espacio de diez minutos a fin de dar visibilidad a su desencanto con la situación.

La policía acudió al lugar el día 15 de febrero, lo que terminó en violentas cargas contra los manifestantes y la detención de un menor por resistencia a la autoridad, cosa que incendió aún más los ánimos de la ciudadanía, la cual se abocó a la causa y al apoyo de los manifestantes. Se multiplicaron las detenciones e intervenciones bajo pretexto de mantenimiento del orden público al tiempo que el movimiento se replicó no sólo por el país, sino que tuvo resonancias en otros vecinos.

No tardaron muchos días en salir en los medios las declaraciones autoexculpatorias de la situación por parte de miembros del gobierno autonómico, del gobierno de la Nación, así como de dirigentes del Partido Popular, el cual ostentaba entonces el poder de ambos. Tampoco se hizo esperar el cierre de filas por parte de las autoridades en torno a los modos como se llevaron a cabo los diferentes operativos policiales. Del mismo modo, se defendió desde todas las instancias al jefe Superior de Policía de Valencia, quien había calificado airadamente a los manifestantes como “el enemigo”.

Reclamar que no somos el enemigo de la política llevada a cabo por las élites que tienen acceso al gobierno de nuestras sociedades, sino que, por el contrario, somos la razón

²⁶ Marín, Yolanda, El origen de las protestas estudiantiles en Valencia y las claves de una semana de tensión, *20 Minutos*, 15 de marzo de 2012, <https://www.20minutos.es/noticia/1315142/0/claves-protestas/estudiantes-policia/valencia/> , visto 24/03/2020.

de ser de su gobierno queda muy claro en el eslogan de la pancarta en cuestión y en el sentimiento generalizado que impulsó su redacción.

El fenómeno del *deterioro sistemático de la significancia* de una democracia indestructiblemente significativa de que hemos hablado anteriormente está también activo en las aproximaciones procedimentalistas de ésta, la que parece ser una democracia de audiencia: la política de composición se ha quedado anclada en el ámbito exclusivo del interés del Estado, el cual está monopolizado por las corporaciones legislativas.

No yerra Sartori en sus afirmaciones:

El Estado no es ya el Rey por sí sólo, sino el Rey en Parlamento, lo que supone que el Parlamento se incorpora al Estado. Y, a medida que los parlamentos van salvando el puente entre la sociedad y el Estado, entre transmitir exigencias (desde fuera) y tramitar exigencias (desde dentro), van adquiriendo un nuevo papel. Siguen hablando en nombre del pueblo, pero han de hacerlo también en nombre del Estado; representan al pueblo, pero deben también gobernar sobre el pueblo (Sartori, 2005, p. 28).

Este puente de conexión entre la muchedumbre y el Estado, entre la satisfacción de los intereses dimanados del conocimiento de lo que es mejor y las exigencias de los electores se ha ido engrosando al incorporar en su estructura a todo tipo de corporaciones económicas y políticas con intereses coincidentes con los ideales de bien superior consensuados a estos niveles de la política. Al uso, este puente comienza a parecerse cada vez más al istmo que separaba a Eutopía del continente.

El hilo comunicativo que se dispone itinerantemente entre el interés del Estado y los deseos del electorado puede adoptar múltiples formas complementarias que ya son de todos conocidas: referéndum, plebiscitos y otros instrumentos propios de la llamada democracia participativa.

Con la misma itinerancia, la política realizada por el complejo corporativo del Estado abre ventanas de oportunidad a la expresión de la voluntad democrática y a la sanción o castigo al grupo o grupos actualmente en el poder.

Estos procesos preelectorales están orientados hacia la deliberación por parte de la ciudadanía —que puede estar más o menos informada— acerca de la elección de la mejor

opción, quizás de la menos mala en arreglo a sus deseos y preferencias o, también, de abstenerse de participar en la próxima ocasión.

El pueblo que elige es tomado como el receptor o beneficiario último de los éxitos o fracasos de la política realizada o por llevar a cabo. Los delegados, por su parte, serán hábiles en el mantenimiento del equilibrio entre el beneplácito por la satisfacción de las exigencias de sus electores y su propia labor de gobierno y cumplimiento del interés del Estado.

Es evidente que, cada día que pasa, crece la distancia entre el Estado en su conjunto y la multiplicidad de intereses de la sociedad; entre la incapacidad de abordar la complejidad intrínseca al devenir social con el interés particular de supervivencia del Estado; entre la dificultad de la función decisoria de los representantes y su dependencia del electorado; entre la política de composición y el empuje del reconocimiento, que no es otra cosa que la misma realidad moral de la sociedad.

La política —o el arte del gobierno de la sociedad— se arrincona en dos espacios estancos que no pueden más que incrementar la pérdida de aquel “concierto ideológico” (Mayos, G., *dixit*) en el que la teoría política ha compuesto sus melodías, pero que hoy, a la luz de los hechos, se ve anonadada en medio de este conflictivo escenario social e institucional donde la anhelada libertad y su avatar por excelencia, la democracia, están muy en entredicho: el primer rincón donde encontrar la política hoy, es el de la composición, donde dicha política velará por la preservación del Estado en sí y sólo para sí; en el segundo, el del conflicto entre antagonistas, la política se encargará de establecer los mecanismos y artificios necesarios para maximizar el orden y minimizar las interferencias sociales morales en el primero.

2.4. Una forma de superar la pérdida de legitimidad política: rebelión contra la apariencia

A lo largo de esta investigación hemos ido desgranando los diferentes aspectos que

hoy desorientan a teóricos y a la misma ciudadanía, como puedan ser el advenimiento de populismos de todo género, de autoritarismos cada vez más descarados, de neofeudalismos y así, sucesivamente, de todo tipo de fenómenos que, bajo el prisma de nuestra teoría, son consecuencias lógicas de un proceso largo, lento y en muchas ocasiones silente de desarrollo de un régimen social que se ha formado a lo largo de varias síntesis históricas, de las cuales la última, aquella en la que nos encontramos, aún está por concretarse. Está siendo.

Es en este punto donde “el fin de la historia” (Fukuyama, 1992) debe ser entendido más como “los fines de la historia” (Anderson, 1992) por los que, camino de lo que ha de ser, en tanto que es lo que se está siendo, deberían ser puestos ahí en el punto de mira de la teoría a fin de no caer en la pareidolia —constante en las aproximaciones teóricas que hemos abordado— porque habremos dado al mito y al imaginario valor de verdad final y no de lo que en sí es: mera representación parcial de los hechos acaecidos.

Me explico: el fenómeno del deterioro sistemático de la significancia de la democracia es explicativo del fin del significado que la teoría ha dado a la realidad factual. Una realidad a la que sistemáticamente se le ha suprimido su indestructible significancia.

Ello viene de la necesidad que se han impuesto muchas teorías de previsualizar ideales eutópicos y buenistas —“*falacia[s] politicista[s]*”, diría Ferrajoli (1989, p. 941)— sobre el discurrir de la política entre humanos en sociedad, bajo presupuestos de cierta idea de orden, de que la armonía y el concierto son hechos dados por sí mismos, cuando, en realidad, son los hechos los que constituirán el orden que esos mismos hechos habrán producido.

La democracia administrada o el *Deep State* podrían parecernos una aberración antidemocrática siempre y cuando mantengamos en un horizonte eutópico la idea de que el Estado *es y debe ser* la representación de una voluntad democrática, apenas intuida, y que dicha voluntad democrática, la cual creemos soberana, *es y debe ser* el genuino agente motor de los actos ético-políticos del Estado. Por lo tanto, la sumisión de dicho Estado al poder efectivo de las oligarquías intelectuales y económicas y su escape del control de la ciudadanía bien deberá parecernos un alejamiento total del ideal primordial.

Sin embargo, visto el origen posfeudal y de base capitalista del Estado y la

conversión de su actividad a relaciones de derecho, lo dicho es un hecho inevitable. O sea, cualquier deseo de lo contrario no será otra “cosa que más deseo, que espero”.

En lo tocante a la democracia, que es el objeto final de nuestra teoría, esta manera coral de entender a la política como sustancia de nuestras democracias se enfrenta atónita al desacoplamiento que se percibe entre los hechos y el pretendido “concierto ideológico” al constatar los dejes autoritarios de gobernantes y representantes políticos y las aparentes dejación, ataxia, apatía y resignación despolitizante de la ciudadanía.

Ni la sociedad civil ha conseguido subsumir al Estado ni este último a la primera. Así, la cuestión ha debido quedar en el mantenimiento de las tensiones entre dos extremos a través de un concierto teórico, que intente dar cuenta del mejor gobierno institucionalizado posible del poder político real (Bobbio, 1984).

Es extensa la bibliografía que aborda esta cuestión en términos de *crisis de la representación* y que se enzarza en estériles debates acerca de la prevalencia de democracias representativas sobre democracias directas y viceversa.

Pero, como hemos dicho ya, estos son los hechos y su condición de realidad es irrenunciable: el *desconcierto* que observamos a diestra y siniestra, regodeándonos con Adorno (1949), está siendo la “nueva música”, cuya armonía esencialmente dodecafónica es la música de fondo que acompaña la representación trágico-cómica de la que somos *audiencia*.

Manteniéndonos en los términos de Adorno (1969, p. 179), el fenómeno que presenciamos bien se ajusta a su idea de “crisis de la apariencia”, en la medida que el ilusorio concierto teórico ha demostrado que la ampliamente pretendida armonía —esa “esencia que aparece”, la llamaría Adorno— se ve salpicada de disonancias, las cuales deben actuar a partir de ahora, como la propia verdad de dicho concierto.

El resurgimiento de los totalitarismos de comienzos del siglo pasado, los populismos y demás agentes dodecafónicos en esta “nueva música” que suena de fondo durante la representación de nuestra tragedia humana, si nos mantenemos en la lectura de Adorno (1969, pp. 179-190), resulta ser la misma “emancipación” respecto del concepto de armonía, la cual se “revela como rebelión” contra la apariencia.

Una apariencia de armonía que se ha convertido ya en ideología y en regla y ley de lo que debería ser, mucho antes de lo que es en realidad: un conjunto de imágenes fraguado a base de insistentes figuraciones más estéticas que éticas de una realidad que se sabía irrealizable, pero profundamente enraizada en imaginarios ahistóricos. Imaginarios que se esfuerzan por traducirse en conceptos, aunque la historia se les niega (Adorno, 1969, p. 155).

El desconcierto en que vive la teoría hoy viene dado por la imprevisibilidad de la dodecafonía y la arritmia previstos por nuestra cultura marcada por el indisoluble imaginario liberal. Una cultura que, mecánica e industrializada, es hostil a las asimetrías, ávida de repetición, anhelante de igualdad y enemiga del caos. Una cultura que insistentemente dice que “sin igualdad, el caos sería siempre igual” (Adorno, 1969, p. 243).

Con la nueva melodía en el fondo, la política de composición, patrimonio del poder oligárquico de las élites, que sólo puede ser sostenido hoy mediando un robusto y grueso fuste, se ve abocada a dirimir los desacuerdos entre los intereses de un Estado al que le rinden lealtad y las exigencias espontáneas e inarticuladas de una muchedumbre a la que se deben por mor de mantener su legitimidad política. Delante de un panorama como éste, no debería sorprendernos que la democracia, antes que representada, deba ser administrada.

Esta columna, que sostiene y conecta al Estado con su base, briega por mantenerse necesaria para todo el complejo arquitectónico de la que se considera el elemento esencial e imprescindible. Pero, los modos de que dispone para darse una razón de ser son, genéticamente y en la práctica, contrarios a la idea que denota la democracia. La definición del fenómeno que nos ofrece Ferrajoli no tiene desperdicio:

Así, tras la fachada del estado de derecho, se ha desarrollado un infraestado clandestino, con sus propios códigos y sus propios impuestos, organizado en centros de poder ocultos y a menudo en connivencia con los poderes mafiosos, y, por consiguiente, en contradicción con todos los principios de la democracia: desde el de legalidad al de publicidad y transparencia, del de representatividad a los de responsabilidad política y control popular del funcionamiento del poder (Ferrajoli, 1989, p. 9).

Naturalmente, este “infraestado” mafioso, al igual que, como vimos con Günther Anders, se ha forjado el medio ideal para sustituir la *responsability*, la rendición de cuentas, por una simple *response*, cosa que ha generado cada vez mayores exigencias de intervención penal en esta “crisis del viejo sistema político”, como la llama Ferrajoli.

Ello ha desembocado inevitablemente en el incremento de la demanda social de legalidad por la inoperancia democrática de estas élites y su ilegalidad manifiesta.

Ello ha supuesto la consecuente pérdida progresiva de la legitimidad política del Estado, al mismo tiempo que ha obligado a la intervención directa del poder judicial en asuntos de índole marcadamente política e, incluso, ha forzado a dicho poder a la producción ocasional del derecho mismo (Bulygin, 2003).

Nepotismo, tráfico de influencias, endogamia son algunos de los calificativos que Juan Branco (2019) da para definir lo que llama el “escándalo democrático” sufrido en Francia, al menos a partir de 2014, cuando Françoise Hollande, Presidente de la República, nombró a Emmanuel Macron como Ministro de Economía, Industria y Asuntos Digitales.

A partir de ese momento, se inició una desaforada carrera de contrataciones onerosas de personajes desconocidos que tendrían como objetivo la preparación, desde las instancias del gobierno, de la catapulta que llevaría posteriormente en 2017 a Macron a convertirse en el nuevo presidente del país. Todo ello silenciado o acompañado por medios de comunicación celestinos de lo que estaría por venir.

Este fue el inicio de un proceso no muy largo en el tiempo, pero suficientemente intenso de corrupción evidente y manifiesta de las élites. Fue el inicio, denunciaba Branco, del “derrumbe” moral de un país que, sumado a las políticas privatizadoras de la administración Macron, condujeron a la eclosión de la violencia que hoy conocemos sobradamente a través de las protestas semanales de los *gillettes jaunes* (Branco, 2019).

La frase de Branco para describir esta situación de impunidad en la ilegalidad de las élites es lapidaria: “ces êtres ne sont pas corrompus car ils sont la corruption”. No es que se hayan corrompido por habitar un espacio que lo promueva, sino que ellos mismos son la personificación de la corrupción. Los mecanismos de reproducción de las élites y la

aristocratización de una burguesía sin méritos, para Branco, “han destruido a nuestro país hasta el punto de convertirlo en un punto de referencia para arrogantes mediocres y malvados” (Branco, 2019).

Para Ferrajoli, el problema que aqueja a las democracias de nuestro entorno es lo que él llama “la anomia del estado contemporáneo”, la cual se ha generado,

de una parte, por la masiva expansión de sus funciones —y de los correlativos espacios de discrecionalidad— en la vida social y económica, y, de otra, por la reducción de la capacidad regulativa del derecho, la inadecuación y la falta de efectividad de sus técnicas de garantía y por la tendencia del poder político a liberarse de los controles jurídicos y a desplazarse a sedes invisibles y extrainstitucionales [...] Así, la democracia no sería más que el poder de la mayoría legitimado por el voto popular, de manera que todo le estaría consentido a la mayoría y nada que no fuera, directa o indirectamente, querido o mediado por ésta sería democráticamente legítimo (Ferrajoli, 1989, pp. 10-11).

De esta manera, para Ferrajoli, la sujeción efectiva al derecho por parte del poder legislativo, así como de todas las élites en general, que se privilegian el acceso al poder político efectivo, vendría a ser un correctivo importante a este desacoplamiento patente entre la acción política del aparato estatal en la toma de decisiones, en sus modos y en su contenido, y la deseable decisión popular sobre su propio designio.

La deslegitimación de la acción política del aparato corporativo del Estado es un hecho constatado hoy. Además del caso francés, conocido de puño y letra de Juan Branco, otra manifestación empírica de ello la hemos encontrado en el espíritu que mueve y agita el alteractivismo, el cual es renuente —recordemos— a las injerencias de cualquier tipo de organización más o menos asentada en el poder político (Pleyers, 2018).

Ferrajoli (2014) esgrime su idea de una “democracia constitucional garantista”, a la cual le da condición de “nuevo paradigma constitucional fuerte” en forma de una ampliación del Estado de derecho en sus dimensiones formal, procedimental y sustancial.

Para él, es factible anidar los aspectos estructurales de la política con los elementos instrumentales de la democracia, si se concibe a los derechos fundamentales como normas que, por una parte, tienen capacidad de prohibir su lesión, mientras que, por la otra,

obligan a su prestación, al mismo tiempo que sean aplicados por los poderes públicos.

Tal es la manera que Ferrajoli promociona para conseguir la subordinación de los poderes públicos y privados a cierto proceso constituyente, el cual debería ser adecuadamente flexible, ágil y constante. Quizás, con ello sea posible garantizar con suficiencia que la voluntad general democrática tenga voz cantante en el concierto político por el que discurrirá la vida en sociedad.

Asimismo, no huelgan aquellas propuestas formales que favorecen la deliberación como núcleo en torno al cual articular el proceso de construcción y puesta en práctica de la voluntad democrática, tal y como nos las ofrecen Roberto Gargarella y Félix Ovejero (2005).

Para ellos, el decálogo de acciones necesarias a considerar, a fin de proveernos de procedimientos eficaces en términos democráticos, deberían girar en torno a las premisas siguientes: descentralización de la toma de decisiones; reducción de la capacidad de los gobiernos para decidir por la vía de los decretos; subsidio económico y tecnológico a grupos normalmente no escuchados; promoción de prácticas que faciliten la opinión de ciudadanos o agrupaciones implicadas en diversas cuestiones de carácter judicial; formalización de consultas a los sectores potencialmente afectados previamente a la aprobación de normas legales; y, como no podría ser de otra manera, dotando a los medios de comunicación de instrumentos, medios y protección para que de ellos resurja el interés por tratar y difundir cuestiones de interés público ampliamente contrastadas.

No obstante, Gargarella y Ovejero (2005, p. 73), con mucho acierto, señalan que estas propuestas “deliberativas” —las llaman ellos— deberán ser puestas en práctica según resulten necesarias. De lo que nos quieren proteger estos autores es de caer en una sistematización que lleve las capacidades de estos mecanismos de favorecimiento de la democracia hacia una especie de absurdo. Éstas deberán ser aplicadas y supervisadas de cerca por organismos de control público en una especie de lo que llaman “procesos de ‘ensayo’ y ‘error’”.

Una “democracia sustancial”, en términos de Ferrajoli (1989, p. 864), pasa obligatoriamente —y en pos de evitar el vaciamiento de cualquier procedimiento que se

formalice— por el asentamiento en la práctica jurídico-política del valor moral de los derechos fundamentales.

Éstos constituyen, para él, el nexo característico del Estado de derecho entre lo que son las garantías jurídicas —entendidas como vínculos normativos necesarios para el aseguramiento de los derechos subjetivos y los principios axiológicos sancionados por las leyes— y la legitimación política.

En una sintonía aparente con la idea que Buchanan (2004, p. 118) persigue de dotar al ejercicio político de un “Principio de Igualdad Moral”, gracias al cual cada individuo adquirirá el mismo estatus con respecto a los demás en tanto que será considerado un participante válido en las decisiones más relevantes que tome su sociedad, Ferrajoli, sin embargo, no se atreve a ir tan lejos —recordemos que, para Buchanan, la democracia debería ser adoptada como un derecho humano.

Para Ferrajoli (1989, p. 907), no obstante, el valor moral de que podríamos dotar a los derechos fundamentales resultaría una técnica eficaz para resolver la desigualdad inherente a la individualidad connatural a la personalidad de cada uno.

La cuestión pasaría por ampliar la dimensión práctico-política donde la *persona jurídica* podría desplegar su actividad política. Se trataría de sumarle a la *igualdad formal* de que ya somos acreedores —porque disponemos de derechos liberales de libertad— un nuevo vínculo a las relaciones entre ésta y el poder político, mediante lo que Ferrajoli llamará *igualdad sustancial*. Ésta estaría radicada en la fundamentalización moral de los derechos sociales.

Se trata, según propone, de aquellos derechos positivables que, dada su “primacía axiológica”, completarían el “*valor de la persona* y, por tanto, de todas sus específicas y *diversas identidades*, así como de la variedad y *pluralidad de los puntos de vista externos* expresados por ellas”. Una receta específica por la que se incluyen las diferencias personales, al tiempo que se excluyen las desigualdades sociales resultantes de los desequilibrios en las capacidades individuales diversas de acceso al sistema de las necesidades. La consigna de Ferrajoli es clara: “*de cada persona un individuo diferente de los demás y de cada individuo una persona como todas las demás* (Ferrajoli, 1989, p. 906).

Así, pues, tales son las bases para la fórmula jurídico-política que Ferrajoli aporta para el mantenimiento en “términos realistas” de lo que él considera que debe ser una comprensión holística del fenómeno democrático: una democracia entendida como

el fruto de una constante tensión entre poder político-representativo, que se identifica con el estado, y poder social-directo que se identifica con el ejercicio de las libertades en función de permanente alteridad y oposición (Ferrajoli, 1989, p. 947).

Su modelo de democracia constitucional garantista pretende resolverse en un nuevo paradigma dentro del cual, gracias a la subordinación de la jurisdicción a la legislación y de la legislación a la constitución, se pueda desarrollar con plenitud un Estado constitucional de derecho, dentro del cual, como hemos visto, se integren las dimensiones formal y procedimental tradicionales de la democracia y la sustancial, la cual quedaría fundada en el respeto y los límites de aquello sobre lo que ninguna mayoría estaría legitimada a decidir.

Según el modelo de Ferrajoli, parecería que ha quedado zanjada la cuestión entre el sometimiento a las élites *desde debajo* y las tendencias estatales hacia la sistematización del control y la vigilancia de la vida de sus ciudadanos, del despliegue interno y externo de la democracia administrada y de la profundización del *Deep State*.

Todo ello, bajo el principio del “isomorfismo entre derecho y sistema político” en virtud del cual se obtiene un cambio en la noción de validez normativa como en la noción de la misma democracia

Tanto una como otra —norma y democracia— quedarán caracterizadas por la dimensión sustancial *agregada* a la dimensión formal, que ya nos viene del paradigma legislativo (Ferrajoli, 2014, pp. 90-95).

Además, en lo que se refiere a la esfera de “lo no decidible”, ni contra los derechos sociales, ni los fundamentales de libertad y demás principios constitucionales, ningún poder, bien sea público, bien privado, podrá llevar a cabo un “ejercicio arbitrario o ilegal, en garantía de los derechos de todos” (Ferrajoli, 2014, p. 29).

No nos cabe ninguna duda de que Ferrajoli ha conseguido erigir un edificio robusto y resistente con capacidad suficiente como para que se puedan realizar los principios

fundamentales de un Estado constitucional de derecho en el que la democracia y la representatividad puedan compartir espacios de manera armonizada y en el que la gestión del poder se lleve a cabo “no como fin, sino como instrumento de tutela y satisfacción de los derechos fundamentales” (Ferrajoli, 1989, p. 943).

Cierto es que las promesas incumplidas del constitucionalismo y su aparato de derecho público interno han devenido de manera generalizada en ilegalidades o defectos de la legalidad, de cuyo efecto se ha producido la desafección a la representatividad democrática y se han encendido todo tipo de conflictos de intereses, los cuales han permitido la imposición de los poderes económicos a la actividad política democrática y devenido en procesos deconstituyentes (Ferrajoli, 2014, pp. 162-170).

Estos últimos pueden verse, por ejemplo, en el desmantelamiento del estado social, en la sacralización de la austeridad como forma de vida y en la “quiebra de las instituciones”, la cual viene alentada por la penetración de las economías transfronterizas en el tejido institucional, hasta el punto que los mercados han conseguido subsumir la capacidad de las instituciones de realizar el derecho en favor de los intereses depositados en las constituciones y ha puesto en jaque los principios del constitucionalismo mismo y del Estado de derecho, “en perjuicio de la capacidad regulativa no sólo de la Constitución, sino también de la ley” (Ferrajoli, 1998, pp. 135-155).

Asimismo, la paulatina debilitación de la soberanía de los Estados por las presiones endógenas y exógenas que sus constituciones están padeciendo en la actualidad —debidas, por una parte, a la acción disolvente de la clásica idea de soberanía por acción y efecto de las presiones populares y, por la otra, de los intensos y crecientes flujos migratorios y sus presiones en las fronteras estatales— ha puesto en evidencia la capacidad autónoma de los Estados de realizar los Derechos Humanos en sus límites a través de la institución de la ciudadanía (Ferrajoli, 1998, pp. 173-183).

La universalidad de los Derechos Humanos está quedando seriamente en cuestión. Hoy, “ser persona ha dejado de constituir una condición suficiente para poseer dichos derechos”, se lamentará Ferrajoli (1998, p. 176)

Desde los tiempos en que aún se distinguía entre humano y ciudadano hasta

nuestros días, el concepto de ciudadanía se ha convertido en prerrequisito del derecho de residir en cualquier territorio del planeta, con la consecuente devaluación de sus fundamentos estatutarios de igualdad, al mismo tiempo que, como ya vimos ampliamente cuando estudiamos la nueva categoría de ciudadano en el Estado distópico, éste queda convertido en mero objeto de atribución de más o menos privilegios sobre los demás, cuya conducta sea meritoria de premio o de reprobación jurídica.

Ni el final del monopolio estatal de la producción normativa por la incursión en escena de cierto tipo de democracia ni la crisis en la que ésta se ve inmersa hoy por el desarrollo global de poderes públicos y privados, políticos, económicos y financieros que se sustraen al poder de las instituciones democráticas son las únicas amenazas a esta forma consagrada de constitucionalismo en términos del derecho positivo.

También lo puede ser su extremada rigidez, al menos como Prieto Sanchís (2009, pp. 140-154) deja entrever: el problema gira en torno a si las constituciones deben proteger y preservar los derechos fundamentales de la acción de aquellos que un día los establecieron o si debe asegurarse la propia formación democrática de las decisiones políticas.

La cuestión radica, según asegura, en la necesidad de flexibilizar las constituciones para mantener, al menos como mínimo, el carácter ficcional por el que supondremos que lo puesto ahí en el texto constitucional es la expresión real de la voluntad de un pueblo soberano, cuestión suficientemente necesaria e incluso imprescindible para mantener la fuerza normativa de toda Constitución.

Aunque la soberanía de un pueblo pueda ser considerada como ilimitada, no siempre será inagotable. De ahí el valor de necesidad de la flexibilización constitucional, para demostrar la no inagotabilidad del Soberano y la solemnidad de la idea —consustancial a este tipo de significaciones que damos a la democracia— de que ésta es una norma superior, suprema, “que define y ordena el debate y que establece [...] la propia regla de las mayorías” (Prieto Sanchís, 2009, p. 149).

Prieto nos intenta concienciar de los problemas de justificación que surgen de la rigidez y el control contramayoritario y sustancialista del constitucionalismo. Máxime, si admitimos que el valor que damos a la democracia en sus dos formas contrapuestas, la de

la democracia representativa y la de la democracia directa, se funda en el principio mayoritario o, al menos, éste es estructural en ellas.

En todo caso, puede verse con claridad, en el conjunto de despliegues teóricos sobre las condiciones de posibilidad de realización de la democracia, un marcado paternalismo por el cual proteger a la democracia de sí misma y de la más que probable omnipotencia de una mayoría que, casi con total seguridad, estará desinformada y será inculta. El poder de la muchedumbre seguirá siendo motivo de inquietud.

En el caso de la tesis de Ferrajoli que hemos destacado aquí, la teoría se dota de muy interesantes mecanismos para el equilibrio de fuerzas en la competencia de poderes a la que hemos arribado a lo largo de estos últimos siglos, pero aún no nos da elementos sustanciosos que nos permitan entrever que de este neoconstitucionalismo se pueda llevar definitivamente a cabo esa cuarta gran síntesis en la que nos encontramos.

El modelo esbozado por Ferrajoli supone un conjunto de artificios jurídicos, pero también retóricos y técnicos, acerca de *quién* decide, de *cómo* podría formalizarse lo decidido y de *qué* no puede, de ninguna manera, ser decidido.

Y, en el terreno de lo “no decidible”, estas no-decisiones quedan inevitablemente situadas en un limbo dentro del cual residen unos derechos fundamentales a manera de circunstancias jurídicas garantizables que, un buen día, el día constituyente, sí debieron ser decididos por algunos *quiénes* y en forma de algunos *cómos*.

El camino de la síntesis, por lo tanto, se agota en el momento en el que lo decidido, que ahora ya no puede ser decidido más por quien un día lo decidió, queda en manos del criterio y la decisión de jueces (Prieto Sanchís, 2009, p. 157), seres humanos corrientes y ciudadanos corrientes, a quienes los decisores habrán de conferirles toda *potestas* para que, ya no en forma de eco de la voluntad libre general, sino, en el uso libre de su arbitrio o su *virtus*, decidan lo que la voluntad libre general quisiera que fuera decidido.

Y aquí nos vemos obligados a volver al origen del problema que condujo al mismo Ferrajoli a plantearse su modelo: el papel que juega la judicatura en nuestros ordenamientos actuales ha terminado por convertirla en árbitro, pero también en parte de los hechos en los que el legislador haya excedido los límites constitucionales impuestos o en los actos

sobreexcitados del poder político y legislativo que hubieran resultado en la vulneración de los derechos fundamentales consagrados en las constituciones.

El insólito papel central del derecho penal, según Ferrajoli (1989, p. 9), lo ha convertido en protagonista de lo que se ha visto obligado a llamar una “crisis política e institucional sin precedentes ni parangón en la historia de las democracias modernas”.

Pero, también adquirirá un papel preeminente en este modelo, sin lugar a duda, la supremacía de aquel órgano popular competente para dirimir en torno a las disputas generadas por el ejercicio mayoritario del poder frente y en contra de las minorías. La condición “invasora” (Marín Castán, 2017, p. 125) de los tribunales constitucionales en el discurrir de la política generará su propia “objeción democrática” a esa supremacía que se pretende dar a la Constitución por encima del Legislativo (Atria Lemaitre, 1993).

Puede verse con asiduidad en nuestras realidades políticas la intervención de cortes supremas o tribunales constitucionales en infinidad de procesos políticos. Actuando de oficio o por querellas o demandas de grupos políticos opositores, el árbitro termina por convertirse en decisor final y determinante último del discurrir de la política. ¿Cuáles deberán ser sus límites y quién debería controlarlos?

Fuera de consideraciones teóricas del derecho y el constitucionalismo —cosa que abordaremos en extensión y profundidad en investigaciones posteriores— lo que aquí nos interesa ahora es destacar el hecho de la juridificación de la democracia que resulta de su ampliación procedimentalista en los términos hasta aquí observados.

El mecanismo esbozado por Ferrajoli, empero, no es en lo absoluto desdeñable. De hecho, lo consideramos una parte sustancial de una teoría completa que exigirá su tratamiento ampliado en su momento.

Sin embargo, hemos podido comprobar que sus postulados, llevados a la práctica, dejan fuera de consideración cualesquiera sentimientos inarticulados de injusticia producidos en la base moral del conjunto de las relaciones intersubjetivas entre ciudadanos y pone freno, en algún punto del proceso, al empuje normativo resultante de las luchas por el reconocimiento.

La observación de los mecanismos de que se ha dotado este procedimentalismo

juridificante, no obstante, nos ha permitido ver que, si bien es necesaria o imprescindible su consideración a la hora de desarrollar la corriente teoría de la eticidad democrática, también es patente el hecho de que no puede respondernos a los modos como la política debe ser llevada a cabo, si a lo que aspiramos es a un modo de vivir fundado en las tesis dimanadas de la *Anerkennung* hegeliana.

De hecho, si nos quedásemos sólo con estos mecanismos, deberíamos exigirles hoy a nuestros gobernantes, a nuestros representantes y a todas las élites que se privilegian el acceso al poder político de nuestras sociedades una observancia, un escrúpulo, un *religare* sin parangón de los principios y derechos recogidos en las constituciones.

Si muchos de los problemas que hemos relatado aquí nos han dado la impresión de que provienen de la falta de virtud de algunos, ahora les deberemos demandar, en esta nueva religión, la demostración más fehaciente, de su parte, de una virtud neocicerónica, algo que apunta a convertirse anticipadamente en un fracaso, en cosa que más espero, que deseo.

Gracias al método empleado hasta ahora para dar contenido a nuestra teoría, hemos conseguido desanudar buena parte de nuestro “cruce de caminos” donde múltiples dialécticas en reposo se han ido depositando en la realidad entre mitos y teorías indescifrables que han tomado el lugar de la significancia de nuestra realidad social.

Ahora estamos en condiciones de asegurar que, en nuestra realidad recognoscente, el hecho atómico de la democracia consta de sendos objetos en forma de esferas que se nos manifiestan con una clara significancia de la realidad efectiva en la que existe una democracia como unidad inmediata de lo que le es esencial (su interioridad) y de lo que es como existente (su exterioridad). Es conflicto entre su posibilidad y su contingencia.

Ahora, la democracia se nos dibuja gracias a la manifestación de la esfera de su interioridad, la esfera de lo moral-político y la esfera de su exterioridad, la esfera de lo jurídico-procedimental. Ambas en disputa, ambas constituyendo una totalidad real.

Las teorías sobre la democracia, bien se trate de propuestas arraigadas en el procedimentalismo, bien sean las que intentan ir más allá en términos sustancialistas, han puesto el foco de sus observaciones en los límites de ambas esferas, sin tomar en

consideración su contenido y lo que les es esencial. De ahí que se acabe por considerar a cada una de ellas como paradigmas nuevos inevitablemente inconmensurables entre sí.

De ahí que, teorizar acerca de cómo obtener mayores grados de control sobre los actos proferidos por las élites o de adquirir mayores cuotas y espacios de decisión popular, resulte en propuestas condenadas a la admisión, de antemano, de la insuficiencia ingénita de dichas teorías o, en el peor de los casos, en una quimera condenada a vagar entre sus condiciones de verdad y su imposibilidad de realizarse.

A lo largo de este documento, de la mano de diversos teóricos, nos hemos preguntado acerca del futuro del Estado de derecho, bien sea sustancialista o no, y del futuro de la democracia que ha estado siempre situada, que está situada y seguirá estándolo en frente suyo.

La música que ha sonado de fondo, a fin de evitar disonancias, parafraseando las acertadas reflexiones de Prieto (2009), nos ha compelido a admitir la ficción de que toda Constitución *es y ha de ser* la expresión de la voluntad de un pueblo soberano, erigida, objetivada y fundada en un gran *momento constituyente*.

Y, en el peor de los casos, nos ha obligado a considerar que, si les negamos a nuestros representantes políticos la legitimidad incondicional para actuar expeditamente en nuestro nombre, la Ley, su ley es una mera expresión de la voluntad de los parlamentos, forjada en una negociación con base en intereses particulares, pero que, en modo alguno, ostenta la huidiza soberanía del pueblo.

El artificio de construir una moral planetaria fundada en la positivación de los Derechos Humanos y fundamentales, tal y como resultaría de las propuestas de Buchanan y del mismo Ferrajoli, bien podría ser intuitivo como un mecanismo relativamente interesante mediante el cual articular algunos de los procedimientos que nos permitirían el despliegue del experimentalismo ético democrático de nuestras sociedades, dentro de la realidad jurídico-política de nuestro siglo. Quedará, empero, por investigar dicha mecánica en un futuro.

Sin embargo, sí nos atreveremos a asegurar aquí que, para su realización en el

ámbito de la eticidad democrática, dicho catálogo de derechos deberá estar articulado en torno a la autodeterminación política de los individuos en los términos de la teoría de las luchas por el reconocimiento, la cual deberá actuar como su núcleo estructural, en tanto que base moral de lo político.

En lo que ahora debemos centrarnos, por lo tanto, es en el poder moral del reconocimiento y su intrínseca condición de agente promotor del avance instituyente y receptor de su retorno constituyente, dentro de un experimentalismo histórico, por el cual la política reconocitiva aporte las bases para la realización de una libertad social que entiende a la autodeterminación política del individuo, o sea, la positivación autoconsciente de su persona política, como ese fundamento estricto e indecible de su ordenamiento social.

2.5. La política en la esfera preestatal de la colaboración democrática

Hemos presenciado el declive del individuo en la figura de un ciudadano que ha perdido su sentido social al verse convertido en un mero objeto posthistórico de tribulación económica y de atribución de beneficios sociales en función de su conducta, tal como quedó reflejado, por ejemplo, en el Sistema de Crédito Social que se aplica en China.

También hemos podido comprobar que, en nuestras democracias representativas, los ciudadanos electores se convierten en instrumentos de valor cuantitativo, en mero valor estadístico a la hora de decidir la intención de sus votos, para dárselos a unos u otros líderes, de cuyo efecto esperan obtener resultados cualitativamente valorables.

Además, el *Hombre Artificial* hobbesiano rebosa, por lo que hemos visto, de un ambiente muy favorable para fortalecer su salud, así como para enfrentar con éxito su expansión y embarnecimiento en el futuro. Mientras tanto, los teóricos se esfuerzan por encontrar los mecanismos que proporcionen a la masa sometida a su dominio la forma de sobrellevar su servitud de la manera menos penosa posible.

Garantismo, deliberación, democracia representativa, democracia directa o participativa, positivación de derechos fundamentales y humanos en un artificio con

pretensiones moralizantes y, todo ello, haciendo equilibrios, a veces de *vértigo*, los cuales pueden llegar a convertirse —no lo vamos a negar aquí— en dispositivos eficaces para el apaciguamiento de las tensiones inevitablemente surgidas entre los actos proferidos por el aparato estatal y la voluntad popular, mediante lo cual alargar la vida de este paciente aparentemente moribundo que se llama “democracia”.

No puedo dejarme estar de releer a Milan Kundera (1984) cuando pronuncio la palabra *vértigo*. Sobre este término él decía:

aquel que quiere permanentemente ‘llegar más alto’ tiene que contar con que algún día le invadirá el vértigo [...] El vértigo es algo diferente del miedo a la caída. El vértigo significa que la profundidad que se abre ante nosotros nos atrae, nos seduce, despierta en nosotros el deseo de caer, del cual nos defendemos espantados (Kundera, 1984, II, §17).

Los equilibrios que lleva a cabo la teoría en su intento de dar un significado a la democracia, cada día más alejado de su propio significante, sólo puede vivir del *vértigo*, de la renuncia a su destino, de su impotencia para encontrar, en el mito, la esencia de una realidad que, terca y obstinada, se manifiesta como un vacío del que sólo querríamos huir: del “cosa que más deseo, que espero”.

Pero, es objeto de nuestra teoría superar el vértigo y explorar los hechos constitutivos de nuestra realidad, de tal manera que nos permita encontrar en el interior de ese “vacío” los elementos por los cuales superar las contradicciones entre el deseo generado por la seducción, por esa atracción irrefrenable de caer y la lucha por defendernos, a base de múltiples significaciones míticas del mismo, negando su significancia indestructible: la democracia es un hecho y no un derecho.

Dicho de otra forma, no menoscabamos en modo alguno la importancia que tiene para nuestra teoría de la eticidad democrática el desarrollo de un derecho eminentemente reconocitivo y su aplicabilidad práctica. Existen bases fecundas para la ampliación de nuestra teoría a partir de las tesis neoconstitucionalistas. Pero, su tratamiento crítico deberá ser objeto de una futura investigación en gran profundidad.

Sin embargo, antes hemos de explorar en su totalidad el conjunto fenoménico de actos intersubjetivos producidos en “la esfera preestatal de la colaboración democrática”

de que Honneth (2015) nos dejó pistas, pero que, como ya apuntamos anteriormente, en él no quedó establecida la manera como aquélla debería superar las deficiencias por la negación reconocitiva propia del modelo de Estado de derecho liberal del que es heredera hoy nuestra llamada “política democrática”.

Aquí radica la cuestión de lo que abordaremos a continuación. Partimos de la intuición de que existe un punto de convergencia entre el proceso de construcción moral reconocitiva y su encuentro con el derecho positivo.

Recordemos que, en la superación postliberal de las antinomias en las que se encuentra inmersa nuestra realidad jurídico-política, la *eficiencia activa* ha de cumplir el papel innovador para la puesta en vigor de los ajustes institucionales que impliquen el anclaje del significado social del conjunto de actividades que se llevan a cabo en el discurrir ético-político de la vida en sociedad.

El empuje normativo de las luchas por el reconocimiento, no olvidemos, conduce a la materialización de las experiencias de injusticia vividas en la interacción intersubjetiva en complejos institucionales de la acción, al tiempo que marca el camino para la autoafirmación positiva de los individuos como sujetos específicos y válidos para toda acción política dentro de la eticidad democrática.

Este proceso instituyente ascendente, muy en contra de lo ideal, no está exento de coerción en nuestra realidad. La legislación parlamentaria no es ni puede ser la encarnación de una libertad intersubjetiva resuelta en la vida democrática, a tenor de lo que hemos observado hasta aquí, en lo que se refiere al modelo actual de política democrática representativa.

Nuestras democracias de audiencia son eso, precisamente: la apariencia de que es la legislación obtenida en la negociación parlamentaria —y soportada cuantitativamente en función de la magnitud de lo representado— la que ha de determinar la conducta y el tipo de relaciones interpersonales y de las personas con sus instituciones.

La democracia de audiencia ha hecho buena la sentencia de Marx sobre que “no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1859).

La superestructura jurídica y política, en este caso, en forma de política representativa, resulta clave en la forma como la audiencia percibe su ser-en-el-mundo y orienta sus actos.

Pero, por otro lado, las prácticas alteractivistas demuestran esa necesidad inmanente y viva de realización de los ideales de una libertad social dentro del complejo de instituciones del Estado en relaciones de derecho, en la forma que éste provea a las personas de las garantías suficientes para que las decisiones se puedan tomar conjuntamente en lo referido a la totalidad de cuestiones de la vida. Cuestiones por las que los ciudadanos toman conciencia y luchan por resolver sus propios conflictos.

Otra cosa será que los modos de protesta alteractivista puedan suponerse como un conjunto de actos con capacidad eficiente de producción de cambios superestructurales. En una democracia de audiencia resulta difícil prever que los aplausos o abucheos provenientes del graderío podrán efectuar cambios sustanciales en la trama. Aunque, arropados del derecho fundamental a la protesta y a la libre expresión, los alteractivistas, conscientes de su insuficiencia y de su propia insignificancia, prefieren experimentar la libertad social ajenos a su propio ser social.

Así, pues, las luchas en favor de la redemocratización de nuestras sociedades exigen ir más allá de orquestaciones fragmentarias de la protesta, que sólo quedan en celebraciones festivas de la resistencia encaminadas a llenar el espíritu de sus participantes con “la alegría de la experiencia”, como Pleyers (2018, p. 69) lo llama.

La realización de la libertad social exigirá cambios culturales amplios y profundos a todos los niveles del ámbito político de nuestras sociedades. Ello implicará que, para que pueda darse una “eficiencia activa” real, deberemos poner ahí la autodeterminación política del individuo como eje fundamental desde el cual articular no sólo la conducta relacional de las personas, sino también los procedimientos mediante los cuales se provea a la ciudadanía de las garantías de respeto a su propia identidad obtenida intersubjetivamente.

La autodeterminación política del individuo es el objeto mínimo e interior del hecho atómico de la democracia. Es lo que la hace indestructible. Es lo que la da su significancia. Por tanto, deberá ser el denominador común a todo el proceso de la vida en

sociedad. El resultado de su puesta en relación con los diferentes hechos que componen a esta última —la vida en sociedad— es el cociente, la razón por la cual medir la calidad de la democracia que queremos y la que nos merecemos.

Hemos concluido anteriormente, que nuestra teoría de la eticidad democrática debe manejarse entre las dos dimensiones que la configuran: por una parte, y objeto del presente estudio, tenemos la dimensión *moral-política* que, en términos de una política del reconocimiento, deberá englobar las políticas amigo-enemigo y de composición, de que ya hemos hablado. La otra dimensión, que abordaremos posteriormente, es la *jurídico-procedimental*.

En lo que se refiere a la dimensión moral-política, dentro de la cual se desarrolla la política reconociente en su conjunto, ya hemos conocido su estado de arrinconamiento en la esfera estatal. Habremos de explorar la política ejercida en la esfera preestatal de la colaboración democrática para conocer sus capacidades englobantes, si las hay o no.

Esta política que se despliega en los sistemas de acción que conforman la esfera ética de la libertad social, como ya vimos con anterioridad, tan sólo se está expresando bajo el abrigo que aporta el refugio axiológico de los individuos en el marco de las teselas que conforman el actual *trencadís* social producido por causa del marcado individualismo que proviene de los modos de vida promocionados por el neoliberalismo.

Por lo tanto, nuestra teoría exige plantear los mecanismos necesarios para que la política del reconocimiento pueda tener posibilidades de ejercerse con eficiencia en el ámbito de las relaciones entre el aparato maquinal del Estado y el conjunto de su ciudadanía en oposición deliberativa.

En lo que sigue, abordaremos los fenómenos constitutivos de la realidad vigente en la eticidad democrática que deberán conducirnos hacia la confección exitosa de nuestra teoría, gracias a lo cual podremos obtener una perspectiva realista de la calidad democrática en la que vivimos y ayudarnos a proponer formas eficaces para la realización de la libertad social.

a) *La inteligibilidad política del ciudadano desde una epistemología moral recognoscitiva*

Soy un hombre invisible [...] Soy un hombre real, de carne y hueso, con músculos y humores, e incluso cabe afirmar que poseo una mente. Sabed que si soy invisible ello se debe, tan sólo, a que la gente se niega a verme [...] Cuantos se acercan a mí únicamente ven lo que me rodea, o inventos de su imaginación. Lo ven todo, cualquier cosa, menos mi persona. Mi invisibilidad tampoco se debe a una alteración bioquímica de mi piel. La invisibilidad a que me refiero halla su razón de ser en el especial modo de mirar de aquellos con quienes trato. Es el resultado de su mirada mental, de esa mirada con la que ven la realidad, mediante el auxilio de los ojos [...] Uno se pregunta si, en realidad, no es más que un fantasma en la mente del prójimo, algo así como una imagen de pesadilla que el durmiente procura, con todas sus fuerzas, desvanecer [...] Uno experimenta la dolorosa necesidad de convencerse a sí mismo de que existe, de veras, en el mundo real; de que uno participa en el eco y la angustia de todos, y uno crispera los puños, ataca, maldice y blasfema para obligar a los demás a que reconozcan su existencia. Sin embargo, rara vez lo logra (Ellison, 1947).

Así dio comienzo Ralph Waldo Ellison (1947) a su novela *El hombre invisible*. Encarnando a una primera persona como relatora de su propia biografía, la historia que nos legó es una trágica paradoja en la que un hombre singular y anónimo personifica la negritud de todas las personas negras, cuya existencia la sociedad blanca se resiste a admitir. Modos de mirar especiales de unos hacia otros que convierten a estos últimos en una realidad irreal.

Esta magnífica obra es tomada por Honneth como eje en torno al cual articulará una “epistemología moral del reconocimiento” (Honneth, 1994-b) dentro de la que la invisibilidad metafórica a la que es sometido el negro del relato actuará como base para la comprensión del hecho recognoscitivo en términos epistemológicos.

Para nuestra teoría, en el momento en que nos encontramos, esta epistemología moral del reconocimiento nos servirá como punto de apoyo sobre el cual ejercer la fuerza de palanca suficiente por la que obtener elementos que nos permitan entrever un posible desplazamiento del menosprecio sistemático del aparato estatal, mediante sus mecanismos implacables de control y dominación, a la acción político-democrática ciudadana.

La historia cultural, nos lo recuerda Honneth (1994-b, p. 165), está plagada de ejemplos donde la invisibilización de los subordinados por parte de sus dominantes es una constante. Los primeros aceptaron resignados no ser percibidos, mientras que los últimos, pese a sentir la presencia de aquéllos en el espacio que ocupaban juntos, se negaban a hacerlos presentes. De la misma manera como los blancos americanos, aun a sabiendas de la presencia de los negros en sus comunidades, se negaron a aceptar que debiese haber motivos para percibir a esos cuerpos negros que, no obstante, eran visibles.

Esta forma de dominación por menosprecio, basada en hacer no-visible lo que es visible, recibe el nombre, nos lo dice Honneth (1994-b, p. 166), de *looking through*. Una conducta de ver-a-través del cuerpo, que alberga la intención de manifestar expreso la voluntad de no querer ver, a fin de incidir performativamente en la consciencia del no-visto, pues se le hace ver que, por dicho acto manifiesto, no es percibido.

A partir de este punto se abre la distinción de sendas formas de invisibilidad: la primera es la invisibilidad en sentido figurado, la cual es causante del sentimiento de opresión de Ellison y su protagonista.

La segunda, en cambio, es la invisibilidad visual y óptica de aquello que está ausente en el sistema espaciotemporal del observador. En este último caso, hemos de distinguir entre el acto negativo de la invisibilidad por incapacidad material y el acto positivo de la visibilización óptica, desde la cual adquirimos la identificación individual de lo visto y que, para Honneth, supone “una forma primera, primitiva, de aquello que denominamos ‘conocer’” (Honneth, 1994-b, p. 168).

Por lo tanto, aquello que es ópticamente visible lo empezamos a conocer en la medida que lo vemos, que lo perfilamos, lo identificamos, lo diferenciamos y que lo reconocemos a partir de la detección de sus características propias y relevantes dentro del sistema espaciotemporal ocupado (Honneth, 1994-b, p. 167).

Tratándose de un humano, por ejemplo, al verlo ópticamente lo reconocemos como humano cognoscible de quien percibimos, en tanto que contenido en un cuerpo humano, elementos propios de su condición que lo hacen individual respecto de los semejantes. Este humano está ahí, visible, por su condición material-corporal de presencia

que se abre a nuestras capacidades ópticas. Pero, no por el hecho de ser ópticamente visible, este humano será innegablemente visible en el sentido reclamado por Ellison.

Una vez establecida la dimensión que ocupa la visibilidad óptica, el estudio epistemológico de Honneth (1994-b, pp. 168-169) continuará explorando la dimensión de la “invisibilidad en sentido figurado”, en la forma de una “invisibilidad en sentido impropio”, la cual “presupone necesariamente la visibilidad en el sentido literal del término”, a saber: si el negro protagonista de la novela se reconoce y se siente invisible socialmente, sólo puede ser dado porque, en primer lugar, es consciente de que, ocupando el mismo sistema espaciotemporal que el blanco al que ve, se hace ópticamente visible para él y, en segundo lugar, partiendo de su negritud autoconsciente, adquirida mediante la invisibilidad autopercebida, se manifiesta negro en su negritud ante el otro a fin de provocarle la necesidad de ser visto. O sea, llama la atención sobre sí mismo produciendo reacciones visibles en el otro que le den la garantía de que ese otro lo percibe.

La conclusión hasta aquí de Honneth (1994-b, p. 169) es que el criterio según el cual el individuo invisibilizado puede asegurarse su visibilización positiva en un sentido figurado, que va más allá de la simple visualización óptica, es la “exteriorización de reacciones determinadas”, las cuales actúan como signos claves de que dicho individuo es tomado “positivamente en consideración” por parte del otro.

Cuando el individuo es invisibilizado, pese a que dicho sujeto afectado es consciente de que está ópticamente presente, diremos que es visto-a-través. Dicho de otra forma, el individuo es ignorado.

Aseverará Honneth (1994-b, pp. 169-170), que ello constituye un hecho público a diferencia del acto meramente cognitivo, diferenciante, perfilador, identificador, el cual es exclusivamente individual.

Es así, porque forma parte del saber común, que el conjunto de expresiones verbales o gestuales de constatación de la percepción y la aceptación existencial consecuente del otro suponen “hacer visible” a una persona mucho más allá de conferirle una mera identificación cognitiva individual. Así, la supresión de su visibilidad positiva, su verlo-a-través supone un signo claro y fehaciente de invisibilización en sentido figurado, de

humillación.

Espero haber conseguido la complicidad suficiente del lector en este recorrido a lo largo de la epistemología moral del reconocimiento, para provocar en él su propia figuración de la idea de invisibilización del ciudadano en los términos análogos a los de las observaciones practicadas por Honneth con base en el texto de Ellison.

Veamos: ¿hasta qué punto podríamos asegurar que el ciudadano es visibilizado positivamente por el mero hecho de constar en un registro como individuo conocido, individualizado? ¿En qué medida podríamos afirmar que el ciudadano, incluso plenamente protegido, porque goza de garantías de que se le respetarán sus derechos fundamentales, es confirmado socialmente en tanto que sujeto políticamente válido, activamente visibilizado para la acción?

Hemos podido ver en su amplitud la realidad del ciudadano poshistórico que nos aportaron Kojève (1947), Anders (1956) y Niethammer (1990). Ellos nos han mostrado que, pese a los deseos modernos de proveer, a través de la institución de la ciudadanía, las bases para la emancipación de los individuos de toda dominación, gracias al otorgamiento de derechos a la participación política en sus sociedades, el resultado de todo ello no ha sido más que la petrificación política —y humana— de las personas-ciudadano.

Todo ha quedado en la figura de un ciudadano precario ante las dificultades crecientes para el acceso al sistema de las necesidades y la imposibilidad, casi material, de incidir en los procesos que le permitan explorar nuevas vías y maneras de gestionar el bien común. Por su parte, los límites positivos a la acción del Estado hacia sus ciudadanos están perdiendo cada vez más eficacia.

Si, a ello le sumamos los efectos de la globalización y los constantes flujos migratorios que son su consecuencia, con mayor rapidez los principios que rigen la institución jurídica de la ciudadanía, a partir de los cuales se les otorga a los ciudadanos existencia política en una comunidad, se ven profundamente deteriorados al tiempo que, para los Estados, supone amenazas serias a su estabilidad orgánica.

Finalmente, este cóctel de contrariedades se ha visto intensificado por la maquinización tecnológica a la que los Estados se han visto abocados, en su desesperada huida

hacia adelante, sacando clavos con más clavos.

Se han hecho buenas las consideraciones de Donna Haraway (1984), para quien ya no podemos pensar en las propiedades esenciales de las cosas y de nuestras vidas, sino en términos de diseño, de “dificultades limítrofes”, de tasas y ratios de movimiento, de lógicas de sistemas, de costes de disminución de las dificultades.

La historia del individuo hoy ha quedado reducida a la capacidad de almacenamiento de un chip de silicio. Su existencia política se ha desvanecido bajo la potente “informática de la dominación” actual.

La institución del ciudadano nos ha quedado por los suelos. Su *Highness* positivamente dada, su código de conducta, su estatus normativo, su grandilocuente dignidad se han disuelto en la realidad. Lo han momificado. De ahí que hubiera surgido la acertada propuesta de Ferrajoli por la cual, la persona humana y su formalización jurídica debieran ser tratados como un todo.

De poco sirvió la mitosis del súbdito moderno en dos entidades separadas entre sí. Se hizo evidente que el camino idealizado por Kojève, mediante el cual intentó infructuosamente unir ambos entes en uno, dio el resultado opuesto a sus deseos: ni el Estado naturalizado supo retornar al *Homo Sapiens*-ciudadano capacidad alguna de transformación de su realidad ni el ciudadano ha podido encontrar la manera de librarse de una dominación hoy embarneada por el poder que otorgan el control de la información y de la vigilancia.

Por ese motivo, nos vemos obligados a explorar esta problemática desde las consideraciones lógicas, epistemológica y ontológica que aquí mismo estamos desarrollando. Adonde pretendemos llegar es a la demostración de la imposibilidad de una democracia real en los términos que, hasta ahora, la teoría ha abordado.

Volvamos a nuestra lectura particular de la epistemología moral del reconocimiento de Honneth: el asunto radica en clarificar aquellas cuestiones que hemos de añadir al mero “conocimiento” que el Estado pueda tener del ciudadano, a fin de que ello permita encontrar los mecanismos necesarios para que las relaciones entrambos se nutran de reconocimiento recíprocamente, dadas las constataciones empíricas que hasta

aquí hemos obtenido: ni el ciudadano reconoce hoy plenamente a su Estado ni éste otorga al ciudadano una confirmación ética suficiente; esa es la realidad de la política amigo-enemigo.

No buscamos, pues, la naturalización kojéviana del Estado. Buscamos adaptar la teoría a la realidad factual. Ésta indica que hemos de encontrar el punto de encuentro para el desarrollo de una política llevada entre la ciudadanía en oposición deliberativa y su Estado. Ambos *viéndose* recíprocamente.

Para Honneth (1994-b, p. 170), no por el hecho de concederle a una persona “expresión pública”, porque se le manifiestan gesticulaciones verbales y no verbales que la hagan sentirse vista, conocida, perfilada e individualizada, es motivo suficiente para admitir que se la ha *visto en sentido propio*, se le ha ofrecido una existencia política real.

Existen, para Honneth (1994-b, p. 172), expresiones que las personas esperamos recibir a fin de que no nos sintamos invisibilizados en sentido figurado: se refiere a cualesquiera gestos, formas de expresión, actitudes y actos, cuyo carácter performativo genera en el sujeto reconocido la reacción de que, para este último, el reconocido, lo percibido por él, desde el otro que lo reconoce, simboliza que se le ha *hecho justicia*.

Dicho de otra forma, reconocer y sentirse consecuentemente reconocido es una cuestión moral, en tanto que corresponde al cumplimiento práctico y recíproco del “respeto” visibilizador en sentido positivo a la presencia ópticamente visible de todos y cada uno. Reconocer es, entonces, dar “vigencia” y “aprobar” el rol que cada uno desempeña en sociedad. Ser reconocido dependerá de la retroreferencia simbólica por parte de quien recibe el gesto expresivo, para quien ello significará la garantía de su visibilidad social en sentido propio.

Dirá Honneth:

solo aquella persona que se ve tomada en consideración de manera positiva en el espejo del comportamiento expresivo de las personas que tiene enfrente se sabe reconocida socialmente en una forma elemental (Honneth, 1994-b, p. 174).

Ahora bien, aún nos queda un elemento más que considerar de esta epistemología moral del reconocimiento que Honneth (1994-b, pp. 175-176) nos está sirviendo ahora.

Se trata de la idea que obtiene de su recurso a Kant y su idea de “respeto”, entendida aquí como la condición ampliada de “persona inteligible” que se le aseguraría a todo sujeto reconocido: más allá de una simple restricción individual de quien reconoce, reconocer a otro implica el descentramiento de sí por la concesión de autoridad moral al reconocido.

En este proceso recognoscente, los dos actantes se ven obligados al descentramiento de su persona en favor de acciones que producirán transformaciones a título individual y generarán compromisos en el orden compartido, porque ambas partes, *de facto*, habrán desplazado su egoísmo en favor del establecimiento de relaciones por las cuales harán justicia al valor del otro en tanto que seres inteligibles (Honneth, 1994-b, p. 177).

Entonces, de aceptar lo anterior como válido, deberíamos preguntarnos acerca de cómo es posible inyectar reconocimiento al conjunto de relaciones entre el Estado y su ciudadanía.

Por supuesto que, como algún lector avizor ya ha podido comprobar, hemos asumido aquí la imposibilidad de retomar el camino idealizante y mítico de un Estado en forma de representación de la totalidad.

De hecho, la corriente teoría de la eticidad democrática ha de admitir que el Estado, al menos para lo que queda de siglo, ya es una contraparte suficientemente individuada, aunque dependiente, en lo referido a las relaciones políticas entre ésta y la ciudadanía.

Así, pues, desde esta epistemología moral del reconocimiento, podríamos convenir que sí se pueden establecer relaciones recíprocamente recognoscitivas entre dos actantes en la arena política de la eticidad democrática: ambas partes pueden conferirse suficiente inteligibilidad propia.

Veamos cómo se están produciendo actos de invisibilización o de visibilización, tanto en términos ópticos o en el sentido figurado de que Honneth nos habló. Asimismo, extraeríamos de la literatura corriente, aquellos gestos y actos que bien podrían satisfacer las deficiencias recognoscitivas en las que se encuentra nuestra actual eticidad democrática.

α) El individuo invisible ópticamente: el refugiado, el inmigrante, el no-ciudadano son sujetos desprovistos de, incluso, la visibilidad óptica.

Dada la configuración actual de la institución de la ciudadanía, existen personas a las que se les niegan sus propiedades corpóreas y, por ende, cualquier tipo de reconocimiento, abriendo aún más la brecha entre la persona humana y el ciudadano.

Esta circunstancia debería traernos de vuelta la idea de “membresía política” que, para Seyla Benhabib (2004), implicaría la concesión de existencia política a quienes no pueden participar del tipo de relaciones estatutarias propias de la ciudadanía actual, teniendo en cuenta que dichos sujetos, por su mera presencia corporal, ya están ejerciendo un tipo de comunicación performativa en la comunidad donde se albergan.

β) *El individuo visibilizado ópticamente, pero no reconocido*: esta figura tiene su forma nítidamente reflejada en la extremada situación en la que se encuentra el ciudadano dentro del Sistema de Crédito Social chino.

Sin embargo, también lo somos todos aquellos ciudadanos sometidos al control y la vigilancia extremos, propios de la democracia administrada, porque cada uno de nosotros somos o podemos llegar a ser personas sospechosas para el orden. En definitiva, lo será todo aquel ciudadano sometido a la fuerza de la tecnología, gracias a la cual su personalidad puede quedar reducida a dígitos de control y sus relaciones con el Estado pueden quedar convertidas en un simple código.

No negaremos las excelencias de la tecnología. Pero, como Anders (1956) criticaba, los problemas surgen a partir del momento en que le conferimos el valor que no tiene y que, por supuesto, no debemos darle: cuando la deificamos, acabamos por convertirnos en comparsas de una especie de rito iniciático deshumanizante.

El uso adecuado de la tecnología, o sea, beneficioso para las relaciones recognoscitivas, exige una cultura orientada a ello y un complejo institucional dedicado a su regulación. Será así como la ciudadanía, en tanto que sujeto moral reconocido, podrá arrogarse su facultad de aprobar o reprobar su incorporación en la esfera tecnológica en cada caso.

γ) *La visibilización en sentido propio, aunque insuficiente*: la concesión del derecho a voto —un mínimo gesto de visibilización en sentido propio— no implica en modo alguno la facultad de destitución de un representante político y, aún menos de limitación de cualesquiera excesos que se produzcan al nivel del poder político.

Como dicen Gargarella y Ovejero (2005, p. 58), “destituir es algo bien distinto de ‘no elegir’”. La concesión del derecho a voto, entendida originariamente como el otorgamiento de un derecho fundamental de participación política, en las condiciones actuales no es más que las posibilidades que se le ofrecen al ciudadano de acceder en condiciones de igualdad a cierto “mercado político”.

Este mercado político tiene limitadas sus ofertas y en modo alguno puede satisfacer las demandas posibles. No existe una oferta política omnicomprendiva. Además, en tanto que mercado, se rige por su propia lógica, conminando la reprobación ética ciudadana a exiguas manifestaciones del descontento por actos de “elegir, sí” o “no elegir”.

Si, además de esto, mantenemos la visibilización reconociente del ciudadano bajo los límites de la lógica del mercado, el único acceso posible a las decisiones sobre la cosa pública se conseguiría convirtiendo al Estado en una especie de sociedad anónima, cuyo cuerpo accionarial vendría a estar constituido por aquella parte de la ciudadanía que gozaría de tal privilegio. Algo así ya lo comenzó a denunciar Sheldon Wolin (2008), cuando a su libro lo intituló *Democracy Incorporated*.

δ) *La invisibilización recurrente en sentido impropio*: ante la apatía del aparato maquinal del Estado frente a múltiples cuestiones que afectan a la ciudadanía, ésta se mantiene movilizada.

El alteractivismo bien podría ser entendido aquí como el resultado de la resignación ciudadana frente a la actitud insensible e indolente del aparato estatal frente a la indignación de las personas por la precariedad de los modos de vida que se ponen a su alcance: a pesar de gozar, sobre todo en los países de nuestro entorno, de derechos constitucionales que garantizan la libertad de expresión, de reunión o de manifestación, difícilmente se puede decir lo mismo acerca de los efectos reales que se puedan obtener de dichos actos.

Desde el punto de vista del poder político real, estas manifestaciones de protesta son sólo valoradas en el sentido de pérdidas o ganancias posibles de cuotas de mercado electoral y, en contadas ocasiones, podrían suponer pequeños avances en la ampliación de

la oferta desde los programas electorales de los partidos.

Por lo tanto, podemos ahora decir sin riegos a incurrir en error que, pese a que se otorga visibilidad óptica a la ciudadanía, se la *ve-a-través*.

Tanto a la persona humana como al ciudadano se los identifica individualmente, se le reconocen los derechos al ejercicio de sus libertades individuales y a éstos se los protege desde el instrumental de que dispone el Estado de derecho, aunque, en ningún caso, ello implica necesariamente que se establezca una comunicación directa entre el Estado y sus ciudadanos. Dicha forma de relación exige gestos expresivos fehacientes de que la comunicación iniciada por la protesta ha sido suficientemente performativa.

La configuración del mercado político partidista impide que se lleve a cabo una reprobación eminentemente ética por parte de la ciudadanía. De ahí la variedad de movimientos sociales que surgen constantemente, muchos de los cuales apuntan sus críticas directamente al partidismo con que se desarrolla la política en general.

La acción social de muchos movimientos sociales demuestra el peso específico que llegan a tener en el *ethos* ciudadano. Ello debería ser tomado muy en cuenta, dada la fuerte “proyección política directa” (Rubio Carracedo, 2005, p. 82) que, gracias a su carácter circunstancial y temporal, son un vivo reflejo de aquellas problemáticas que aún no han sido absorbidas por los partidos.

Además, si se facilitan espacios de deliberación (Gargarella & Ovejero, 2005) dentro de los cuales los ciudadanos puedan poner ahí el producto de sus críticas, se favorecen la articulación de las experiencias de injusticia individuales y la armonización colectiva de las mismas, dando pie al ejercicio de un poder reprobatorio sobre los programas de los partidos con capacidad eficiente de inclinar sus propuestas hacia el contenido de dicha deliberación.

Todas estas propuestas anteriores sólo pretenden dar una muestra de lo que el conjunto de las ciencias sociales, económicas y políticas deberían abordar cooperativamente a fin de dotar de procedimientos que garanticen la “eficiencia activa” ciudadana a partir del modelo político-institucional ya existente.

A nosotros nos interesan aquí las dimensiones lógica, epistemológica y ontológica

de la vida ética que se nos configura ahora como un modo de vida democrática, que se lleva a cabo entre una ciudadanía en oposición deliberativa y un aparato estatal del cual se espera una conducta reconociente.

b) Significancia reconociente: confianza para el ciudadano

Dice Honneth (1994-b, p. 177), que los gestos y las conductas expresivas que demuestran la visibilización de la contraparte en sentido propio son acciones que poseen el carácter de una “metaacción”, o sea: dado que señalan de manera simbólica un tipo de comportamiento que la persona receptora de dicho acto puede considerar como legítimo y puede, asimismo, acatarlo como válido y no perjudicial para su integridad en tanto que esperado, el acto reconociente es una indicación de que existe una motivación que podría ser tomada por quien la recibe con un carácter “benevolente”.

Cuando ello no se produce, se crea una escisión intersubjetiva que, en el caso de las relaciones entre ciudadanos y el Estado, conduce al alejamiento de ambos y a una pertinaz retrogresión de la *confianza* por parte de la ciudadanía en los actos y propuestas ofrecidas por el poder político.

No faltan los que se lamentan de ese “hastío o cansancio de la democracia” (Laporta, 2005) que atribuyen a los ciudadanos y de su apatía hacia la política por el desencanto resultante de ver que, sistemáticamente, cuando —en términos de Robert Michels— dejan caer sus votos a través de la rendija dispuesta para ello, su “igualdad [cae] junto con la boleta, [desapareciendo] juntas” (Michels, 1911, p. 83).

Al final, este desencanto termina por inculpar a una ciudadanía “vulgar y absentista”, prejuiciosa, que sólo puede mejorar las condiciones de su propia democracia en la medida que se convierta en “lo único que nos hace falta: un pueblo adulto” (Laporta, 2005, p. 52). O sea, según esto y dicho en nuestros términos, este ciudadano hastiado deberá inteligir al Estado, a fin de proveerse de actitudes reconocientes de su aparato, si a lo que aspira es a ser reconocido en su propia significancia.

El recurso a la virtud cívica (Laporta, 2005; Gargarella & Ovejero, 2005), como

la única vía posible que nos puede conducir a una mínima democracia, ha estado siempre presente. Nosotros comenzamos con Cicerón, pero bien podríamos habernos ido más atrás. En cualquier caso, según parece, la persona del Estado sólo puede ser la representación de su comunidad en la medida que ésta le confiere gratuitamente y *motu proprio* su *confianza*.

Y la idea del Estado acaba quedando en un mero acuerdo contractual de prestación servicios de seguridad, de articulación de la concordia y de la provisión y el facilitamiento de las mejores condiciones posibles para una supervivencia material individual, de cuyos modos y formas es la persona quien elige libremente la manera de conducirse, por mor del desarrollo de sus planes individuales de vida.

En nuestros términos aquí desarrollados, el ciudadano no ha de hacerse visible. Ya lo es ópticamente en cuerpo, circunstancias y necesidades. La obediencia no es una gesticulación, sino el acto resultante de la genuina razón de ser del Estado: inteligir a un ciudadano porque le da significancia suficiente como para que, por su simple presencia física y necesaria, éste sea motivo de transformación de sus propios intereses en favor de actos reconocentes.

Si el ciudadano es significativo de su valor en tanto que *persona inteligible*, genera una deuda con su Estado, para cuya satisfacción, éste será deudor de un significado que deberá traducirse en todas aquellas metaacciones, las cuales sólo podrán ser consideradas legítimas en la medida que son esperadas como benevolentes e interpretadas como motivadas por el otorgamiento positivo del valor de *persona* a la condición de *ciudadano*.

Hasta aquí hemos ganado la *confianza* del ciudadano en sus instituciones y en aquellos que las gobiernan, en aquellos que toman las decisiones últimas. Lo podemos asegurar aquí, porque hemos establecido las bases para una comunicación directa y recíprocamente performativa entre dos partes en oposición política.

Todavía nos queda encontrar la manera de que los actos de este Estado, tal como es en su realidad, puedan ser tomados como signos de una conducta que pueda ser significada como expresión deudora de aquella inteligibilidad exigida del ciudadano en tanto que persona reconocida.

Dicho de otra forma, buscamos un Estado legítimo en la medida que adopta una conducta ética. Es decir, un Estado cuyos actos deben contener implícita y explícitamente al mismo tiempo, gestos expresivos y actos que sean representativos del contenido de una voluntad democrática obtenida entre ciudadanos en oposición deliberativa, de manera que ello suponga un retorno genuino hacia el individuo.

Esto nos obliga a volver a la concepción ético-política hegeliana de constitución como forma de organización total de las relaciones entre la ciudadanía y el Estado, la cual consideramos aquí, va mucho más allá de una mera protección y garantía de libertades individuales —cosa que no desdeñamos en lo formal— propia del constitucionalismo positivista.

c) De la política democrática hacia la democracia política

Decíamos con anterioridad, que esta fenomenología de la invisibilidad desintegra la democracia. Crea una escisión intersubjetiva entre la ciudadanía y el aparato estatal. La “estructura del ojo interior” (Honneth, 1994-b, p. 165) que mira al ciudadano conduce a verlo-a-través, a ignorarlo como sujeto fundamentalmente político. Los gestos expresivos de la ciudadanía cada vez gozan de menos carácter performativo. La política se arrincona a expensas de la ineficiencia de la ciudadanía en sus actos de reprobación ética y moral.

También hemos dicho que la política amigo-enemigo entre el Estado y la ciudadanía es el resultado de este conjunto de hechos vertidos en la realidad democrática, mientras que la política de composición queda recluida en el ámbito de la negociación de los intereses de clase, normalmente llevada a cabo en las altas esferas de la política.

Ello conduce al desmembramiento del complejo político-social hasta el punto de generar sendos cuerpos inscritos en una relación irreconciliable promovida por una concepción de la política democrática que pone al poder político real en oposición directa al poder político social. Ello, promocionado por la invisibilización política sistemática de las demandas morales de un orden social justo inarmonizadas de los ciudadanos.

Esta política democrática, esta democracia de las “decisiones” del poder ha

convertido al sistema de las necesidades en el núcleo estructural de su conducta, en torno al cual girará el elenco de gestos expresivos y actos, bajo premisas fundadas en la *escasez* y la *oportunidad*.

El resultado de todo esto es la legitimación de las instituciones basada únicamente en sus capacidades redistributivas y los grados de satisfacción de los intereses individuales. La lógica mercantil-capitalista que rige este tipo de relaciones políticas es determinante de la forma como se resuelve la comunicación entre las dos esferas en que se ha escindido el complejo político-social: la acumulación es el lenguaje, la competencia, su gramática, la *escasez*, su contenido.

La incapacidad de orquestar la multiplicidad de sentimientos de injusticia y concepciones de la justicia, por parte del poder social, viene dada por la incapacidad de la política democrática de articular la totalidad del contenido de la vida en torno a una lógica restringida y restrictiva en sí misma de la expansión de la moral individual generada intersubjetivamente.

Hegel, a nuestro entender, lo tenía claro. El sistema de las necesidades, si bien no puede ser en modo alguno obliterado, es un comienzo, pero no el fin. De ahí su arribo a la idea de una constitución política en términos de *Verfassung* (FDD, §265) —que no de *Konstitution* (RPh, p. 207) o “Derecho político interno” (FDD, §259)— como la forma de organización del todo, de manera que las partes constitutivas se armonizan cooperativamente, desde sus desigualdades intrínsecas, en el fin superior del “organismo del Estado” (FDD, §269), el cual, dicho sea de paso, es y ha de ser distinto del que preside los actos intencionales del individuo.

Este organismo, al que aspira ser el Estado hegeliano, es conocedor, en tanto que se sabe a sí mismo en su universalidad, que su fin está constituido por el concurso de realidades particulares, culturalmente expresadas, que se comportan como poderes reales y se convierten necesariamente en la sustancia de su propio hacer.

Un hacer que se convierte en doctrina por el mandato del cumplimiento de esta *Verfassung* que le da su *razón de ser*. Un hacer no mecánico, sino racional, surgido del “sistema del mundo moral”, el cual se le manifiesta en la forma de principios constitutivos

del momento esencial de su realidad (*FDD*, §270, *Obs.*).

Es decir: dado el aspecto que ha adquirido nuestra realidad política, la anterior concepción hegeliana del Estado vendría a ser esa “esfera preestatal de la cooperación democrática” (Honneth, 2015, p. 195) que delimita el espacio dentro del cual la ciudadanía desarrollaría su experimentalismo histórico con base en el despliegue de sus capacidades de reprobación ética y el desarrollo de sus aptitudes transformadoras, a manera de motor ético-político de la justicia social.

Este es el único lugar que nos queda en nuestra realidad político-social donde se puedan llevar a cabo esas creación y exploración continuas e informales de valores, conductas y modos de proceder por mor de la mejora de nuestras relaciones en sociedad.

Esta es, entonces, la única posibilidad de que disponemos hoy para gozar de una *Verfassung* que pueda ser aceptada y obedecida —al tiempo que criticada y transformada sin más coerción que la propia de una lógica intersubjetiva— y que se constituya como fundamento de ese ideal hegeliano, que a veces se antoja tan remoto, de unidad estatal plena.

En estos momentos, según parece, esta esfera preestatal es el lugar donde se construye cierto tipo de voluntad democrática, aderezada con toda una serie de discursos elocuentes, protestas airadas y un largo etcétera de acontecimientos en la vida de las personas, para pasar una papeleta por la delgada rendija de una urna y ver como ésta y los anhelos más sinceros e íntimos del votante desaparecen juntas.

Lo que aquí pretendemos es dar bases teóricas que permitan desplegar mecanismos que subviertan dicha áspera condición: dijimos que, para que se diera una eficiencia activa real sería necesario reconquistar un espacio público que está siendo gravemente privatizado, pero que debería ser el lugar donde producir una voluntad democrática genuina.

El alteractivismo, en sus modos de anunciarnos de manera inarticulada los sentimientos de injusticia que congregan a una gran diversidad de ciudadanos, nos muestra en sus formas de participación en la protesta la necesidad de gozar de espacios libres de expresión gestual y experimentación fáctica que, eso sí, tengan capacidad performativa suficiente para ser tratada comunicativamente en un gran espacio consagrado a la deliberación

pública.

El *Hombre Artificial* de Hobbes, empero, ya nació desmembrado en la medida que consagraba la mecanización jurídico-positiva de su funcionamiento. Ese Hombre producto de un arte eminentemente humano, en analogía, ahora, con la influyente antropología de Descartes, vino a ser *de facto* un conjunto de piezas móviles y fijas accionadas por resortes y encaminado a dar respuesta inmediata y eficaz a todo estímulo externo. El gobierno de dichas respuestas vendría desde el prodigio de su mente. Este hombre maquínico cedió sus órganos en favor de los mecanismos.

Sin menoscabar la necesidad del mecanismo en sí, debemos pensar el espacio público en su realidad orgánica. Naturalmente, serán necesarios mecanismos jurídico-positivos para regular el funcionamiento del órgano del Estado en su complejidad y en los innumerables procesos dirigidos al cumplimiento eficaz de las funciones de cada órgano que constituyan su unidad estructural. Esto será desarrollado en su momento, a partir de lo que dimanase del establecimiento de las premisas de acción propias de la dimensión jurídico-procedimental de nuestra eticidad democrática para el siglo XXI.

Pero, previamente a ello, es imprescindible una política resocializante y reconocitiva en la dimensión moral-política, que incluya en el debate a todos los agentes implicados en cada cuestión surgida de la realidad. Se trata, pues, de una política permeable a la realidad ético-social de su momento. Se trata, pues, de concebir al Estado ya no en la forma de un orden previo a su existencia (*FDD*, §270), sino que su principio de organización y de cómo es su “orden”, es la misma “constitución interna” que le da su modo de ser (*FDD*, §271).

Hemos tematizado el “espacio” de la opinión pública y dimos de éste su estado real en la actualidad. Asimismo, hemos visto la manera como dicho complejo institucional de la acción democrática está siendo privatizado, cosa que ha resultado en una persistente fragmentación del tejido social.

También hemos podido comprobar que, de este proceso constante de perversión de la idea de la “opinión pública”, la democracia se ha convertido ya en una simple audiencia de potenciales votantes que limitan sus actos al aplauso o al abucheo, según

proceda en función de la satisfacción o no de las preferencias de cada individuo.

El espacio dentro del cual cada ciudadano podría encontrar maneras de articular aquellos sentimientos de la injusticia que determinarían en uno u otro modo su voluntad, en arreglo a sus intereses particulares, a las condiciones materiales de sus existencia y a sus propios niveles de conocimiento, se ha convertido en un teatro donde consumen una fábula que se les representa desde un escenario que les es inaccesible y por unos autores que hacen que la autoría del contenido de su tragedia les sea inasible.

La política reconociente en una realidad marcada por el *trencadís* social no puede en modo alguno obliterar, anular o aniquilar el contenido democrático surgido desde las teselas axiológicas que se reproducen en el ámbito de la eticidad democrática. No puede esta política, con base en ideas de Bien prefabricadas, admitir o descartar las conciencias de justicia elaboradas en cada fragmento moral de este *trencadís*.

Debe incorporarlas a la unidad superior del Estado ético, mediando su recomposición con base en la deliberación abierta y libre de coerción en todos sus sentidos. Debe afrontar las diferencias a sabiendas de que la realidad factual ya es, en sí, el orden que es, ya es, en sí, la sociedad organizada en la manera que lo está siendo. Debe superar, por lo tanto, los momentos de su realidad política uno a uno.

La perplejidad que nos invade hoy frente a los populismos no viene tanto por lo dicho, sino por lo aplaudido. Por la intensa falta que nos hace de aplaudir, como espectadores de una larga tragedia, al salvador de cada momento. No nos debe sorprender que individuos piensen lo que piensen y como piensen. Lo que debe exigirnos una profunda reflexión ética es por qué hay quienes lo aplauden y se adhieren.

Y aquí nace nuestra propia transformación ética: la permeación de los marcos cognitivos dentro de los cuales abordamos la realidad —los cuales están rígidamente apuntalados sobre ideas de “seguridad”, “armonía”, “paz”, “orden” y “progreso”— por la lógica moral del reconocimiento intersubjetivo como el hecho que fundamenta una “democracia política” que exige la transformación de la lógica de las relaciones entre el Estado y su ciudadanía.

Esta teoría de la eticidad democrática para lo que nos queda por vivir en este siglo

tiene por objeto empujar hacia una reflexión en los términos aquí empleados sobre la necesidad de una política reconoccente que permita el desarrollo de una cultura democrática genuina que va, como ya se ha visto, mucho más allá de arreglos institucionales o ajustes cosméticos y aparatosos que nos hagan pensar que lo que nos dan ya es bueno de por sí, porque viene de quienes saben más de estos asuntos.

3. Demostración de la tesis cuarta: de las posibilidades de realización democrática en la superación de las deficiencias de los mitos revolucionarios primordiales

3.1. Un horizonte abierto para nuestra teoría

Este estudio que aquí comienza a cerrarse ha mantenido la intención primordial de aportar un conglomerado organizado de ideas que han girado en torno al conjunto de tesis dimanadas de nuestra apropiación, en una dimensión ampliada de la teoría de las luchas por el reconocimiento.

Este edificio teórico lo hemos deducido a partir de observaciones empíricas extraídas muchas de ellas de la propia actualidad. A éstas las hemos ordenado a partir del razonamiento lógico y las hemos confrontado con algunas observaciones teóricas actuales a fin de obtener por contraste las bases justificativas de lo que en nuestra teoría de la eticidad democrática consideramos como el camino válido para un incremento satisfactorio de la democracia en el ordenamiento de nuestras sociedades.

Iniciamos su desarrollo desde una exploración sistemática de las tesis de Axel Honneth, gracias a las cuales hemos podido llegar a la conclusión de que la democracia es un hecho histórico acaecido en el momento en que pudimos decir que una agrupación humana se habría constituido como sociedad y que dicho hecho atómico se reproduce a lo largo de la historia de la vida humana. A partir de este punto han aflorado todo tipo de contradicciones entre nuestra tesis y el ideal de democracia que hoy empapa otras observaciones y consideraciones teóricas acerca del fenómeno democrático.

Hemos contrapuesto nuestra idea de democracia a la extendida y fuertemente sedimentada forma de entenderla, propia de la cultura jurídica y política del liberalismo primigenio, el cual, a su vez, impregna de su idiosincrasia particular el conjunto de modos de actuar, proceder y asimilar la realidad política de nuestras sociedades.

El recorrido a lo largo de la obra de Axel Honneth nos conduce recurrentemente hasta un punto donde su teoría siempre se agota al verse incapaz de superar el escollo que se interpone al despliegue de las relaciones reconocitivas en el ámbito mediado

por las instituciones políticas. La eticidad democrática está sometida a la presión ejercida por tendencias cada vez más autocráticas en la cruda realidad de nuestro entorno.

Ello nos condujo a abordar esta investigación en los términos que nos propusimos, a fin de no caer en la tendencia, que aquí tanto criticamos, a la percepción incorrecta a partir de las observaciones practicadas sobre los fenómenos de nuestro tiempo. Éstos suelen aparecerseles, a muchos teóricos, como estímulos vagos con patrones aparentes y significancias más próximas a lo deseado que a la real capacidad de significarse de lo concreto.

Es decir, a lo que aspiramos con nuestra metodología es a evitar, en la medida de lo posible, percibir nuestra realidad sociopolítica como esas formas reconocibles producidas por el vigor de mitificaciones sedimentadas en nuestra cultura, de tal manera que, por la ofuscación que produce su disímil apariencia, acallan la voz de una realidad de los hechos que, desesperada, nos canta melodías que nos rechinan disonantes.

La constatación de la realidad factual mediante el modo de practicar nuestras observaciones empíricas nos ha empujado hacia el redimensionamiento conceptual del espacio de la eticidad democrática, a fin de obtener de ello las bases teórico-prácticas necesarias para la superación de las antinomias que se vierten en el campo teórico de hoy.

Nuestra teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI tiene por objeto la adopción de un punto de vista holístico de nuestra realidad social, jurídica y política a partir del cual podamos llevar a cabo observaciones y valoraciones realistas del fenómeno democrático acaecido en cada momento.

Ello deberá permitirnos detectar con adecuada precisión los puntos de tensión surgidos entre la acción social y sus repercusiones en el orden institucional, cosa que nos facilitará aportar respuestas explicativas a sus causas y propositivas a la hora de formalizar una idea de eticidad democrática para ser aplicada en nuestro futuro más inmediato.

Las tesis vertidas en el amplio *corpus* literario de Honneth, no obstante, sitúan la acción social genuinamente eficiente —la cual está referida a los diferentes tipos de actos por parte de la ciudadanía bajo criterios de justicia intersubjetiva— en la esfera preestatal de la cooperación democrática, obliterando la realidad político-institucional que nos acaece.

Su eticidad democrática, por lo tanto, queda puesta ahí de manera ajena al aparato maquinal del Estado y el corporativismo oligárquico en el que funda sus modos de proceder actuales. Honneth no ha conseguido detectar el desmembramiento del cuerpo social en la forma como aquí lo hemos descrito: la cabeza, donde reside el alma, se ha separado del cuerpo, dejando en su extensión un delgado cuello por el cual se le conecta necesariamente.

Esta imagen de una evaginación la representamos con cierta ironía a través del dibujo que nos legó Thomas More de la ciudad filosófica de Eutopia, separada de su adusta y agria realidad política por un fino y largo istmo.

Así, nos hemos visto empujados a rastrear los modos de establecer una conexión real entre ambas partes de un mismo cuerpo orgánico sin alejarnos de los postulados totalizadores y holísticos hegelianos, que consideramos que Honneth alberga con celo en el núcleo de sus tesis y propuestas formales para una democracia genuina.

Sin embargo, él no contempló la realidad en su más auténtica facticidad: el Estado es hoy una gran máquina productora de la vida, lejos de cualquier ideal ético. Es y defiende su convicción de ser una superestructura dominadora y configuradora del ser social.

En un punto de nuestra realidad democrática, el nexos ético se rompe para dar paso inexorablemente a cualquier tipo de autoritarismo, a todo modo de negación reconociente. De ahí que cada propuesta aportada de dotar de reconocimiento las relaciones jurídico-políticas entre la ciudadanía en oposición deliberativa y las instituciones no ofrezcan más que decepción y desencantamiento.

Ello nos condujo al estudio sistemático del desarrollo histórico de esta institución hasta nuestros días. No sólo hemos reconstruido históricamente los procesos que lo produjeron, sino que estudiamos en profundidad la lógica que lo constituye en un hecho irrenunciable a las alturas de nuestro tiempo.

De ahí que en nuestra teoría de la eticidad democrática debamos contemplar la manera no artificiosa de cambiar dicha realidad factual. Creemos que, tal como ya lo expresamos ampliamente en más de una ocasión, no se trata ahora de idealizar nuevos modos de vida.

No debemos caer en ilusiones morales como, por ejemplo, podríamos entender que ocurriera con el encerramiento de la comunidad zadista: si bien es digna de encomio una buena parte de sus propuestas éticas y remoralizantes, el movimiento zadista no ha sido más que una muestra desesperada de las necesidades de aislamiento intencionado y militante de un mundo al que, resignadamente, hemos dado por imposible. El zadismo nos ha mostrado una expresión nueva del *trencadís* social —en los meses a caballo entre 2008 y 2009, el movimiento autoproclamado ZAD, *Zone À Défendre*, ocupó, en los alrededores de la villa de Notre Dame des Landes, cerca de 1.600 hectáreas de un terreno que había sido calificado como destinatario de un aeropuerto. En 2018, habían conseguido la abdicación de los gobiernos a dicho proyecto. Diez años de vida comunitaria, autosuficiente y anticapitalista, ajena al mundo exterior a ellos bajo la promesa de una felicidad restringida a la experiencia en la intimidad del grupo.

Hemos de acometer la realidad en los términos en que ésta se nos manifiesta: es un hecho comprobado que existe un abismo ontológico entre el Estado movido por su interés y la ciudadanía que, no obstante, le da su indestructible razón de ser.

Este desmembramiento del cuerpo social, empero, constituye hoy el foco donde colocar las observaciones teóricas, si a lo que aspiramos es al deshacimiento del intrincado nudo de contradicciones que se ha ido formando a lo largo de las sucesivas síntesis históricas de una sociedad, hoy mundial, en constante ímpetu reconocitivo.

Estas contradicciones inherentes a las relaciones entre la ciudadanía y su orden político-social exigen ser admitidas como hechos acaecidos por causa de una lógica justificada por los antecedentes que hemos descrito aquí y cuya estructura básica se funda en la priorización del sistema de las necesidades en los arreglos institucionales realizados históricamente.

La *escasez* ha sido el núcleo estructural del ordenamiento político-social del ser humano. No por la poquedad de recursos, sino por las limitadas posibilidades de acceso a los mismos en cada momento histórico. No por la mengua de posibilidades que la naturaleza ofrece, sino por la disparidad engendrada a partir de las posibilidades ilimitadas que favorece la subjetividad humana y la limitada disponibilidad de los medios al alcance de

la sociedad en su propio momento. Sí, por la facultad humana de engendrar incesantemente necesidades futuras, gracias a los incrementos de sus capacidades para la técnica como agente transformador por excelencia de su propia realidad natural.

Esta realidad —observada en su máximo nivel de abstracción— ha dado como consecuencia, gracias al frenesí moderno y al empuje industrialista decimonono, la triple disgregación del bien común de una asociación política —o, lo que es lo mismo, la cosa pública— en “interés común”, “riqueza común” y “bienestar común”, como ya explicamos de manera detallada anteriormente (*supra*, pp. 283 y ss. **Error! Marcador no definido.**).

Todo ello ha permitido la maquinización de la política hasta disgregar al individuo en sendos entes que hoy luchan por reunirse nuevamente: me refiero a la persona humana y al ciudadano. Dicho de otra forma, al sujeto político y al objeto de la política.

La *cuarta gran síntesis* moderna, aún por resolver, dado que nos vemos aparentemente cada vez más alejados de una vida ética por la galopante concentración del poder político, al verse aturcido por su incapacidad de subsanar los desarreglos derivados del capitalismo, ha ido acrecentando la centralidad del sistema de las necesidades hasta el punto de convertirlo en el propio núcleo estructural del espacio destinado a la toma de las decisiones de relevancia pública y a la resolución de las cuestiones resultantes de la convivencia colectiva.

La idiosincrasia normativa de la esfera del mercado, la cual colonizó primigeniamente el espacio público, ha dado como resultado la profunda contradicción entre el privatismo idiosincrático de la política y las demandas morales constantes, aunque inarticuladas, de un orden social justo, el cual sólo puede llevarse lógicamente a cabo por la disposición de un espacio público real.

Observamos en su momento, cuando propusimos los mecanismos por los cuales superar el atomismo intrínseco del liberalismo, que habría de ser en esta esfera donde se desplegaría una expresión pública eficiente, en la medida que se darían en ella las condiciones necesarias para que el individuo recobrase su genuina significancia en tanto que persona intersubjetiva, adquiriendo con ello su propio significado político.

De ahí que, comprobada la realidad jurídico-política factual que nos acaece y previo repaso exhaustivo de los esfuerzos teóricos infructuosos de remoralización del sistema de las necesidades, así como de validación fáctica del complejo institucional de la opinión pública, hayamos inscrito, finalmente, a la institución de la ciudadanía como el objeto sobre el cual centrar nuestros propósitos de desarrollo de una política reconociente que favorezca en el futuro la consolidación de la libertad social en la eticidad democrática venidera.

No negamos a la teoría liberal el encomio por su empeño en encontrar los modos de actuar que faciliten cierto tipo de experimentalismo ético-democrático al menos en el sistema de las necesidades y, por extensión, en las diferentes esferas que de éste se hacen desprender.

No negamos, si a lo que aspiramos es a una justicia social, como ya demostramos en su momento, la importancia capital que tiene la aplicación de los criterios dimanados de la justicia redistributiva, de la paridad participativa en los asuntos que tocan a la redistribución de las riquezas o de la provisión de garantías jurídicas para un acceso igualitario a los recursos materiales de la subsistencia.

Pero, afirmamos aquí, que ello sólo puede darse como condición necesaria por la aplicación previa de los criterios de la justicia reconociente, a fin de evitar la reificación del sujeto en tanto que mero objeto de tribulación económica, cosa que irá irremediablemente en detrimento de su autorrelación práctica y la expresión positiva de sí como sujeto políticamente eficiente.

La patología más severa devenida de una exacerbada centralización de la redistribución en la esfera de la justicia social, aupada por esa colonización de la tecnología de redes en la totalidad de la vida, la hemos comprobado en la figura del “carné por puntos del ciudadano”, el Sistema de Crédito Social que se ha desplegado en China. Un perverso mecanismo del cual no estamos ninguno exentos.

Así, pues, al término de nuestro recorrido por la realidad efectiva nos ha aflorado la necesidad de abordar teóricamente el concepto de “democracia política” dentro de un marco cognitivo impregnado de actitudes reconocitivas que permitan ver al ciudadano

en su inteligibilidad como persona. Una persona humana que necesariamente ha de expresar su subjetividad en el orden social para causar efectos en él.

Nuestra teoría de la eticidad democrática nos arroja retos importantes que habremos de afrontar en lo que aún nos queda de siglo, si a lo que aspiramos es al disfrute real de una libertad social, mucho antes que la típica y tópica “libertad en el horizonte” de la mitología liberal moderna.

En concreto, son dos. Para el primero (3.2.), creo que hemos sentado las bases necesarias para acometerlo con éxito. Un éxito que sólo vendrá en la medida que entendamos que, para un sano metabolismo de nuestras sociedades, será motivo de la cooperación interdisciplinar para el desarrollo y ampliación de nuestra teoría la colocación de los principios del reconocimiento en el centro de su atención. El segundo (3.3.) exigirá una investigación posterior, minuciosa y detallada.

Veámoslos seguidamente.

3.2. El experimentalismo histórico a partir de hoy: más frecuencia que período

Tal como se desprendió de las propuestas resocializantes ofrecidas por Honneth (2010; 2011; 2015), su experimentalismo histórico vino a constituirse como el modo de ser socializado, gracias al cual nos garantizaríamos una experiencia genuinamente democrática, por la exploración experimental de las múltiples formas de una misma libertad social, que progresivamente se aproximaría, por avances y retrocesos, por acción y reacción, a las demandas de su realidad factual.

De él hemos rescatado su acertado enfoque de la cuestión en lo que se refiere a la capitalidad y la necesidad lógica que adquieren los conflictos sociales y sus potencialidades en la construcción de una voluntad democrática eficiente, en la medida que, de dicha conflictividad intrínseca, se obtendrán las múltiples expresiones de la libertad social. Es en este punto donde se inician las comprobaciones situacionales y se gestan los ajustes institucionales necesarios para la mayor aproximación a dicha libertad.

La idea de una praxis intersubjetiva de experimentalismo histórico supone para

Honneth el modo como se reavivarán los anhelos utópicos y revolucionarios que una vez refulgían en las calles y plazas de las grandes urbes del planeta y que hoy, si no han sido drásticamente aplacados, son tan sólo manifestaciones festivas, quizás alegres, pero muy cercanas a esa idea que se nos antojó leyendo por encima a Adorno (1969, p. 19): la democracia experimentalista actual está más cerca de ser una democracia cosmética que ética; la protesta, el anhelo revolucionario están por acabar como esas obras de arte que, saliendo del mundo empírico, terminaron creando “uno propio y contrapuesto, como si también existiera”.

Lo que no nos queda claro con Honneth es lo que él entiende por revolución. Sí podemos entrever que, en su crítica al socialismo, hay cierto tipo de reproche hacia su incapacidad de proponer una praxis que se convirtiera en cuasi natural al fenómeno democrático.

Aquí creemos que ello fue debido a que las propuestas revolucionarias, tanto las socialistas como las liberales mismas, venían marcadas por una condición *sine qua non* que, en términos lógicos, es en sí una aporía: un estado revolucionario no puede ser fijado como una situación librada *ad aeternum*.

Me explico: una revolución no es otra cosa que un giro completo que se lleva a cabo alrededor de un eje. El diámetro de dicho giro y la velocidad a la que se ejecuta diferirán en cada caso concreto.

Por lo tanto, si observamos de perfil este movimiento, veremos que, durante su progresión hacia adelante y por encima del plano que lo atraviesa y divide en sendos hemisferios, la trayectoria se resuelve en un ámbito aún no explorado. La trayectoria, podríamos decir, dibuja un nuevo plano. Pero, dicho recorrido, a fin de dibujar el círculo completo, ha de retroceder hacia el punto mismo donde se produjo el origen o, si se quiere, en uno algo más adelantado o, en el peor de los casos, en uno más retrasado.

Si trasladamos este ejemplo al fenómeno histórico-social, veremos que los anhelos utópicos de cambio pueden estar muy vivos durante la fase de alejamiento del punto de origen. Ahí se dibuja un plano creador, de exploración de lo nuevo, estimulante.

Sin embargo, la revolución exige su retroceso, dada su condición lógica. El punto

de arriba podrá ser el mismo del origen o, como ya hemos dicho, también puede ser más atrasado o adelantado. Quizás sea este retroceso el que advirtieron Niethammer o Tanner en su momento.

Para el primero (Niethammer, 1990), los hechos acaecidos en la realidad de su tiempo fueron figurados por él como una “retrogresión”. Para el segundo (Tanner, 2015), el neofeudalismo suizo del siglo XX era la misma “farsa” que lo fue para Marx el gobierno electo de Luis Bonaparte.

Así, pues, durante el avance revolucionario se produce una perturbación que se propagará en el ambiente a partir del punto donde se origina, a la espera de que llegue al momento en el que su retorno se hará obligatorio y necesario, a fin de retomar un punto aproximado al origen que motivare dicho avance.

Existe un aprendizaje novedoso durante la exploración de lo ignoto que se produce en dicha progresión que, durante la retrogresión obligada, nos empuja a valorar lo aprendido en términos de experiencia benevolente o adversa, según proceda.

El resultado de tal valoración determinará lo adelantado o retrasado, respecto del origen, que debemos forzar el punto de arribo final a nuestra trayectoria circular. De esta manera, habremos cumplido un ciclo experiencial completo, una revolución.

Como espero que haya podido aclarar, la cuestión radica en la distancia que separa el origen del punto de retorno o la amplitud dibujada entre el inicio de la revolución y el punto de equilibrio a partir del cual se originará un camino inevitable de retorno, por mor de completar la experiencia.

Cuanta mayor amplitud, mayor período, o sea, mayor será el tiempo transcurrido entre una y otra revolución dibujadas. A menor período, mayor frecuencia o mayor número de revoluciones consecutivas experimentadas.

Esto debería explicarnos lo que Honneth entiende como experimentalismo histórico: mayor frecuencia y menor período, o sea: iniciar circunvoluciones de reducida amplitud o de corto período de cuyo avance experimental se obtengan aprendizajes que, durante su retorno, sedimenten la experiencia moral benevolente para forzar el retorno a un punto ojalá más adelantado del origen, al tiempo que se descartan, pero se aprende de los

resultados adversos.

Ello no obstará, en modo alguno, a admitir que en varias ocasiones se deban llevar a cabo retrocesos que nos obliguen a atrasar, respecto del origen, el punto de arribo en dicho ciclo, aunque sin menoscabo del posible aprendizaje moral obtenido.

Las experiencias morales de injusticias, recordemos, promovidas por nuestra capacidad eminentemente humana para la acción reivindicativa de nuestro reconocimiento, producen un empuje normativo que sedimenta sus efectos en complejos institucionales de la acción en la forma de un tejido infraestructural moral sobre el cual dejamos recaer nuestra afirmación positiva en tanto que sujetos de derecho habilitados para la praxis política.

La teoría de las luchas por el reconocimiento sería, según lo dicho, una teoría que va más allá de una mera teoría de la acción social, tal como fue criticada en su momento, para constituirse como una teoría de la acción social sempiternamente revolucionaria, transformadora en sí y para sí.

Es su estado revolucionario el que permite la reproducción social. Es el mismísimo régimen civil de Cournot que, cuando necesariamente hubo de permear con su espíritu la política jerárquica de las élites, produjo la incesante maquinaria encaminada a su control, a su aplacamiento.

Quizás —esto es ya una especulación— una de las primeras estrategias encontradas por los teóricos del momento haya sido la ampliación del período en detrimento de la frecuencia.

Lo que queda claro es que, conociendo que el Estado real está fundado ontogénicamente en cierto tipo de orden anticipado y premeditado, el influjo de las luchas por el reconocimiento en su esfera supone de antemano su desestabilización. Es una amenaza para él, por lo que no debe extrañarnos su huida sistemática e intencionada de cualquier acción o agente que puedan ser sospechosos de alterar el orden que lo justifica.

Con esto se evidencia el primer gran reto que le surge a nuestra teoría para su despliegue durante el siglo corriente: tomando la autodeterminación política del individuo como eje fundamental en torno al cual girará el experimentalismo histórico, lo situaremos

en el punto de colisión entre las esferas preestatal de la colaboración democrática y la estatal.

Es en este punto exacto donde ambos agentes deberán encontrar el modo de verse recíprocamente en sentido propio. Ambos buscando su inteligibilidad mutua. Ambos en estado de perturbación frecuente de la que extraer experiencialmente todo aquel aprendizaje ético producto de las reacciones performativamente exteriorizadas por cada agente. Ambos constituyendo una cultura experimentalista donde cada uno aporte, desde su propia dimensión, la moral-política y la jurídico-procedimental, las nuevas condiciones de transformación de los marcos cognitivos que hasta ahora han prevalecido.

Hasta aquí, hemos podido dar las bases para un conocimiento amplio del fenómeno surgido de la dimensión moral-política en la que ha quedado inscrita la esfera preestatal de la colaboración democrática.

Sin embargo, para que se puedan dar factualmente la inteligibilidad recíproca y la sedimentación institucional de este experimentalismo histórico, aún será necesario definir con precisión la forma como se deberá abordar la realidad dentro de la dimensión jurídico-procedimental en la esfera estatal.

En lo que sigue, comentaremos algunas cuestiones que necesariamente deberemos investigar en un futuro para contribuir al desarrollo de un procedimiento democrático genuinamente social, reconocitivo y a la transformación estructural de la esfera estatal. Este es nuestro segundo gran reto.

3.3. Protección y garantías de la libertad social para una eticidad democrática real

Para que la eticidad democrática que aquí teorizamos se convierta en una realidad demostrable a través de los hechos, será necesario llevar a cabo cambios y ajustes de profundo calado en el seno de la esfera estatal, a partir de los principios dimanados de nuestra teoría.

De ellos surgirá el conocimiento detallado de la lógica que deberá regir la esfera jurídico-procedimental, la cual deberá albergar como su contenido esencial las múltiples

manifestaciones generadas por los sentimientos de injusticia provenientes de los actos reivindicativos desde la esfera moral-política. Las dos encontradas en su punto de colisión desatando frecuentes procesos revolucionario-experimentalistas de cuyos efectos habremos de obtener la comprobación experiencial de que se ha producido, entrambas, el necesario reconocimiento recíproco.

Todo ello, a fin de que se den las bases para la puesta en práctica de aquellos principios de la libertad intersubjetiva que van siendo progresivamente institucionalizados en las distintas esferas de la acción social y que se hacen óptica e inteligiblemente visibles en las diferentes prácticas, costumbres y actitudes intersubjetivas de todos los participantes de la vida público-democrática.

Pudimos observar en nuestro acompañamiento de las tesis de Honneth (2011) que, para que se dé un despliegue real de la libertad social en el mundo de la vida, dada la conformación de nuestra actualidad política y el modo idiosincrático como es concebida, la subjetividad humana está exigida de explorar el ámbito extraeconómico de la colaboración.

Resulta mandatorio para el ordenamiento de nuestras sociedades superar la idea de una esfera económica establecida hasta ahora como el núcleo de nuestro sistema euca- rionte, aunque no con ello le negaremos su consideración en tanto que elemento constitutivo del mismo, pero con sus funciones estructurantes estrictamente asignadas.

No debemos abstraernos de los hechos que se nos muestran nudos recurrentemente en nuestra realidad efectiva: la protección social y cooperativa que recibe el individuo dentro del sistema económico capitalista se funda sobre la base de su capacidad productiva *particular*; es ésta el medio por el cual la persona puede garantizarse una existencia *singular* a partir de la satisfacción de sus necesidades materiales de subsistencia; así, los límites de la cooperación quedan cada vez más definidos alrededor de dichas aportaciones productivas, relegando la supervivencia del individuo inevitablemente al designio que su propia fortuna le provea.

Asimismo, nos adeuda la teselación social en zonas de refugio axiológico como vía cuasi única para el disfrute de relaciones recognoscitivas mínimamente benevolentes,

causada por la perseverante privatización experimentada del dominio público.

Este declive sistemático del espacio público, el cual debería ser el ámbito destinado a la construcción de la voluntad democrática, pues en él se producen las disputas políticas y el encuentro visibilizante en sentido propio entre ciudadanos e instituciones, como ya hemos demostrado, está impregnado de una idiosincrasia normativa que sólo favorece el rol activo de los poderes económicos sobre el tejido político social, desapoderando a la ciudadanía, deslegitimando la democracia política y, por supuesto, dificultando cada vez más cualquier tipo de intervención institucional que limite la autonomía de los operadores económicos.

Huelga aquí ya mencionar las dificultades sobrevenidas de conciliación de la idea de *fraternidad* y de *soberanía popular efectiva* cuando la concepción acerca del papel de los poderes económicos en el tejido político-social los comprende como libertades fundamentales al mismo tiempo que, a las leyes del mercado, las concibe como casi como naturales.

Dentro de este marco lógico se ha desarrollado nuestra actual institución destinada al debate y la deliberación de personas racionantes. Pudimos ver como los medios de comunicación y el complejo institucional de la opinión pública son un buen ejemplo de los efectos perniciosos de esta circunstancia históricamente desarrollada (*supra*, p. 151).

La penetración de los intereses del gran capital y el uso instrumental que se le da por parte de las corporaciones legislativas y el mismo Ejecutivo deterioran la imparcialidad de los contenidos publicados y ayudan poco a la construcción de una voluntad democrática rica, plural y, sobre todo, activa y bien informada.

De ahí que resulten necesarias garantías constitucionales de los derechos de participación libre y sin coerciones en los procesos deliberativos para la autolegislación colectiva, ofreciendo espacios de comunicación que superen las clases sociales, que mantengan viva la cultura política de los países y que centren el eje de su acción en la autodeterminación política de los individuos.

Dicho de otra forma, si a lo que se aspira es a un espacio político realmente público, el acceso del ciudadano ha de ser realmente libre no sólo en términos de consumo informativo, sino de producción de eventos comunicativos.

Por lo que hemos dicho anteriormente, será mediante la provisión de mecanismos propios de la dimensión jurídico-procedimental de la eticidad democrática donde deberemos sentar y colocar todos los procedimientos jurídicos encaminados hacia la facilitación de la construcción de una vida pública que satisfaga eficientemente sus propias demandas normativas.

Éstas, sin lugar a duda, deberán estar en constante proceso de revisión de consensos, de tal manera que las corporaciones legislativas puedan ejercer sus facultades de decisión vinculante, bajo criterios de una legitimidad democrática reconocitiva, a través de cualesquiera métodos estrictamente democráticos.

De aquí se deberán desprender, como se puede prever, los fundamentos sobre los cuales abordar nuestra actualidad jurídico-política. De su estudio habremos de establecer los principios que permitan el despliegue del reconocimiento como eje nuclear en torno al cual deberán girar todos los procesos de lucha política y social, a fin de que se produzca una progresiva permeación ética del aparato maquinal del Estado.

Ello, sin duda, exigirá abordar las contradicciones que nos surgen al paso de la vida ética, como puedan ser la rigidez de las constituciones y las reticencias de muchos a cambiar este *statu quo*. Asimismo, deberemos abordar las incoherencias que brotan, a veces en exceso, a la hora de regular los procedimientos de control y *responsability* exigidos en la praxis decisoria de las élites políticas y legisladoras.

Y, como no podría ser de otra manera, deberemos explorar las paradojas que manan de la sobrejuridificación surgida de ciertas premisas neoconstitucionalistas y ese terreno fértil que provee al florecimiento de una judicialización exacerbada de la política misma, que hace que aparezcan los jueces como el mismísimo *deus ex machina* que se hizo necesario al final de una tragedia que no encontraba un camino razonable para llegar a su desenlace.

Espero haber conseguido la complicidad suficiente del lector como para que, ahora como extraños que nos conocemos bien, convengamos que nuestra teoría se ha puesto intencionadamente lejos de proponer cualquier tipo de constructo artificioso creador de nuevos organismos, ajeno a los hechos y sí muy cerca de ellos, de la lógica

que los constituye y de la manera como se puede alterar su metabolismo.

Es nuestro objetivo observar los hechos acaecidos en la realidad efectiva y conocer su organización a fin de dar las claves para que, a partir de dicho conocimiento, inocularlos de actos que produzcan sutiles cambios al nivel de su estructura, a fin de que de ellos se genere una genuina innovación emanada de la propia acción social, la acción humana, la acción de todos “en conjunto” —apropiándonos aquí del término de Heidegger (1930) para referirse al mundo.

Por este motivo, nos veremos obligados a guardar una observancia especial a todas las propuestas jurídico-procedimentales que incorporan cierta idea moralizante de derechos fundamentales y humanos (Salgado, 1996; 2006).

Recordemos que, para estas teorías —y como es el caso específico de Joaquim Carlos Salgado (1999)—, la positivación de este tipo de derechos puede ser abordada como un agente remoralizante eficaz a la hora de establecer mecanismos efectivos en las disputas político-morales entre la ciudadanía y el aparato estatal.

Será exigido abordar las contradicciones que saltan en el momento que nuestra teoría, nacida de nuestro “en conjunto”, se expone a la realidad jurídico-procedimental que se rige hoy por una máxima creada un día no muy lejano, la cual entendió al ser humano como una “familia humana” en forma de principio fundamental de la colectivización de individuos quienes, dotados de una “dignidad” propia de su condición de seres humanos, formarían, bajo el principio de su igualdad en su dignidad, una unidad intrínseca interdependiente.

Quizás podría entenderse esta “interdependencia” como una voluntad no explicitada suficientemente de llenar de contenido cierta idea de fraternidad en una dimensión global, eso sí, transfronteriza y supranacional que, a efectos prácticos, debería tener consecuencias efectivas en la aplicación universalista y remoralizante de los derechos de que somos acreedores en tanto que humanos —si admitimos este hecho como una realidad de partida.

En todo caso, deberemos explorar hasta qué punto dicha formalidad promovería actitudes solidarias de reconocimiento intersubjetivo entre los ciudadanos a nivel global,

máxime cuando el universalismo de los derechos fundamentales choca con su realización dentro de los límites estatales y constitucionales de las múltiples soberanías que dibujan el mapa político mundial.

Lo que se nos antoja plausible es que, para que un modelo nomocéntrico como éste goce de validez y eficiencia, se hace exigible conceder a la ciudadanía poder constituyente suficiente. Ello exige entonces desplegar mecanismos favorecedores del ejercicio de derechos encaminados al fortalecimiento de la autodeterminación política de los ciudadanos.

A pesar del efecto atomizante que produce la exacerbación de derechos individuales que sólo otorgan al individuo cierta capacidad de retracción y desconexión ética para, posteriormente, reconectarse a voluntad en el ámbito de su comunidad de referencia, no podremos silenciar las múltiples voces que confieren a esta fórmula jurídico-positiva las bondades de ser garante del mantenimiento de la vida ético-política.

Para algunos, como sería el caso de Lefort (1986), la libertad de opinión, de credo o de expresión no conceden al individuo título de propiedad privada de su pensamiento, sino que lo que se pretende con el establecimiento de derechos fundamentales de esta índole es, precisamente, favorecer y garantizar el contacto y el debate públicos al margen de los efectos del poder del Estado.

Así mismo ocurre con la libertad de movimiento: este derecho no es otra cosa que la recusación de toda prohibición de circulación antiguamente prohibida. Lo que pretende favorecer es la multiplicación de contactos y relaciones entre individuos, poniendo al individuo a resguardo de lo arbitrario, e instituyendo, de alguna manera, un espacio común sustraído a cualquier poder público o privado y la consecuente protección de las minorías frente a la voluntad de las mayorías.

En fin, no parece que debamos menospreciar estas tesis que defienden el alcance práctico de las Declaraciones de Derechos de las revoluciones de los siglos anteriores y esta forma de institución del poder individual, de su ejercicio al encuentro del poder de otro y de su vinculación posible con la libertad social, porque hoy Derechos Humanos y democracia nos parecen indisociables.

Conclusión

Hasta aquí, este volumen de nuestra teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI. Hasta aquí, el comienzo de lo que debería ser nuestra conjura para subsanar el sangrado persistente de nuestro tejido social, con base en los principios del reconocimiento que dan contenido a nuestra teoría. Hasta aquí, las lindes de su campo de aplicación.

Esta teoría comienza con la figuración que nos hacemos de los hechos acaecidos en nuestra actualidad a manera de la observación, en plano cenital, de un *cruce de caminos* (*supra*, p. 3). Este cruce de caminos tiene una apariencia de tráfico agitado y convulso. Tal es la sensación que nos ha dejado la Modernidad. Nuestra teoría intenta descifrar la lógica de dicho movimiento atropellado de agentes y elementos que provienen de avenidas distintas, los cuales hoy confluyen y se encuentran en dicho cruce.

El objeto de descifrar su gramática constitutiva es el de encontrar los rastros fácticos en forma de huellas dejadas por la democracia al cabo del tiempo, porque mantenemos la convicción de que, para dar concierto a dicho movimiento accidentado, habremos de dar y proponer las bases teóricas que nos permitan favorecer el paso del tráfico proveniente de la avenida de la democracia, dado que, intuimos y deseamos, ello aliviará, en lo que nos queda de siglo, esta circulación convulsa que hoy nos perturba.

Para llegar a este fin (*supra*, pp. 39-42), hemos tenido que explicar, por un lado, el hecho democrático en términos de una totalidad ética humana, desde la exploración de sus dimensiones lógica, epistemológica y ontológica.

Nuestro punto de partida quedó enfocado inevitablemente en el legado de Axel Honneth (*supra*, pp. 43-114) y su batería de ideas brillantes que nos surgieron tras una atenta lectura de la totalidad de su *corpus* literario. Este ejercicio nos ha aportado la línea de fe por la cual orientar la dirección de nuestras investigaciones.

Los principios dimanados de su teoría de las luchas por el reconocimiento nos han

brindado el conocimiento necesario para ponerla en relación con el fenómeno democrático. Ello nos permitió detectar que dicho fenómeno democrático actúa en nuestra actualidad como un complejo sistema de significantes (*supra*, pp. 155-194): en la medida que recorriamos nuestra exploración teórica y sometíamos a contraste el producto de nuestras observaciones con el contenido de otras teorías que tematizaban a la democracia, pudimos evidenciar que el concepto de democracia se ha extendido culturalmente en modos distintos, tanto en términos lingüísticos como prácticos.

Sin embargo, y en todo caso, cualesquiera unidades culturales empleadas en la observación del fenómeno democrático albergaban una dimensión denotativa única y común a todas ellas, razón por la cual encaminamos nuestra inquisición en el sentido de explorar la genuina significancia del concepto “democracia”.

De ahí emergió la comprobación de nuestra primera tesis (*supra*, pp. 10-13, 115-122), por la cual pudimos concluir que la democracia es el hecho mínimo constitutivo y permanente de toda vida humana: en el primer instante en que podemos decir que, en el seno de una agrupación de individuos, se producen luchas por el reconocimiento, a dicha agrupación la llamaremos sociedad y, en el instante inmediatamente posterior, la democracia surge de manera necesaria, en la medida que, de dichas luchas por una autodeterminación política de los miembros que la componen, éstos buscan llevar a cabo la transformación de su sociedad, para lo que se muestran capacitados para el establecimiento de las leyes por las cuales gobernarse a sí mismos.

En cualquier proposición referida a la democracia subyace este mínimo común denominador que la determina.

Gracias, por lo tanto, al destilado de ideas que adquirimos de las tesis de Honneth, obtuvimos las bases para el conocimiento y la explicación del hecho democrático y establecer los principios y supuestos por los cuales confeccionar nuestro modelo teórico propuesto, al tiempo que ofrecer mecanismos inferenciales válidos para la observación de nuestra actualidad democrática y el planteamiento congruente de aquellas acciones que pretenden corregir el tráfico accidentado del cruce de caminos corriente.

Sin embargo, aún le hacía falta, a nuestro modelo, la elucidación de los mecanismos por los cuales el hecho democrático se expresa en la realidad sociopolítica, de tal manera que podamos obtener una comprobación empírica de la calidad democrática de nuestras sociedades.

Esto nos empujó a llevar a cabo el minucioso escrutinio de la teoría de la “eticidad democrática” desarrollada por Honneth (*supra*, pp. 86-114). Se trata, en su caso, de un concepto bimembre que identifica la vida ética hegeliana, la *Sittlichkeit*, con la expresión máxima del reconocimiento intersubjetivo mediatizado institucionalmente.

Esta eticidad democrática deberá ser, pues, según Honneth, el espacio dentro del cual el individuo encontrará que su relación consigo mismo se entreteje inevitablemente en una relación con los demás. Aquí, en el seno de esta esfera de realización de su libertad social, los individuos gozarán del medio institucional favorecedor del despliegue cotidiano de sus subjetividades transformadoras en el ámbito moral-político del que se han podido dotar históricamente, el cual ha quedado configurado por un conjunto de complejos institucionales de la acción que son el reflejo de su propia praxis intersubjetiva.

Sin embargo, encontramos que esta gran esfera de realización democrática quedó situada por Honneth a la vera de la acción estratégica del poder político del Estado, cosa que deja al poder transformador democrático capturado en un juego de reglas desiguales, en el que la genuina libertad social sólo puede mostrarse más como un deseo, que como una realidad factual esperable.

Como si, observando nuestra realidad sociopolítica, se hubieran materializado históricamente dos esencias distintas de eticidad: la primera de ellas vendría a ser una especie de eticidad maquínica, ajena a la intersubjetividad, que diera al Estado la capacidad de separarse de su propia razón de ser, la persona humana (*supra*, pp. 391-403). La segunda vendría a ser esa eticidad reconocitiva de la que Honneth nos habló (*supra*, pp. 370-386).

De ser esto así, bien podríamos decir que la democracia, entonces, sólo podría verse en aquellas festividades alteractivistas (*supra*, pp. 323-349), donde los ciudadanos, congregados en plazas públicas reconquistadas por ellos mismos, celebrarían el uso de su

libertad social autoconcedida, cambiándose a ellos mismos y sin tomar el poder, porque éste les ha estado vedado.

Pero, si nos mantenemos en la convicción de que la democracia es un hecho, el cual se manifiesta de maneras distintas en arreglo a las circunstancias espaciotemporales en que es observada como fenómeno visible y mensurable, la eticidad democrática, enseñada de las luchas por el reconocimiento recíproco en el ámbito político-institucional, no puede ser estudiada, a partir de ahora, como una esfera ajena o tímidamente separada de la totalidad ético-política del mundo, sino que deberá ser abordada como el conjunto contenedor de todas las secuencias históricas de hechos encadenados, como constitutivos de los patrones que se han inscrito estructuralmente en nuestras sociedades (*supra*, pp. 199-207).

Gracias a esta ambiciosa ampliación que llevamos a cabo del concepto honnetiano de eticidad democrática, pudimos acometer exitosamente la exploración de la realidad de la democracia y aportar bases para el planteamiento de las reformas y ajustes institucionales que permitan incrementar ese tráfico rodado de actos democráticos que hoy chocan abruptamente en el cruce de caminos en que nos encontramos.

Ello nos obligó, empero, a intensificar el contraste de nuestros avances teóricos con observaciones sobre la realidad empírica, desde el punto de vista de esta eticidad democrática ahora ampliada y que se nos muestra como contenedora de esa totalidad ético-política en que concurren la sociedad recognoscitiva y el Estado real, porque sólo así podríamos demostrar la validez y la aplicabilidad de nuestras tesis.

De manera necesaria, hubimos de estudiar el estado de salud recognoscitiva de nuestras sociedades, para valorar con precisión las posibilidades de expresión del hecho democrático (*supra*, pp. 123-194).

Las conclusiones a las que llegamos a la hora de verificar nuestra segunda tesis (*supra*, pp. 195-207) y, pese a la apariencia distópica que nos arrojó el camino tomado para llegar a ellas, no pudieron ser más alentadoras de esforzarnos en proseguir la investigación, pues se nos reafirmaba la necesidad de revitalizar la ética del reconocimiento por mor del favorecimiento de la máxima expresión del hecho democrático en la realidad sociopolítica.

Dado que, para nosotros, la eticidad democrática ha de ser entendida más allá de esa esfera preestatal destinada a la cooperación democrática —porque la entendemos como el conjunto de hechos que han depositado en la actualidad el producto de luchas por la autodeterminación política de las personas, tanto con sus éxitos, como con sus fracasos, con sus complejos institucionales, algunos cargados de reconocimiento, mientras que otros son carentes totalmente del mismo—, la institución del Estado, el otro afluyente a nuestro cruce de caminos, en su realidad factual y en la forma como históricamente se ha desarrollado hasta hoy, debió ser, por ende, muy minuciosamente estudiada, desde la perspectiva que aporta esta eticidad democrática que da contenido a nuestra teoría (véase II. La realidad de la democracia desde una etiología del Estado real).

Para obtener el conocimiento de la realidad factual de nuestras democracias, nos vimos exigidos de llevar a cabo su representación geométrica, de tal forma que, del resultado de la misma, pudiéramos obtener la intuición de su configuración tridimensional. Gracias a dicho modelo, pudimos obtener una clara idea de la posición, del volumen y la magnitud, así como del espacio que ocupan los objetos y hechos constitutivos de una actualidad democrática que se encuentra severamente amenazada.

Situados desde el punto de vista de nuestra eticidad democrática y colocando al hecho atómico de la democracia como el punto de fuga único, en el cual intersecarían los diferentes planos dibujados por el conjunto de hechos referidos a la realidad del Estado, hemos podido obtener una representación cónica del sistema relacional real existente entre el hecho democrático y sus posibilidades de realización.

Nuestras pesquisas partieron de la intuición de que existe un distanciamiento progresivo entre la idealización de un Estado reconocitivo, el cual actúa inmanentemente en cualquier abordaje teórico que hoy podamos leer, y la imparable especiación de dicha institución, a la cual vemos abocada hacia el control total de la vida, por mor de favorecerse su propia preservación.

De hecho, el atávico compromiso de la teoría política en general con la elucidación de la relación entre la política y la ética, así como de la priorización o no de las virtudes ciudadanas respecto de las virtudes de la política nos llevó a denotar cierta idea de Estado

ético en todas las formulaciones de las múltiples maneras posibles de gobierno de la cosa pública, partiendo del principio aristotélico de que somos *zoon politikón*.

La perspectiva que nos arroja, en cambio, el hecho de entendernos como *zoon demokratikón*, el cual hemos situado anterior al *homo* aristotélico por excelencia, nos llevó a sospechar la existencia de una traslocación semántica de la realidad significativa atribuida al Estado en su realidad factual, porque el tributo que rendíamos en su significación ética denotativa iba en una dirección diametralmente opuesta.

Cualquier observación practicada sobre nuestra realidad sociopolítica hoy desdice las ideas de un Estado ético, las cuales fueron ampliamente desplegadas, a lo largo de la Modernidad, por los teóricos. La sensación que nos produce este hecho nos ha hecho preguntarnos acerca de la irrealizabilidad o no de dichos ideales.

Por ese motivo, iniciamos nuestra investigación etiológica de la actualidad de esta institución corriente, con la intención de aportar claridad a su desconcertante facticidad (*supra*, pp. 208-342): que el Estado está cada día más alejado de su ideal ético no es nuevo, pero lo que debemos conocer es las razones que lo han empujado a estos modos de ser actuales y detectar las condiciones de posibilidad de la democracia para su realización en esta realidad factual.

La idea de Honneth de una eticidad democrática puesta ahí como una esfera preestatal destinada a cierto tipo de relaciones de reconocimiento recíproco permitiría, quizás, la transformación de la misma sociedad, pero nunca la transformación del Estado y el modo de vida capitalista en el que se asienta.

Descubrimos, a lo largo de nuestra meticulosa investigación, que la institución del Estado que hoy tenemos es el producto de cuatro síntesis históricas, la última de las cuales aún está en proceso de realización (*supra*, pp. 254-291).

El proceso de emergencia de la sociedad europea a partir de la Época Oscura (*supra*, pp. 254-259) fue el producto de la colisión de intereses, de culturas, de cosmovisiones e idiosincrasias en medio de un sentimiento generalizado de inseguridad, que tuvo como resultado la colusión de diferentes clases que se vieron con capacidad de ejercer algún tipo de poder, cada una procediendo a su manera en la coerción y en la justificación de la

obediencia.

Cada una, desde la autoridad y la seguridad que encontraba en el ámbito expedito de su dominio posesional, desplegaba su poder en función de las exigencias propias de sus intereses de clase, por mor del aseguramiento y de la satisfacción del bien común a sus afines, pero encontrándose todas en el punto donde convergían sus dominios necesariamente para acometer el gobierno de su subsistencia y el desarrollo de sus vidas.

La aparición de las novedosas prácticas de apropiación privativa de la tierra (*supra*, pp. 259-268) y, posteriormente, del resto de las cosas materiales produjo un punto de inflexión en el proceso de construcción de las instituciones comunes de gobierno, dado que la nueva economía acumulativa, superadora de la ya obsoleta economía natural y de la subsistencia, atrajo la incorporación progresiva de nuevos agentes al concurso político-económico, haciendo cada vez más necesaria la consideración distintiva entre lo privado y lo relevantemente público.

A la aristocracia y a la nobleza, las cuales ya mantenían un pulso político-jurisdiccional intenso en medio de sus relaciones de vasallaje, se les unió la burguesía urbana en una lucha en favor de la preeminencia pública de sus propios dominios de acción privada y de los intereses de cada una de las clases en concurso.

Ello hizo surgir nuevos modos del ejercicio de la política. Éstos sentaron las bases para una progresiva concentración del poder regio, en la medida que éste, mediando sus capacidades coercitivas, podría apuntalar la propiedad privada como el elemento nuclear por medio del cual se consiguió superar la difícil economía de subsistencia en favor de una que prometía grandes acumulaciones de riqueza a todos los participantes.

El dominio de acción regia, consecuentemente, se fue ampliando hasta constituirse como el dominio con efectos de mayor relevancia pública, motivo por el cual fue gozando del reconocimiento como el único ente de la acción política capaz de asegurar y proteger el orden y el concierto en las relaciones de intercambio de justificaciones de los actos motivados por el interés particular, así como dirimir las disputas que se produjesen de los efectos de dichos actos.

La experiencia de esta realidad sociopolítica y económica estuvo acompañada de

la multiplicación de intereses particulares distintos reivindicadores de su propio dominio de la acción. Ello motivó el perfilamiento de los marcos morales y cognitivos de la sociedad europea en la forma de un magma de fuerzas sociales en constante conflicto de intereses particulares sobre los que recaía el poder regio de hecho.

El resultado de este proceso lento y progresivo de configuraciones de las subjetividades de clase en una relación de luchas por su autoconfirmación positiva hizo brotar nuevas significaciones del bien común y promovió el afloramiento de un régimen civil que debió pensar que, mediante los ajustes constitucionales propuestos en su momento, los cuales girarían en torno al interés individual, podría subvertir las relaciones de reconocimiento asimétrico hasta ahora experimentadas.

Se tomó el poder de hecho y se lo quiso convertir en poder de derecho (*supra*, pp. 268-279). Se mantuvo su dominio, se lo hizo universal, se lo despojó de su persona, aunque se le mantuvo su carácter.

A este Estado se lo erigió a perpetuidad y se lo dotó del instrumental necesario para el ejercicio discrecional de su poder de administración, de redistribución y coerción, con el fin de favorecer el ejercicio económico capitalista, en medio del cual se desplegarían las relaciones interpersonales bajo la edénica promesa de la seguridad a toda costa, de la paz y del orden sociales.

Los marcos morales y cognitivos de aquel régimen civil, que una vez le dio la razón idealizada de ser al Estado, se vieron forzados a su ampliación, para dar cabida a la realidad de una institución que se iba haciendo cada vez más autónoma.

Mientras ésta iba dilatando los límites de su dominio de la acción público-política en oposición al conjunto de intereses concurrentes de su sociedad, el régimen civil debió darle legitimidad, justificándolo sobre la base del cumplimiento de mostrarse como un eficaz conciliador del *interés común*, un buen redistribuidor de la *riqueza común* y un generador activo del *bienestar común* (*supra*, pp. 280-291).

Paulatinamente, la provisión eficaz de esta tríplice reconfiguración del bien común primordial exigió una mayor maquinización del Estado. Ésta lo ha conducido hacia una concentración cada vez mayor de su poder, hasta el punto de darnos la vívida impresión

de que había emprendido un camino sin retorno posible hacia una especiación que lo aleja sin solución de continuidad de su ideal ético constituyente.

Las pesquisas practicadas sobre la institución del Estado real nos dejaron un fenómeno de múltiples aristas que, en su convergencia en el hecho atómico de la democracia, nos arrojó hacia la convicción de que hoy, para la institución del Estado real, la democracia sólo puede ser administrada.

Las relaciones con sus poblaciones por parte del Estado han adquirido hoy la forma de un “totalitarismo invertido” de que nos habló Sheldon Wolin (2008), el cual se materializa a lo largo y ancho del planeta a manera de una “democracia administrada” (*supra*, pp. 208-220), en la cual el control de la maquinaria del Estado sobre todos los aspectos de la vida de las personas es determinante, ubicuo y pertinaz.

En este punto, surgió la clave para la exploración empírica sobre las condiciones de posibilidad de una democracia genuina y la demostración de dicha circunstancia: se hizo imperioso abordar la realidad del ciudadano actual.

Si una democracia se debe llevar a cabo por una ciudadanía en oposición deliberativa, con capacidad de acción eficiente y transformadora de su propia realidad sociopolítica, porque en el ámbito moral-político de su existencia los ciudadanos encuentran su autodeterminación política en las relaciones de reconocimiento recíproco con sus instituciones políticas, ello exigirá su tratamiento dedicado y extenso desde un estudio posterior sobre la dimensión jurídico-procedimental de la eticidad democrática.

Sin embargo, para nosotros aquí y ahora nos ha sido mandatorio escrutar los intersticios

Una demostración empírica del estado de salud de la institución del ciudadano la obtuvimos durante su observación detallada en nuestra actualidad. Exploramos la realidad del ciudadano chino (*supra*, pp. 298-320), a manera de paradigma de una realidad global. El Sistema de Crédito Social implementado en China ha sido para nosotros el arquetipo, aunque extravagante, de una realidad de administración de nuestras existencias por parte de los Estados, pero que, cada día, nos es más familiar.

Asimismo, pudimos comprobar, desde un estudio epistemológico de la moral del

reconocimiento (*supra*, pp. 447-469), que, en las circunstancias actuales, la práctica estatal de una democracia administrada le impide al Estado percibir la personalidad humana del ciudadano, sometiéndolo sistemáticamente a constantes actos de negación de su reconocimiento y limitando sus capacidades transformadoras, mediante el control social, cosa que aboca a la Institución hacia una cada vez más aguda concentración de su poder y un encerramiento respecto de la realidad de su propia ciudadanía.

El régimen civil que una vez lo elevó a la máxima categoría ético-política es hoy víctima del control social, de la desverbalización o de la individualización institucional, hasta el punto de hacer sangrar a un tejido social, cada vez más invisibilizado por el poder político que gobierna su metabolismo (*supra*, pp. 57-71, 320-342, 391-403).

En consecuencia, la combinación del conocimiento adquirido gracias a estas dos grandes investigaciones aquí practicadas sobre la realidad de la democracia y la actualidad del Estado, así como la nítida y clara explicación que nos permite esta teoría de la eticidad democrática vertida sobre los hechos que nos acaecen, nos han aportado una serie de propuestas de acción (*supra*, pp. 350-485) capaces de favorecer la ampliación de esta democracia que aquí se nos ha manifestado, mediante la aplicación, en lo que nos queda de siglo, de los principios dimanados de nuestra teoría en las eticidades democráticas de nuestras sociedades.

Este conjunto de propuestas lo configuramos y expusimos en la forma de una utopía postliberal. Su objeto no ha sido otro más, que el de promover la concepción de nuestra realidad sociopolítica, más allá del magma de significaciones compartidas socialmente, que el liberalismo ha infundido en nuestros marcos morales. Ello nos empujó hacia la exploración sistemática de los medios y ajustes institucionales necesarios que permitan suturar el sangrado actual de nuestro tejido social: justicia reconocitiva para una redemocratización de nuestras vidas.

Ello implicó invertir la tan sedimentada concepción de que la política, entre muchas otras formas de ser practicada, también lo puede ser en favor de la democracia. Gracias al resultado de nuestras investigaciones, pudimos comprobar que, mucho antes de

una “política democrática”, existe, de manera permanente, una “democracia política” (*supra*, pp. 21-25, 360-391, 447-468) que se practica en el ámbito moral-político de la eticidad democrática.

Esta *democracia política* se nos hizo observable desde que entendimos que, si a lo que aspiramos en las próximas décadas es a la práctica de una política encaminada hacia la acción reconocitiva, la moralidad es intrínseca e inevitable de lo político, puesto que es el producto de actos orientados hacia la autodeterminación política de los individuos.

Por lo tanto, los ajustes institucionales, jurídicos y procedimentales favorecedores de la praxis de dicha democracia política, por la cual favoreceremos la inteligibilidad recíproca entre el Estado y la ciudadanía en oposición deliberativa, deberán girar en torno a dichas premisas.

Para que se den las condiciones que faciliten la expresión de una *eficiencia activa* (*supra*, 378-386) real por parte de dicha ciudadanía, se nos hizo necesaria la exploración futura de la dimensión jurídico-procedimental (*supra*, pp. 204-207, 447-468) de esta eticidad democrática, mediante la cual quede constituida la arena política de nuestro siglo (*supra*, pp. 447-468). Dentro de ésta, se llevarán a cabo las luchas políticas por el incremento progresivo de la libertad social durante este siglo.

Nuestra utopía postliberal tiene por objeto el establecimiento de un punto en el horizonte vivencial de nuestras sociedades, por medio del cual enfilan la línea de crujía de nuestro mundo humano, las luchas por el reconocimiento, a fin de establecer un rumbo que nos amplíe las condiciones de posibilidad de expresión del hecho democrático en el discurrir histórico de nuestras vidas.

Ello implicará llevar a cabo un incesante experimentalismo histórico revolucionario (*supra*, pp. 476-480), en los términos aquí utilizados, en la medida que de éste se obtengan éxitos en la ampliación fáctica de la política reconocitiva y que de los fracasos se obtengan las enseñanzas suficientes para dar una rápida respuesta correctiva.

Nuestra teoría de la eticidad democrática para el siglo XXI nos ha aportado bases consistentes para llevar exitosamente esta empresa, pues nos hemos dotado de elementos teóricos suficientes para la observación empírica permanente del fenómeno democrático,

así como nos ha permitido aportar estrategias promotoras de la ampliación democrática en nuestra actualidad.

Hasta aquí, el final de lo que no es otra cosa que un incipiente comienzo.

Abreviaturas bibliográficas en el texto

- POE* Aristóteles, 1992. *Poética de Aristóteles*.
- LCA* Aristóteles, 1948. *La Constitución de Atenas*.
- POL* Aristóteles, 1988. *Política*.
- OFF* Cicerón, M. T., 1777. *Los oficios de Cicerón, con los diálogos de la vejez, de la amistad, las paradojas, y el sueño de Escipión*.
- RSP* Cicerón, M. T., 1848. *La República*.
- EdJ* Hegel, G. W. F., 1794/95. Fragmentos Republicanos. En: J. M. Ripalda, ed. *Escritos de Juventud*.
- API* Hegel, G. W. F., 1795. *El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán*.
- SdS* Hegel, G. W. F., 1802/03. *El Sistema de la Eticidad*.
- PhD* Hegel, G. W. F., 1802. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*.
- RPh* Hegel, G. W. F., 1805/06. *Filosofía Real*.
- FEN* Hegel, G. W. F., 1807. *Fenomenología del Espíritu*.
- LOC* Hegel, G. W. F., 1812. *Ciencia de la Lógica*.
- VGP* Hegel, G. W. F., 1817, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*.
- FDD* Hegel, G. W. F., 1821. *Principios de la filosofía del derecho*.
- ENC* Hegel, G. W. F., 1830. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*.

Bibliografía

- Adorno, T., 1949. *Filosofía de la nueva música*. Madrid: Akal, 2003.
- Adorno, T., 1969. *Teoría estética*. Madrid: Akal, 2004.
- Alegría, C., 2003. Ardid de la razón y espíritu objetivo. En: M. Giusti, ed. *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 89-103.
- Allessie, D., Sobolewski, M. & Vacca, L., 2019. *Blockchain for digital government. An assessment of pioneering implementations in public services*, Sevilla: European Commission.
- Anders, G., 1956. *La obsolescencia del hombre. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-Textos, 2011.
- Anderson, J., 2011. Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition. En: *Axel Honneth. Critical essays: with a reply by Axel Honneth*. Leiden: Koninklijke Brill, pp. 31-58.
- Anderson, P., 1974-a. *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- Anderson, P., 1974-b. *El Estado absolutista*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998.
- Anderson, P., 1992. *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama, 1996.
- Aristóteles, 1992. *Poética de Aristóteles*. Madrid: Gredos.
- Atria Lemaitre, F., 1993. El Tribunal Constitucional y la objeción democrática. *Revista Chilena de Derecho*, Volumen 20, pp. 367-378.
- Avalos Tenorio, G., 2010. Actualidad del concepto de Estado de Hegel. *Argumentos*, 23(64), pp. 9-33.
- Bahn, P. & Renfrew, C., 2007. *Archaeology y Essentials*. London : Thames & Hudson, 2015.
- Bailyn, B., 1967. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge: Belknap Press .
- Barcellona, P., 1992. *Postmodernidad y comunidad. El regreso de la vinculación social*. Madrid: Trotta.
- Bauman, Z., 2001. *La sociedad individualizada*. Madrid: Cátedra.
- Benhabib, S., 2004. *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*. Barcelona: Gedisa, 2005.
- Benjamin, W., 1927. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Benjamin, W., 1928. *Calle de sentido único*. Madrid: AKAL, 2015.
- Benjamin, W., 1940. *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: LOM Ediciones, 2009.
- Benjamin, W., 1942. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México D.F.: Ítaca, 2008.
- Berlin, I., 1969. *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Madrid: Alianza, 1998.
- Bland, R., 1766. *Inquiry into the Rights of the British Colonies*. Richmond: William Parks Club, 1922.

- Bloch, E., 1959. *El Principio Esperanza*. Madrid: Aguilar, 1977.
- Bobbio, N., 1984. *El futuro de la democracia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bobbio, N. & Bovero, M., 1984. *Origen y fundamentos del poder político*. México D.F.: Grijalbo, 1985.
- Bon, P., 1998. El dominio público ante el derecho administrativo francés. *Revista Chilena de Derecho*, 25(2), pp. 309-327.
- Branco, J., 2019. *Crépuscule. Macron et les oligarques. L'enquête vérité*. Vauvert: Au diable Vauvert.
- Brandt, R., 2019. *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Buchanan, A., 2004. *Justice, Legitimacy and Self-Determination. Moral foundations for international law*. New York: Oxford University press.
- Bulygin, E., 2003. Los jueces ¿crean derecho?. *Isonomía*, Abril, Issue 18, pp. 7-25.
- Butler, J., 2004. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2006.
- Camps Cura, E., 2013. *Historia económica mundial. La formación de la economía internacional (Siglos XVI-XX)*. Madrid: McGraw-Hill Interamericana de España.
- Castells, M., 2005. *La Sociedad Red*. Madrid: Alianza.
- Castoriadis, C., 1975. *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- Castoriadis, C., 1996. *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires, 1997: Eudeba.
- Castoriadis, C., 1997. *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar, 2008.
- Castro García, V. & Torres Marín, A. J., 2014. *¿Cómo afecta la crisis económica al consumo de lujo?*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- Cicerón, M. T., 1777. *Los oficios de Cicerón, con los diálogos de la vejez, de la amistad, las paradojas, y el sueño de Escipión*. Madrid: Joachin Ibarra.
- Cicerón, M. T., 1848. *La República*. Madrid: Repullés.
- Clayes, G., 2017. *Dystopia: A Natural History. A Study of Modern Despotism, Its Antecedents, and Its Literary Diffractions*. Oxford: Oxford University Press.
- Comín, F., Hernández, M. & Llopis, E., 2005. *Historia económica mundial, siglos X-XX*. Barcelona: Crítica.
- Cortés Rodas, F., 2005. Reconocimiento y justicia. Entrevista con Axel Honneth. *Estudios Políticos*, diciembre, Issue 27, pp. 9 - 26.
- Cournot, A.-A., 1872-I. *Considerations sur la marche des idées dans les tempes modernes*. Paris: Librairie Hachette.
- Cournot, A.-A., 1872-II. *Considerations sur la marche des idées dans les tempes modernes*. Paris: Librairie Hachette.

- Crouch, C., 2004. *Post-Democracy*. New York: Wiley.
- Crouch, C., 2019. Post-Democracy and Populism. *The Political Quarterly*, pp. 124-137.
- Crozier, M., Huntington, S. P. & Watanuyi, J., 1975. *The Crisis of Democracy. Report on the governability of democracies to the Trilateral Commission*. New York: New York University Press.
- Deranty, J.-P., 2005. Les horizons marxistes de l'éthique de la reconnaissance. *Actuel Marx*, 2(38), pp. 159 - 178.
- Deranty, J.-P., 2009. *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*. Leiden: Brill.
- Derrida, J., 2006. *El animal que luego estoy si[guiendo]*. Madrid: Trotta, 2008.
- Dijk, T. A. v., 1977. *Texto y contexto. Semántica y pragmática del discurso*. Madrid: Cátedra, 1980.
- Dijk, T. A. v., 1996. Texts and practices. Readings in critical discourse analysis. En: C. R. Caldas-Coulthard & M. Coulthard, edits. *Discourse and Power*. New York: Routledge, 2003, pp. 84-104.
- Dijk, T. A. v., 1998. *Ideology. A Multidisciplinary Approach*. London: SAGE Publications.
- Dobb, M., 1946. *Estudios Sobre El Desarrollo Del Capitalismo*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.
- Doménech, A., 2004. *El eclipse de la fraternidad, una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Domínguez Monedero, A. J., 2006. Fenicios y griegos en el sur de la península Ibérica en época arcaica. De Onoba a Mainake. En: *Mainake*. Madrid: s.n., pp. 49-78.
- Durkheim, É., 1893. *La división del trabajo social*. Madrid: AKAL, 2001.
- Durkheim, É., 1895. *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Eco, U., 1976. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen, 2000.
- Ellison, R., 1947. *El hombre invisible*. Barcelona: Lumen, 1984.
- Engelman, S. y otros, 2019. Clear Sanctions, Vague Rewards. How China's Social Credit System Currently Defines "Good" and "Bad" Behavior. *FAT*, January, Issue 19, pp. 69-78.
- Estévez Araújo, J. A., 2008. Que no te den gobernanza por democracia. *Mientras Tanto*, Issue 108-109, pp. 33-49.
- Estévez Araujo, J. A., 2013. Crisis de la democracia en Europa. *Oxímora Revista Internacional de Ética y Política*, Otoño(3), pp. 8-22.
- Ferrajoli, L., 1989. *Derecho y razón. Teoría del garantismo penal*. Madrid: Trotta, 1995.
- Ferrajoli, L., 1998. Más allá de la soberanía y la ciudadanía: un constitucionalismo global. *Isonomía*, Octubre. Issue 9.
- Ferrajoli, L., 2004. *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L., 2014. *La democracia a través de los derechos. El constitucionalismo garantista como modelo teórico*

- y como proyecto político*. Madrid: Trotta.
- Feuerbach, L., 1843. *Tesis Provisionales para la Reforma de la Filosofía*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Fischer, S., 2012. *The Washington Consensus*. Washington, DC, Peterson Institute for International Economics, pp. 11-24.
- Foucault, M., 1970. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- Foucault, M., 1976. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1988.
- Fraser, N., 1996. La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación. *Revista de Trabajo*, IV(6), pp. 83-99.
- Fukuyama, F., 1992. *The end of History and the last man*. New York: Free Press.
- Gargarella, R. & Ovejero, F., 2005. Democracia representativa y virtud cívica. En: M. Carbonell, ed. *Democracia y representación. Un debate contemporáneo*. México D.F.: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 53-74.
- Gehlen, A., 1940. *El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- Gehlen, A., 1961. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Gerardi, D. A. & Espinoza, F., 2018. La emergencia de la élite evangélica en el actual proceso democrático de Brasil. *Revista Direitos Fundamentais e Democracia*, 23(1), pp. 186-214.
- Giraldo Jiménez, F. H., 1993. Crisis de la representación política. *Estudios Políticos*, Issue 3, pp. 7-12.
- Godwin, W., 1793. *Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on Modern Morals and Happiness*. London: G.G.J. and J. Robinson, Paternoster Row.
- Goldin, C. & Margo, R. A., 1991. *The Great Compression. The wage structure in the United States at mid-century*, Cambridge: NBER Working Papers.
- Gray, C. H., 2014. Big Data, Actionable Information, Scientific Knowledge and the Goal of Control. *Teknokultura*, 11(3), pp. 529-554.
- Habermas, J., 1962. *Historia crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili, 1981.
- Habermas, J., 1981. *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus, 1992.
- Habermas, J., 1992. *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de la teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 2005.
- Haraway, D. J., 1984. A Cyborg Manifesto. Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century. En: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991, pp. 149-181.
- Harris, M., 1985. *Jefes, cabecillas y abusones*. Barcelona: Alianza.

- Hayek, F. A. v., 1945. *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University Chicago Press, 1980.
- Hegel, G. W. F., 1794/95. Fragmentos Respublicanos. En: J. M. Ripalda, ed. *Escritos de Juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978, pp. 39 - 40.
- Hegel, G. W. F., 1795. El más antiguo programa sistemático del idealismo alemán. *Hieronymus Complutensis*, Issue 1, pp. 117 - 120.
- Hegel, G. W. F., 1802/03. *El Sistema de la Eticidad*. Madrid: Editorial Nacional, 1983.
- Hegel, G. W. F., 1802. *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho Natural*. Madrid: Aguilar, 1979.
- Hegel, G. W. F., 1805/06. *Filosofía Real*. Madrid: Fondo de Cultura de España, 2006.
- Hegel, G. W. F., 1807. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Hegel, G. W. F., 1812. *Ciencia de la Lógica*. Bogotá: Solar, 1982.
- Hegel, G. W. F., 1817. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza, 1999.
- Hegel, G. W. F., 1821. *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa, 1999.
- Hegel, G. W. F., 1830. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*. Madrid: Abada, 2016.
- Heidegger, M., 1930. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- Helleiner, E., 2011. Understanding the 2007-2008 Global Financial Crisis. Lessons for Scholars of International Political Economy. *The Annual Review of Political Science*, Volumen 14, pp. 67-87.
- Hobbes, T., 1642. *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta, 1999.
- Hobbes, T., 1651. *Leviathan or the Matter, Forme, & Power of a Common-wealth Ecclesiasticall and Civill*. London: Andrew Crooke.
- Hobbes, T., 1668. *Behemoth or the Long Parliament*. London: Simpkin, Marshal & Co., 1859.
- Hobsbawm, E. J., 1971. *En torno a los orígenes de la revolución industrial*. Madrid: Siglo XXI, 2012.
- Hohfeld, W. N., 1913. *Conceptos Jurídicos Fundamentales*. México D.F.: Distribuciones Fontamara, 2009.
- Holloway, J., 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Caracas: Vadell Hermanos, 2005.
- Honneth, A., 1982. Conciencia moral y dominio social de clases. Algunas dificultades en el análisis de los potenciales normativos de acción. En: F. J. Hernández & B. Herzog, edits. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011, pp. 55-74.
- Honneth, A., 1985. *The Critique of Power. Reflective Stages in a Critical Social Theory*. Cambridge (MA): MIT Press, 1993.
- Honneth, A., 1987. Teoría Crítica. En: *La teoría social, hoy*. Madrid: Alianza, 1990, pp. 445-488.
- Honneth, A., 1990. Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría

- del reconocimiento. *Isegoría*, Issue 5, pp. 78-92.
- Honneth, A., 1992. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997.
- Honneth, A., 1993a. Comunidad. Esbozo de una historia conceptual. *Isegoría*, Issue 20, pp. 5-15.
- Honneth, A., 1993. Comunitats posttradicionals. Una proposta conceptual. *Enraonar*, Issue 27, 1977, pp. 35-43.
- Honneth, A., 1994-a. La dinámica social del desprecio. Hacia una ubicación de una Teoría Crítica de la sociedad. En: F. J. Hernández & B. Herzog, eds. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011, pp. 125-163.
- Honneth, A., 1994-b. Invisibilidad. Sobre la epistemología moral del 'Reconocimiento'. En: F. J. Hernández & B. Herzog, eds. *La sociedad del desprecio*. Madrid: Trotta, 2011, pp. 165-181.
- Honneth, A., 1995. *The fragmented world of the social*. New York: State University of New York Press .
- Honneth, A., 1997. Reconocimiento y obligación moral. *Areté*, IX(2), pp. 235-252.
- Honneth, A., 1998. Entre Aristóteles y Kant. Esbozo de una moral del reconocimiento. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Issue 1, pp. 17-37.
- Honneth, A., 1999. Sufrimiento de indeterminación. Una reactualización de la Filosofía del Derecho de Hegel. En: F. J. Hernández & B. Herzog, eds. *Patologías de la libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta, pp. 51-159.
- Honneth, A., 2000. Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social. En: G. Leyva, ed. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de cultura Económica de Argentina, 2009, pp. 51-124.
- Honneth, A., 2006. El reconocimiento como ideología. *Isegoría*, Issue 35, pp. 129 - 150.
- Honneth, A., 2007. *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*. Buenos Aires: Katz, 2009.
- Honneth, A., 2008. Reification and Recognition. A New Look at an Old Idea. En: *Reification and Recognition. A New Look at an Old Idea*. Oxford: Oxford, 2011, pp. 17-95.
- Honneth, A., 2010. El reino de la libertad realizada. En: F. J. Hernández & B. Herzog, eds. *Patologías de la Libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2016, pp. 27 - 47.
- Honneth, A., 2011. *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Buenos Aires: Katz, 2016.
- Honneth, A., 2015. *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Madrid: Katz, 2017.
- Honneth, A., 2016. *Patologías de la Libertad*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Honneth, A. & Fraser, N., 2003. *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate políticofilosófico*. Madrid: Educación Crítica, 2006.
- Honneth, A. & Joas, H., 1980. *Social Action and Human Nature*. New York: Cambridge University Press,

1988.

Horkheimer, M. & Adorno, T., 1944. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta, 1998.

International Monetary Fund, 2017. *Greece*, Washington: International Monetary Fund.

Järschke, W., 2003. La historia del derecho como historia de la libertad. En: M. Giusti, ed. *El retorno del Espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 151-164.

Jones, E., 1981. *The European Miracle. Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Jost, J. T. y otros, 2018. How Social Media Facilitates Political Protest: Information, Motivation, and Social Networks. *Advances in Political Psychology*, 39(S1), pp. 85-118.

Judt, T., 2005. *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Madrid: Taurus, 2008.

Kaltmeier, O., 2019. *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Guadalajara: CALAS.

Kant, I., 1793. *Teoría y Praxis*. Buenos Aires: Prometeo Libros .

Kant, I., 1795. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Tecnos, 1998.

Kelsen, H., 1925. *Compendio de "Teoría general del Estado"*. México D.F.: Colofón, 1992.

Kivotidis, D., 2018. The Form and Content of the Greek Crisis Legislation. *Law Critique*, Volumen 29, pp. 57-81.

Kojève, A., 1947. *Introducción a la lectura de Hegel. Lecciones sobre la Fenomenología del espíritu impartidas desde 1933 hasta 1939 en la École Pratique des Hautes Études*. Madrid: Trotta, 2013.

Kojève, A., 1981. *Esquisse d'une phénoménologie du Droit*. Paris: Gallimard, 2007.

Kundera, M., 1984. *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets, 2002.

Kymlicka, W., 1995. *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós, 1996.

Lakoff, G., 2004. *No pienses en un elefante*. Madrid: Complutense, 2007.

Landa, C., 2011. La fuerza normativa constitucional de los derechos fundamentales. En: V. Bazán & C. Nash, edits. *Justicia constitucional y derechos fundamentales. La fuerza normativa de la Constitución*. Berlin, Montevideo, México D.F.: KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG E.V., pp. 17-42.

Laporta, F. J., 2005. El cansancio de la democracia. En: M. Carbonell, ed. *Democracia y representación. Un debate contemporáneo*. México D.F.: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 35-52.

Le Goff, J., 1982. *La civilización del Occidente Medieval*. Barcelona: Paidós, 1999.

Lee, R. B., 1979. *The !Kung San. Men, Women, and Work in a Foraging Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Lefebvre, H., 1974. *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Lefort, C., 1986. *Democracy and Political Theory*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- Lekakis, J. N. & Kousis, M., 2013. Economic Crisis, Troika and the Environment in Greece. *South European Society and Politics*, 18(3), pp. 305-331.
- Lévinas, E., 1967. *La huella del otro*. Mexico D.F.: Taurus, 2001.
- Locke, J., 1689. *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Alianza, 2014.
- Lofgren, M., 2016. *The Deep State. The Fall of the Constitution and the Rise of a Shadow Government*. New York: Viking.
- Lucas, J. d., 2013. Ciudadanía: concepto y contexto. Algunas observaciones de "Principiae Iuris" de L. Ferrajoli. *Anuario de la Filosofía del derecho*, Issue XXIX, pp. 101-124.
- Madison, J., 1788. N° 10, The Daily Advertiser, 22 de noviembre de 1787. En: R. Máiz, ed. *El Federalista*. Madrid: Akal, 20015.
- Madison, J., 1792. *The Writings (1790-1802)*. New York, London: G. P. Putnam's Sons, 1906.
- Making a Living*. 1914. [Película] Dirigido por Henry Lehrman. s.l.: Keystone Studios.
- Mallimaci, F., 2001. Los diversos catolicismos en los orígenes de la experiencia peronista. En: F. Mallimaci & R. d. Stefano, eds. *Religión e imaginario social*. Buenos Aires: Manantial SRL, pp. 215-232.
- Mangabeira Unger, R., 1998. *Democracia realizada. La alternativa progresista*. São Paulo: Boitempo, 1999.
- Manin, B., 1998. *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza, 2006.
- Marcuse, H., 1941. *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya, 1994.
- Marín Castán, M. L., 2017. Sobre la judicialización de la política. Una aproximación desde el neoconstitucionalismo. *Astrolabio*, Issue 20, pp. 123-135.
- Márkus, G., 1971. *Marxismo y Antropología*. Madrid: Grijalbo, 1973.
- Marshall, T. H., 1949. Ciudadanía y clase social. *Reis*, 97(79), pp. 297-344.
- Marx, K., 1844. Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel. En: *Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Claridad, 1968, pp. 7-22.
- Marx, K., 1848. La burguesía y la contrarrevolución. En: *Obras escogidas*. Moscú, 1980: Progreso, pp. 70-72.
- Marx, K., 1850. *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2015.
- Marx, K., 1859. *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid: Siglo XXI, 2008.
- Marx, K. & Engels, F., 1847. *Manifiesto Comunista*. Madrid: Akal, 2004.
- Mavridis, S., 2018. Greece's Economic and Social Transformation 2008–2017. *Social Sciences*, 7(1), p. 9.
- Mayos, G., 2015. Filosofía de la Historia. En: G. Amengual, ed. *Guía Comares de Hegel*. Granada: Editorial

Comares.

Mayos, G., 2017. 'Cultural is Political'. Libertad y reconocimiento culturales. En: E. Lynch, ed. *Sobre la libertad*. Ariccia (RM): Aracne editrice, pp. 191-200.

Mayos, G., 2020. 'Políticas del desconcierto' y redefinición democrática. Una síntesis macrofilosófica. En: J. Lara Amat, ed. *La ciudadanía y lo político. Ciudadanía y crisis de la democracia liberal en un mundo en transformación*. Lima: Oficina Nacional de Procesos Electorales (ONPE) y Universidad Nacional Mayor San Marcos (UNMSM), pp. 156-162.

Mayos, G., 2020. Crisis Neoliberal, Políticas Del Desconcierto y Autoritarismos Populistas. *Clivatge. Estudis i testimonis sobre el conflicte i els canvis socials*, Issue 8, pp. 194-237.

Mayos, G. y otros, 2014. *Hi ha una nova política?*. Barcelona: La Busca edicions.

McClurg, S. D., 2003. Social Networks and Political Participation: The Role of Social Interaction in Explaining Political Participation. *Political Research Quarterly*, 12, 56(4), pp. 449-464.

Mead, G. H., 1925. La génesis del Self y el control social. *Reis*, 91(55), pp. 165 - 186.

Mead, G. H., 1934. *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. México: Paidós, 1990.

Merleau-Ponty, M., 1964. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

Michels, R., 1911. *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*. Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

Mill, J. S., 1859. *Sobre la libertad*. Buenos Aires: Aguilar, 1962.

Montero, R., 1985. Iglesia, secularización y comportamiento político en España. *Reis*, 34(86), pp. 131-159.

Moore, B. J., 1966. *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno*. Barcelona: Península, 2002.

Moore, B. J., 1978. *La injusticia. Bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

More, T., 1516. *Utopía*. Buenos Aires: Colihue Clásica, 2009.

Morla, V., 2017. *Libro de Job. Recóndita armonía*. Navarra: Verbo Divino.

Mounk, Y., 2018. *El pueblo contra la democracia. Por qué nuestra libertad está en peligro y cómo salvarla*. Barcelona: Paidós.

Mounk, Y., 2018. The Undemocratic Dilemma. *Journal of Democracy*, Abril, 29(2), pp. 98-112.

Navarro, V., Torres López, J. & Garzón Espinosa, A., 2011. *Hay alternativas. Propuesta para crear empleo y bienestar en España*. Madrid: Sequitur-ATTAC.

Niethammer, L., 1990. *Posthistoire. Has History Come to an End?*. London, New York: Verso, 1994.

- Nietzsche, F., 1873. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral. En: *Obras Completas*. Buenos Aires: Prestigio, 1970, pp. 543 - 556.
- Nietzsche, F. W., 1885. *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Alianza Editoria, 2011.
- Nozick, R., 1974. *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Offe, C., 1984. *Contradictions of the Welfare State*. London: Hutchinson.
- Ormrod, D. & Turnbull, B., 2016. The cyber conceptual framework for developing military doctrine. *Defence Studies*, 16(3), pp. 270-298.
- Ovejero, F., 2005. Democracia liberal y democracias republicanas. Para una crítica del elitismo democrático. En: M. Carbonell, ed. *Democracia y representación. Un debate contemporáneo*. México D.F.: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 115-152.
- Pate, J. E., 1931. Richard Bland's Inquiry into the Rights of the British Colonies. *The William and Mary Quarterly*, 11(1), pp. 20-28.
- Pensky, M., 2011. Social Solidarity and Intersubjective Recognition. On Axel Honneth's Struggle for Recognition. En: D. Petherbridge, ed. *Axel Honneth. Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*. Leiden: Koninklijke Brill, pp. 125-153.
- Pérez Luño, A.-E., 1989. Ciudadanía y definiciones. *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, Volumen 25, pp. 177-211.
- Petherbridge, D., 2013. *The Critical Theory of Axel Honneth*. Maryland: Lexington Books.
- Pettit, P., 1997. *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Pippin, R., 2014. Reconstructivism. On Honneth's hegelianism. *Philosophy and Social Criticism*, pp. 1-17.
- Pitkin, H. F., 1967. *El concepto de representación*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014.
- Pleyers, G., 2010. *Alter-globalization: Becoming Actors in the Global Age*. Cambridge: Polity Press.
- Pleyers, G., 2018. *Movimientos sociales del siglo XXI. Perspectivas y herramientas analíticas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Polanyi, K., 1944. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta, Ediciones Endymion, 1989.
- Polibio, 1789. *Historia de Polibio Megalopolitano*. Madrid: Imprenta Real, T. II, L. VI, C. 3.
- Prieto Sanchís, L., 2009. *Justicia constitucional y derechos fundamentales*. Madrid: Trotta.
- Rawls, J., 1971. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Renault, E., 2004. *Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte.
- Renault, E., 2011. The theory of recognition and critique of institutions. En: D. Petherbridge, ed. *Axel*

- Honneth. *Critical essays. With a reply by Axel Honneth*. Leiden: Koninklijke Brill, pp. 207-232.
- Ricoeur, P., 2004. *Caminos del reconocimiento*. México: Fondode Cultura Económica, 2006.
- Riva, C., 2014. Connectivity Beyond the Urban Community in Central Italy. En: A. B. Knapp & P. v. Dommelen, edits. *The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean*. New York: Cambridge University Press, pp. 437-453.
- Rodrik, D., 2000. How Far Will International Economic Integration Go?. *Journal of Economic Perspectives*, 14(1), pp. 177-186.
- Rodrik, D., 2002. Feasible Globalizations. Issue 9129.
- Rodrik, D., 2006. Goodbye Washington consensus, hello Washington confusion? A review of the World Bank's economic growth in the 1990's: Learning from a decade of reform. *Journal of Economic Literature*, December, Volumen XLIV, p. 973-987.
- Rodrik, D., 2011. *The Globalization Paradox: Democracy and the Future of the World Economy*. New York and London: W.W. Norton.
- Rodrik, D., 2018. Populism and the economics of globalization. *Journal of International Business Policy*.
- Rousseau, J. J., 1755. *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos, 1995.
- Rubio Carracedo, J., 2005. ¿Cansancio de la democracia o acomodo de los políticos?. En: M. Carbonell, ed. *Democracia y representación. Un debate contemporáneo*. México D.F.: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 75-96.
- Salgado, J. C., 1996. *A idéia de justiça em Hegel*. São Paulo: Loyola.
- Salgado, J. C., 1999. Contas e ética. *Revista do Tribunal de Contas do Estado de Minas Gerais*, 30(1), pp. 97-98.
- Salgado, J. C., 2006. *A idéia de justiça no mundo contemporâneo. Fundamento e aplicação do Direito como maximum ético*. Belo Horizonte: Del Rey.
- Sartori, G., 2000. *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*. Madrid: Taurus, 2001.
- Sartori, G., 2005. En defensa de la representación política. En: M. Carbonell, ed. *Democracia y representación. Un debate contemporáneo*. México D.F.: Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, pp. 21-34.
- Savonarola, G., 1498. *Tratado sobre la República de Florencia y otros escritos políticos*. Madrid: Los libros de la catarata, 2000.
- Schmitt, C., 1932. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 2009.
- Schopenhauer, A., 1818. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2016.
- Schumpeter, J. A., 1942. *Capitalism, Socialism, & Democracy*. London: Taylor & Francis e-Library, 2003.

- Schumpeter, J. A., 1954. *Historia del análisis económico*. Barcelona: Ariel, 1971.
- Schwab, K. & World Economic Forum, 2016. *La cuarta revolución industrial*. Barcelona: Penguin Random House.
- Sennett, R., 1977. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.
- Siep, L., 2000. *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al "Escrito de la diferencia" y la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 2015.
- Siep, L., 2003. Espíritu objetivo y evolución social. Hegel y la filosofía social contemporánea. En: M. Giusti, ed. *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 263-280.
- Siep, L., 2011. La Lucha por el reconocimiento. La relación entre Hegel y Hobbes en los escritos de Jena. *Estudios Filosóficos*, pp. 31 - 84.
- Sieyès, E. J., 1789. Observaciones sobre el dictamen del Comité de Constitución concerniente a la nueva organización de Francia. En: R. Máiz, ed. *Escritos y discursos de la Revolución*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 129-158.
- Smith, A., 1776. *La riqueza de las naciones*. Zaragoza: Titivillus, 2015.
- Sousa Santos, B. d., 2005. Más allá de la gobernanza neoliberal. El Foro Social Mundial como legalidad y política cosmopolitas subalternas. En: B. d. Sousa Santos & C. A. Rodríguez Garavito, edits. *El derecho y la globalización desde abajo. Hacia una legalidad cosmopolita*. Barcelona: Anthropos, pp. 31-60.
- Stiglitz, J. E., 2004. *The post Washington Consensus consensus*. Barcelona, CIDOB.
- Sweezy, P. M., 1946. *Teoría del desarrollo capitalista*. Barcelona: Hacer, 2007.
- Tanner, J., 2015. Refeudalisierung, Neofeudalismus, Geldaristokratie. Die Wiederkehr des Vergangenen als Farce?. En: G. Biaggini, O. Diggelmann & C. Kaufmann, edits. *Polis und Kosmopolis. Festschrift für Daniel Thürer*. Zürich: Dike Verlag, pp. 733-748.
- Taylor, C., 1992. Multiculturalism and "The politics of recognition". En: *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*. New Jersey: Princeton University Press, pp. 25-73.
- Todorov, T., 2012. *Los enemigos íntimos de la democracia*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Touraine, A., 1995. *¿Qué es la democracia?*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Touraine, A., 1999. *¿Cómo salir del liberalismo?*. Barcelona: Paidós.
- Valls Plana, R., 1971. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Barcelona: PPU, 1994.
- Valls Plana, R., 1993. *Societat civil i Estat a la filosofia del dret de Hegel*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Veblen, T., 1899. *Teoría de la clase ociosa*. Madrid: Alianza, 2008.
- Vicente, M. R. & Novo, A., 2014. An empirical analysis of e-participation. The role of social networks and e-government over citizen's online engagement. *Government Information Quarterly*, pp. 379-387.

- Waldron, J., 2009. *Dignity, Rank, and Rights*. Berkeley, University of California, pp. 209-253.
- Weinstein, D., 2011. *Savonarola: The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*. New Haven: Yale University Press.
- Wellmer, A., 1993. *Finales de partida. La Modernidad irreconciliable*. Madrid: Cátedra, 1996.
- Whately, T., 1772. *Regulations lately made concerning the colonies, and the taxes imposed upon them, considered*. London: J. Wilkie.
- Williamson, J., 1990. What Washington Means by Policy Reform. En: *Latin American Adjustment: How Much Has Happened?*. Washington D.C.: Institute for International Economics.
- Williamson, J., 2004. *The Washington Consensus as Policy Prescription for Development*. s.l., World Bank.
- Wittgenstein, L., 1922. *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza, 1989.
- Wittgenstein, L., 1958. *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Altaya, 1999.
- Wolin, S. S., 1960. *Política y perspectiva. Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Wolin, S. S., 2008. *Democracy Incorporated. Managed Democracy and the Specter of Inverted Totalitarianism*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Young, I., 2000. La democracia y el "otro". Más allá de la democracia deliberativa. *Revista Jurídica de la Universidad de Palermo*, Agosto.5(1).
- Zubok, V., 2008. *Un imperio fallido. La Unión Soviética durante la Guerra Fría*. Barcelona: Crítica.