

Pensar la palabra libre con Michel Foucault

Una etnografía de las asambleas del 15-M

José Luis Moreno Pestaña

José Luis Moreno Pestaña es
profesor titular de Filosofía de la
Universidad de Cádiz.

LA CURIOSIDAD POR LO PÚBLICO

El movimiento del 15-M ha impulsado, al menos durante un mes, la participación en asambleas ciudadanas. Tras la manifestación inicial, se ocuparon plazas en prácticamente todas las capitales de provincia y en bastantes pueblos y ciudades. Durante la primera semana del movimiento, sin duda, la más intensa, reuniones diarias, en ocasiones de más de cinco horas, congregaban un número de ciudadanos que, en la ciudad donde participé (125.000 habitantes), podía oscilar entre las 500 y las 1.000 personas.¹ Evidentemente, no todas intervenían: había oradores constantes, otros que participaban de manera episódica pero que seguían las discusiones, otros que intervenían y se marchaban y otros, quizá los más interesantes sociológicamente que, sin intervenir, escuchaban las discusiones con interés y paciencia, celebrando con aplausos (o movimientos silenciosos de manos) y, en ocasiones, breves comentarios, la sucesión de intervenciones. Posteriormente, la asistencia a las asambleas descendió, aunque reuniones muy largas seguían acaparando la atención de entre 200 y 600 personas, congregadas en un espacio a la vista de todos, a veces equipados con sillas, y, a primera vista, pertenecientes a estratos sociales y a edades variados. Cualquier comparación histórica debe realizarse con muchas precauciones, pero dicho deleite por la discusión pública recuerda la pasión y la curiosidad que desataba el trabajo de los jurados populares en la Grecia democrática (Bowra, 2003: 57) y, sin duda, las palabras de John Adams, recogidas por Hannah Arendt (2009: 158), según las cuales «el deseo de ser visto, oído, aprobado y respetado» y, cabría completar, «el deseo de ver, oír, aprobar y respetar» constituyen una impulso central de las movilizaciones públicas.²

Un artículo como éste poco puede aportar sobre la implicación en las movilizaciones, para lo cual necesitaríamos un conjunto razonado de trayectorias biográficas del que no se dispone aún. Otros dispositivos de análisis deberían desarrollarse para comprender las redes en Internet o, incluso, la dinámica de las pequeñas comisiones de las que se nutren, en parte, las asambleas (algo diré sobre éstas). Este texto se concentra en las asambleas y en las condiciones de la palabra. Para ello utilizaré instrumentos forjados por Michel Foucault en sus últimos cursos sobre el pensamiento grecorromano.³

UNA LECTURA DE LOS CLÁSICOS DESDE CLAVES PRESENTES

Cuando Foucault se ocupa de las asambleas democráticas griegas, hace tiempo, al menos desde 1977, que se desengañó de la tradición revolucionaria occidental. Antes de dedicarse al pensamiento clásico analizó de manera receptiva la tradición liberal y neoliberal (en los cursos de 1977-1978 y 1978-1979), con un interés significativo en las teorías del capital humano y su insistencia por los efectos subjetivos de cada una de nuestras expe-

1. Mi experiencia se centra en el seguimiento desigual de la movilización en tres ciudades.

2. Y esto, insistir es necesario, para escándalo de una tradición que identifica felicidad con vida contemplativa (Arendt, 2009: 178-179). Pese a que apareció, no podía ser de otro modo, el discurso que aún voluntad pública y sacrificio, cualquiera que haya permanecido, aunque sea con muchas reservas, implicado en el movimiento, ha podido contemplar el disgusto con el que muchos abandonaban las asambleas, a las 10 de la noche, tras tres horas de discusión, la mayoría de las veces contemplada de pie y en silencio. Paradójicamente, al menos en las primeras semanas, las asambleas se hacían más irritantes a quienes disponían de mayor socialización política (entre ellos, yo), que con impaciencia, contemplaban la sucesión de intervenciones, el caos discursivo y la incapacidad para resolver en puntos definitivos. Queríamos asambleas instrumentales para una causa mientras que lo que motivaba a la mayoría era la asamblea en sí misma.

3. Estos cursos han sido recogidos en los volúmenes siguientes *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982* (en adelante HS), *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983* (en adelante GS), y *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984* (en adelante CV).

riencias y en cómo estas nos provén o no de más o menos recursos personales (Moreno Pestaña, 2011). En fin, en el mismo periodo, pensadores procedentes de la izquierda reflexionan sobre la democracia –caso de Claude Lefort a quien Foucault se refiere implícitamente (GS, 146)–, a veces con apoyo específico en los clásicos –por ejemplo, Cornelius Castoriadis–. En un contexto de saldo acelerado del marxismo y de asunción de que la democracia occidental es la única posible y deseable, la aparición de la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas en 1981 situó los problemas de la discusión democrática en el centro del debate intelectual y, en ciertos momentos de los cursos de Foucault, se deja sentir el impacto del filósofo alemán (GS, 36, CV, 14). Para terminar, la necesidad de ocuparse de los griegos, como reconoce con gracia Foucault a propósito de Sócrates (CV, 143), se encuentra inscrita en la profesión de filósofo. Foucault habla de los griegos para releer, a la luz de la experiencia clásica, los debates de su generación (HS, 31, 89, 92). Al hablar de Pericles, seguro que Foucault tenía ante sí su propia experiencia militante, muy intensa en la primera mitad de los años 1970.

Referirse a la democracia directa griega resulta intelectualmente más atrevido de lo que parece. Los revolucionarios americanos y franceses preferían la Roma republicana considerando la democracia ateniense un modelo de caos e inestabilidad. Cuando se ha recuperado, en el siglo xx, la tradición ateniense, ha sido dentro de narraciones apologéticas que buscaban identificar los regímenes electorales modernos con las democracias griegas (conocemos más la ateniense, pero había muchas), pese a que unos y otras tienen, como vieron los padres fundadores de las revoluciones liberales, más diferencias que parecidos (Dupui-Déri, 2010: 169-190).

Las asambleas atenienses, que Foucault reconstruye con simpatía, con sus procedimientos de democracia directa, despiertan muchas reservas en la teoría política y en la ideología, tanto en la derecha como en la izquierda. Por un lado, por razones culturales, se considera que la democracia directa, allí donde se ha realizado (la *polis* griega), requería una simbiosis total del ciudadano con la ciudad, con el consiguiente abandono de los asuntos privados (Sartori, 2003: 207). Dicha tesis obvia que nunca existieron ciudadanos en general, vaciados de sus intereses sociales, sino individuos separados por condiciones sociales distintas. Para defender tales intereses, nada mejor que acantonar a sus enemigos en las actividades privadas, reservándose las públicas para sí mismos. La variación en las instituciones griegas, como se verá enseguida, consiste precisamente en la disminución o la ampliación de las posibilidades de participación democrática y, por ende, de abandono de la vida privada y de proyección a la existencia pública de importantes grupos de población (Domènech, 2004: 53).

Por otro lado, no faltan quienes, apelando a una sociología muy tosca, consideran las asambleas atenienses completamente corruptas por el pecado del esclavismo. Este pensamiento primitivo, difícil de encontrar intelectualmente elaborado, en el que el todo se encuentra contaminado por las maldades de una parte convertida en esencial, es una forma cómica de pensamiento hegeliano (cada una de las partes reproduce la esencia del todo, esencia que en este caso es el esclavismo). Hay tres razones básicas para no considerarlo, por más partidario radical de la igualdad, como es mi caso, que se sea. Primera, su desconocimiento de la diferencia específica de regímenes que no pueden incluirse en una categoría de entidades intercambiables (los regímenes esclavistas, con su incons-

ciente cultural esclavista que les infectaría de raíz). La disolución de las lógicas distintas de un conjunto social, en la noche hegeliana donde todos los gatos son pardos, solo produce condenas o apologías, nunca conocimientos: regímenes con esclavos hay muchos, con democracia hay muy pocos; por tanto, no hay conexión esencial entre esclavismo y democracia atenienses (las misma razón vale, dicho sea de paso, para quienes convierten a la democracia formal en epifenómeno de la burguesía). Como ha escrito el gran historiador marxista G.E.M. de Ste. Croix (1988: 334): «Aunque consideremos que la esclavitud, *sub specie aeternitatis*, constituye un rasgo funesto irremediable de toda sociedad humana, no debemos permitir que el hecho de que existiera durante la democracia griega nos haga rebajar nuestra apreciación de ella, a la hora de juzgarla incluso según los modelos más altos que se dieron en su época». Segunda: la democracia griega expresaba conflictos sociales que, más allá de la esclavitud (una institución desgraciadamente constante en el mundo antiguo), producían preferencias políticas muy diferentes. Quien ha leído a Aristóteles sabe cómo se vinculaban en Grecia conflictos de clases y regímenes políticos y cómo los pobres establecen las democracias para defenderse. Tercera: parece que, en ciertos aspectos, al menos a ojos de algún enemigo, la democracia sí cambiaba en algo la suerte de los esclavos, pese a que, evidentemente, no eliminase su ignominia. *El Viejo Oligarca* (10-12) se quejaba amargamente de la dificultad de golpear a esclavos en Atenas, pues corrías el riesgo de atizarle a un ciudadano libre: así de plebeya se volvió la industria en la ciudad democrática. Además, insistía, debido a la dependencia de Atenas de la industria naval, el respeto a los esclavos era la norma y estos no sentían la necesidad de deferencias con los ciudadanos libres, más allá de su amo: «En cambio en Esparta, un esclavo que sea mío siempre te tendrá respeto».⁴

4. La dominación de género tampoco quedaba indemne con la democracia que, peligrosamente, erosionaba las fuentes del poder doméstico y derivaba en ginecocracia (Domènech, 2004: 111).

En tercer lugar, las asambleas democráticas han sido, en Grecia y más allá, consideradas una fuente de violencia contra el individuo, a quienes concretamente los griegos eran incapaces de asegurar independencia y seguridad (Sartori, 2003: 211, 219). La inestabilidad asamblearia como dispositivo dictatorial es un elemento común en la crítica contemporánea de las revoluciones. Arendt (2009: 223) insistía en que las decisiones mayoritarias no aseguran la libertad y que sin leyes que lo prohíban pueden ser el instrumento de violencia contra las minorías. Las técnicas electorales mayoritarias tienen que ser encauzadas por edificios constitucionales que no pueden depender de la tumultuosa opinión mayoritaria, sino del control de unas leyes. Para Arendt, la revolución americana lo consiguió, pero no la francesa que, entre otras desventuras, tuvo que confrontarse con una cultura política, la de la sociedad cortesana, donde la política era el reino de la intriga y el engaño. La respuesta fue una caza ilimitada del hipócrita y del enemigo interno (Arendt, 2009: 133). Los bolcheviques convirtieron un derrape desgraciado en la norma de proceso revolucionario y se aplicaron contumaces a la aplicación de purgas, convencidos como estaban de poseer las leyes de la historia. Más próximos del autor en el que voy a apoyarme, los historiadores críticos de la Revolución francesa y del bolchevismo, fundamentalmente François Furet, recuperaron buena parte de las críticas de la democracia directa formuladas por el historiador derechista Augustin Cochin. Según éste, la democracia directa, genera consensos ficticios (en realidad imposiciones de una camarilla disciplinada) y, debido a la inestabilidad del poder, purgas permanentes, transformando a dirigentes letales en víctimas (Christofferson, 2009: 328-353).

Estas tesis son más difíciles de discutir que las dos anteriores y requieren desarrollos amplios y análisis históricos que quedan fuera de mi espacio –y de mis fuerzas–. Las traigo a colación como ejemplo de críticas a las asambleas (la violencia mayoritaria y la dinámica paranoica interna de la purga perpetua) que nadie puede ignorar por lejano que se encuentre de las adscripciones ideológicas de quienes las emiten. Pero ni ellas, ni quienes las impugnan por el modelo ciudadano que promueven o porque consideran que la política es un trampantojo de la economía (por deprimente que sea reconocerlo, hay quienes en la izquierda piensan aún así)⁵ han entrado en la dinámica interna de las asambleas con instrumentos que permitan reconocer qué sucede cuando se aspira a hablar libremente en público. El estudio de las condiciones de acceso y desempeño de la palabra fue uno de los méritos de cómo Michel Foucault abordó el debate sobre la democracia.

5. La expresión «la democracia es un trampantojo» viene de una participante en la conferencia en la que presenté la primera versión de este texto, invitado por la comisión teórica de la asamblea de Granada. Véase el vídeo en <<http://vimeo.com/24645924>>.

EL RECTÁNGULO DE LA PARRESÍA

¿Qué fue la parresía? La palabra libre, franca. Dicha palabra libre no es fácil de emitir, requiere un riesgo, cuesta a quien la dice. La parresía, por tanto, no se reduce a cumplir una función institucional, es decir, no se deriva automáticamente de las condiciones institucionales de su ejercicio. La parresía supone un riesgo, porque quien la emite debe confrontarse con imprevistos. En segundo lugar, no hay manera alguna de despersonalizar la parresía, ésta supone, que la persona diga lo que dice con convicción, pactando pues consigo mismo y con la realidad (GS, 60), pues una condición de la parresía es la coherencia entre qué se dice, qué se experimenta y qué se hace. Por tanto, la verdad de la parresía pone en cuestión el estatuto del que habla y le exige una existencia en radical acuerdo con lo que dice y con lo que ve. La parresía, insistirá Foucault, implica una existencia donde palabra y obra concuerden. Por tanto, los gestos y las acciones son tan importantes como los discursos, miden, en lo concreto, la fuerza o la impostura de las palabras.

La parresía, así, implica tres tipos de condiciones (CV, 64-65): epistemológicas, morales y políticas. Por un lado, la parresía implica verdad, dejar presentarse a la realidad y no violentarla con prejuicios. Pero no es, simplemente, un discurso como el científico, en el que el autor de un enunciado se encoge de hombros respecto a dos cuestiones que la parresía va a mantener siempre ligadas, sin confundirlas. Una persona que habla con objetividad requiere una actitud moral: frente a lo que estudia, frente a sí mismo en tanto que observador neutro. Por lo demás, todo enunciado sacude, conserva o no interfiere en relaciones de poder político. La verdad, la vida moral y la experiencia política son ámbitos distintos, cada uno con sus criterios de valor propios y no pueden confundirse. Sin embargo, entre ellos hay una implicación. Lo dicho respecto de la verdad, puede decirse de la moral (tu vida moral, ¿se basa en qué verdades y tiene qué efectos políticos?) y de la política (tu actitud política, ¿se sostiene sobre qué visión de la realidad y cuáles son sus implicaciones desde el punto de vista de la vida moral?)

Yendo específicamente a la política, las condiciones exigidas para hablar libremente en política pueden precisarse en cuatro puntos.⁶ Foucault analiza –no siempre de manera convincente– tres discursos de Pericles, tal y como los recoge Tucídides, en *Historia de la guerra del Peloponeso*. El primer discurso, se produce al comienzo de la guerra (Tucídides, I, 140-144) y permite a Foucault extraer cuatro implícitos: la existencia de una asamblea democrática («Entonces los atenienses hicieron convocar una asamblea para expo-

6. Dejaré de lado, la exploración que realiza Foucault, fundamentalmente entre los estoicos, de cómo se puede ejercer la palabra libre en la relación entre maestro y discípulo (podía ser un gobernante, a quien el filósofo daba consejo) y me centraré en cómo se ejerce la parresía en el momento de la democracia ateniense.

ner sus propias opiniones. [...] Comparecieron muchos otros a hablar, con opiniones en uno u otro sentido»), el desigual prestigio del que habla («se acercó también Pericles, hijo de Jantipo, el primero de los atenienses de aquella época»),⁷ una opinión verdadera, porque es racional y porque el individuo la cree con firmeza («En la misma opinión, oh atenienses, siempre me mantengo: no ceder ante los peloponesios») y la asunción del riesgo («Veo que también tengo que daros consejos idénticos y similares a los de antes, y considero de justicia que quienes de vosotros los aprueben, apoyen las decisiones comunes, incluso si en algo fracasamos, o que, en otro caso, no reivindicquen ser inteligentes si tenemos éxito»). El segundo discurso de Pericles (Tucídides, I, 35-46) es un elogio fúnebre a los muertos tras un año de guerra y de éste Foucault recoge la idea de que, gracias a la democracia, importa en la esfera pública el prestigio de los hombres no su condición social, precisando, por tanto, la segunda condición. El tercer discurso (Tucídides, I, 60-64), pronunciado cuando la peste arrasa Atenas, confronta a Pericles con la hostilidad de su pueblo, permite a Pericles señalar sus condiciones como hombre que ha dicho la verdad de lo que iba a suceder y tiene el coraje –cuarta condición– de asumir las consecuencias cuando vienen mal dadas («He convocado la Asamblea por lo siguiente: para refrescaros la memoria y reprobaros que sin razón os irritéis contra mí y cedáis ante la adversidad»). La palabra libre se ejerce pues en un espacio rectangular: condiciones formales, prestigio, verdad y coraje físico (GS, 157-168). Las composiciones entre los cuatro ángulos muestran la imbricación en la experiencia de la asamblea democrática, sin confundirse, de verdad, ética y poder.

UNA CRÍTICA A FOUCAULT: CONDICIONES MATERIALES DE LA PARRESÍA

Antes de entrar en el análisis de estas cuatro condiciones, debo referirme a algo que queda ausente del rectángulo de Foucault, lo que dice bastante sobre su humor político en la época: las condiciones sociales y materiales para el acceso a la palabra. En ciertos momentos de sus cursos, Foucault analiza algunas condiciones sociales pero, paradójicamente, se olvida de otras. Por ejemplo, analizando *Las fenicias* de Eurípides, Foucault reconstruye cómo el exilio quita las condiciones de posibilidad de la parresía, de la sinceridad. Quien está fuera de su casa, debe aguantar las lecciones de cualquier majadero pues carece de seguridad para contradecirle (GS, 148). Lo mismo en *Ion*: la condición bastarda de alguien, sus orígenes turbios, le impiden decir lo que se desea (GS, 93-98). El exiliado o el bastardo, el que depende de la hospitalidad ajena o no tiene un pedigrí noble, tiene que soportar toda clase de tonterías, ya que le faltan las condiciones básicas para hablar con franqueza.⁸

Nada sobre la igualación de clase, algo que guió desde el principio las reformas democráticas griegas. Habría que preguntarse de dónde viene esta ceguera, algo que evitan la mayoría de los analistas de Foucault. Resumo estas condiciones sociales: las reformas de Solón, explica Aristóteles («Constitución de Atenas»), acaban con la guerra civil entre ricos y pobres, aboliendo el *hectemorado* (o esclavitud por deudas), dividen la ciudad en cuatro clases censitarias (las tres primeras pueden ocupar cargos, la inferior no paga impuestos) y generaliza el poder de apelar a los tribunales (Rodríguez Agrados, 2011: 50-51); la reforma de Clístenes, por su parte, establece distritos administrativos que permiten la mezcla de los ciudadanos y por tanto complican la dominación familiar. La constitución de la ciudad en 30 demos, perseguía, entre otros objetivos, que la gente se refiriera

7. Una nota erudita pero no irrelevante para el propósito teórico y político de este texto. El elogio que Foucault (GS, 159) realiza de la desigualdad de múltiples prestigios como clave de la libertad (pues solo el tirano iguala la lucha entre los prestigios al suprimirlos, quedándose únicamente con el suyo, que, cabría decir, en cuanto prestigio impuesto no es verdadero prestigio) hace eco con la defensa que hace Arendt (2009: 158) de la pasión por la distinción es la clave de la esfera pública libre: «El deseo de superación determina que los hombres amen el mundo y gocen de la compañía de sus iguales, y los lleva a los asuntos públicos». Entre las virtudes de Foucault no se encontraba la generosidad en las citas.

8. En sus análisis de las tragedias, Foucault (GS, 124-135), narrando además a la perfección el coraje parresiástico de Creuse con Apolo (a quien este violó, engendrando a Ion, cuya madre ignora que éste existe) en *Ion* lo tenía facilísimo para reflexionar sobre el género en la sociedad griega. No lo hace y se limita a ponerlo como ejemplo de una parresía del débil frente al fuerte. Otra ceguera deslumbrante de este filósofo, por lo demás, tan sensible y profundo. (El papel de Aspasia de Mileto en los discursos de Pericles y en su propia concepción de la democracia, hubiera, por lo demás, ayudado a introducir tal cuestión.)

a sí misma por su demos y no por el nombre de su padre. Efiálfes, en el 462-461 a. C. propone el pago a los cargos públicos lo que permite que los pobres puedan ocuparlos (Ste. Croix, 1988: 340). En fin, poco a poco, desde Solón hasta Pericles, se amplía la práctica del sorteo –con la restricción de los cargos más importantes, que se elegían (Ste. Croix, 1988: 335)– que permite a cualquier ateniense gobernar y ser gobernado.⁹

Otras dos instituciones, en la base de la vida democrática ateniense, desaparecen del análisis de Foucault: la inspección de quienes van a ocupar y han ocupado un cargo y, parece que desde Clístenes, la curiosa institución del ostracismo que permite la expulsión de Atenas de aquellos que, por destacar demasiado, pueden convertirse en tiranos (Burckhardt, 2005: 238) o, simplemente, actúan como «nobles prepotentes» (Rodríguez Adrados, 2011: 87).

PENSAR LAS CONDICIONES FORMALES Y MATERIALES

En este punto como en el resto, distinguiré entre condiciones del movimiento a escala global, para después relatar cómo funcionan en coordenadas espacio-temporales precisas. Comenzaré por la escala global, pues buena parte de lo que se escucha en una asamblea son interpretaciones de repertorios de escala general. «No nos representan» puede gritarse de muchas maneras. Una es la crítica al funcionamiento de los partidos y a su escamoteo de la obligación constitucional de promover la participación popular. Esta crítica no impugna los partidos como tales y he visto sostenerla a quienes habían tenido experiencia política –en concreto una persona que había ocupado cargos públicos– en partidos con representación institucional. En pequeños grupos, y a veces en asamblea, las personas con formación universitaria, sobre todo jurídica, insistían en una crítica constitucionalista de los partidos políticos. Ese núcleo de juristas, en el que se encontraban algunos impulsores de la primera movilización del 15-M, fueron desapareciendo poco a poco y su discurso se escuchó cada vez menos.

Conviene, aterrizando en dinámicas locales, situar cómo la primera movilización sorprendió la vida política de mi entorno, lo cual puede tener interés para comparar las variadas apariciones de la movilización y los estados locales del mundo político antes del 15-M. Para establecer tales coordenadas, debo referirme a dos movilizaciones anteriores de entidad. La primera fue la huelga general del 29 de setiembre de 2010. Con un seguimiento apreciable de la convocatoria, un piquete de huelga de unas 200 personas recorrió el centro de la ciudad para confluir en uno más amplio cuyo objetivo era dirigirse hacia un centro comercial. Un grupo importante introdujo la división y empleó su tiempo tanto en reivindicar las razones de la huelga como en insultar a los sindicatos, cuyos miembros, muchos de los cuales habían pasado muchas horas en un piquete, no estaban, evidentemente, muy contentos.¹⁰ La segunda movilización fue el 1 de mayo. Asistí a ella confundido, creyendo que me encontraría con una convocatoria sindical al uso, cuando ésta se celebraba en otra ciudad. Había dos concentraciones de organizaciones sindicales y políticas a la izquierda de los sindicatos mayoritarios en lugares distintos separados por 500 metros. En la que yo estuve, que no sumaba más de 20 personas, se esperaba a la otra organización para pasear por el centro de la ciudad. Ésta decidió no confluir tras realizar su acto específico. En ese contexto, encontrar una movilización como la del 15-M, con una composición social diversa, más nutrida y con consignas que salían del repertorio de una

9. La cuestión del sorteo ha inspirado y sigue inspirando importantes reflexiones filosóficas y apuestas institucionales de interés. Véase Jacques Rancière (2006: 64-74). Para una clarificadora reconstrucción véase Jorge Cancio (2009).

10. Los insultos violentos a los sindicatos, corajudamente reprendidos por una de las organizadoras en nombre de los requisitos formales de la discusión, afloraron cuando un chico defendió durante una asamblea la necesidad de trabajar en su interior.

izquierda radical minúscula y entretenida en batallas con los próximos, provocó una sorpresa, no solo en mí.

La retirada o el eclipse de los primeros convocantes del 15-M provocó, evidentemente, que sobresalieran los actores políticos que protagonizaban las movilizaciones anteriores, ahora más acompañados por personas a las que ellos nunca hubieran atraído o que desaparecerían si las convocasen con sus siglas y sus banderas.

Vuelvo a los discursos. Al frente de la crítica a los partidos sin dejar de comprender su utilidad, se encontraban, por una parte, personas avanzadas en el ciclo de vida, que sostenían que lo único prioritario era acabar con los políticos: «A mí lo de los bancos [el control de los movimientos financieros] me da igual, yo lo que me quejo es de esos tíos que llevan ahí desde que murió Franco», se insistía en una conversación espontánea. Ese discurso podía coaligarse con otro de corte izquierdista sostenido por veteranos o jóvenes militantes. Evidentemente, entre los coaligados reinaba un malentendido (el primer discurso podía ser claramente conservador, mientras que el segundo aspiraba a gobernar por asambleas un mundo no capitalista) que, como sucede siempre en condiciones de conflicto con un tercero, nadie tenía demasiado interés en aclarar. Los militantes de organizaciones políticas con aspiraciones electorales se mostraban circunspectos y no intervenían en el debate, pues había un cemento común de rechazo, cuando no de pánico, a los partidos, que fácilmente levantaba la aprobación colectiva.

Paso al funcionamiento concreto de la asamblea, influido por modelos globales, pero forzosamente muy dependiente de coyunturas locales. Las intervenciones, normalmente, no se aplaudían sino que se alzaban las manos en aprobación o se hacían girar para mostrar el descontento. En las asambleas se puede hablar pero, evidentemente, no todo el mundo tiene posibilidad de tomar la palabra: porque no tiene tiempo para ir a la asamblea o porque carece de los recursos que permiten hacerse entender por un público.¹¹ Sin embargo, la asamblea generó hábitos discursivos en personas que no los tenían gracias, por un lado, a la insistencia en controlar el tiempo de las intervenciones y, por otro lado, a la aprobación de discursos de corte expresivo, a veces fundados en la exclusiva autoescenificación, que permitían hablar a quienes no disponían de cultura política (conocimiento de la historia o las teorías políticas), ni sentían la angustia por adquirirla en esas condiciones, pero sí disponían de recursos obtenidos en actividades terapéuticas (la presencia de una comisión de resolución de conflictos en todas las asambleas es un síntoma de la psicologización masiva de la vida cotidiana),¹² en organizaciones lúdicas o en el visionado de programas de televisión con participación abierta.

La apertura del espacio de participación se correspondió, por tanto, con una ampliación de espacio de lo decible y con una modificación de las condiciones formales de participación en la asamblea. Formales, porque darle *forma* a un discurso supone reconocerle una lógica específica: si alguien declara su amor leyendo abiertamente un manual de cómo seducir o propone discutir de la Constitución de 1812 diciendo arrebataadamente que es la Constitución de quienes mandan en España desde hace 200 años, no es que sea más o menos acertado o ignorante, es que no guarda las formas del mundo específico de la experiencia amorosa o del campo político. Y las formas se pueden modificar, en concreto en política, porque se muestra que lo que aparece como no mediado políticamente

11. Recursos culturales, retóricos o tecnológicos. Una conversación privada, durante una asamblea, a propósito del uso de Facebook, entre un hombre y una mujer: «¿Tú vas a mirar la convocatoria en Internet? ¿Yo? responde la mujer. A un ordenador yo solo sé quitarle el polvo» —responde la mujer.

12. Sobre los campos y el capital emocionales véase Illouz (2007: 93-160).

13. Respecto de los cuales solo cabe aplaudir las desventuras o aventuras de la persona o pedir pruebas de las mismas. Como muchas eran simples composiciones que buscaban la complacencia del auditorio, la segunda de las opciones, la única específicamente política (porque discute el significado colectivo de una narración personal), era difícilmente practicable sin generar una enorme tensión en el pacto implícito de reconocimiento mutuo de quienes asistían a la asamblea.

14. Mi impresión es que muchos de ellos eran universitarios. Hablar emotivamente lo hacen muchas personas con dificultades retóricas pero para ofrecer mensajes contundentemente políticos.

lo está (por ejemplo, el trabajo doméstico) o porque el espacio político queda colonizado por discursos ajenos, como por ejemplo los relatos de escenificación biográfica.¹³ Cuando estos aparecían, tenían que pagar su peaje al mundo político, invocándolo como ejemplo de todos los males posibles. Implícitamente, todo el mundo sabía que hablar de perros, cantar una canción o deplorar la falta de ilusiones en la carrera de Filología, no era del todo apropiado en ese espacio, por más vítores, sonoros o silenciosos, que estimulase. El discurso anarquista y el de los enemigos de los partidos encontraban entonces un nuevo aliado coyuntural: la tendencia a degradar las asambleas a niveles infrapolíticos por parte de quienes exhibían su capital emocional.¹⁴

Los dilemas del movimiento se muestran tanto en su discurso general como en su práctica y la referencia a algunas cuestiones de la democracia griega puede ayudar a interrogarnos críticamente sobre ellos. Los griegos, desde Efiates, instalaron el sorteo y los sueldos. El sorteo es una institución interesante para la democracia (pero comprender sus potencialidades y límites exige estudiar una teoría política muy compleja...) y también para las asambleas. Su introducción en éstas permite conjurar el mayor mal, la existencia de profesionales de la exhibición y la palabra (no necesito decir que existen, aunque en mi opinión no debe exagerarse y, en ese sentido, el movimiento es un ejemplo) y la de aquellos que, amparándose en la ausencia de reglas formales claras, manipulan los debates, las conclusiones y la representación. Esa manipulación se produce de dos modos: interrumpiendo la asamblea e incomodando a los oradores o, más sutil, instando al moderador a dejar hablar o a cortar y, en fin, obviando en las actas las posiciones no deseadas.

Por tanto, la crítica a la política puede emparentar al movimiento con los enemigos oligárquicos de la democracia y, en este punto, el salto en el tiempo y el recuerdo de los sueldos como condición de la participación popular en Grecia, se justifica más que nunca: sirve para controlar cómo la supuesta novedad (crítica a la política) es la más herrumbrosa de las antiguallas. Para salir de dicha trampa habría que confrontarse con uno de los mitos fundadores de una parte del movimiento: la corrupción esencial de los políticos y las virtudes libertarias de la participación política constante y masiva, como si estuvieran igualmente distribuidas las condiciones para la participación política, como si la dialéctica entre el tipo de vida social y el tipo de vida política no separase a los individuos por clases de edad, por géneros, por clases sociales y por condiciones de existencia. El movimiento del 15-M puede, es su virtud, ampliar las formas de participación política si reactiva e inventa nuevos diseños institucionales, si insiste en las condiciones materiales de la participación o, por el contrario, puede degradarse en un populismo antipolítico de consecuencias socialmente elitistas y sostenido en un autoconsumo de rituales de participación que se alimentan de las poderosas fuentes para la estilización del yo en nuestras sociedades.

PENSAR LAS FUENTES DEL PRESTIGIO

En segundo lugar, el rectángulo de la parresía nos habla de un discurso que se impone por el prestigio del individuo. ¿Cómo se conforma el prestigio? La práctica de las asambleas genera un conocimiento común. Aspasia de Mileto, compañera de Pericles y madre de uno de sus hijos, insistía en que en Atenas no se miraba el nacimiento ni la cuna, «y nadie es excluido por la endeblez física, por ser pobre o de padres desconocidos, ni tam-

poco recibe honra por los atributos contrarios, como en otras ciudades. Solo existe una norma: el que ha parecido sensato u honesto detenta la autoridad y los cargos» (Platón, *Menéxeno*, 238d-239a). Como decía alguien en una asamblea, gracias a ésta, «nos conocemos por nuestros nombres de pila» y puede trazarse un esquema de cómo se conducen los demás de manera estable.

La conciencia de las condiciones del prestigio político no resulta baladí en una situación en que parte de la ciudadanía premia masivamente la corrupción. La exclusión, legislación mediante, de los corruptos del juego político es una de las reivindicaciones más populares del movimiento, aunque a tenor de los resultados electorales, no se comparte unánimemente. Esa conciencia de los peligros del liderazgo político, modera profundamente los conflictos en las asamblea, con la exigencia de perpetua rotación de cargos. Esa rotación sobrepone el aprendizaje compartido a las consideraciones instrumentales: «Las asambleas no son fáciles, no son eficaces», decía una chica en una intervención. Lo costoso se convierte en un valor y las dificultades fortalecen la creencia en lo decisivo del esfuerzo común, gracias al cual se genera un orgullo simbólico colectivo que acentúa el compromiso.

Pero este capital simbólico compartido puede degradarse cuando las formas que lo permiten (concentración en la discusión, intercambio atento y respetuoso) se relajan. Conforme las asambleas son más largas, la tensión colectiva se apaga, entre otras razones, porque el número de participantes disminuye: el contenido político y la calidad del diálogo importan menos para ocupar el espacio de atención y puede colarse una intervención agresiva y ocurrente, según un modelo televisivo profundamente interiorizado. En ese momento, los prestigios de curso común –demagogia, imposición violenta, ridiculización abusiva por parte de los más locuaces– encuentran su espacio en las asambleas.

PENSAR EL CAPITAL CULTURAL Y LA VERDAD

La verdad puede presentarse de dos maneras. Como resultado provisional y discutible del desarrollo de los campos culturales especializados (capital cultural) o como verdad existencial, capacidad de, por una parte, decir qué sucede y, por otra, ser coherente con lo que se dice. Dado que hablamos de un movimiento en defensa de la ampliación de la democracia y de crítica de la representación política, y de la fe que los representados ponen en los representantes, la discusión cultural se impone.

Comenzaré por el capital cultural, en el nivel en que la movilización política entra en intersección con el campo intelectual. Los conflictos de interpretación sobre el movimiento se han expresado fundamentalmente en la red. Desde que empezó el 15-M he escrito de manera diaria (aunque intervine contadas veces en las asambleas), he ampliado mi lista de amigos en *Facebook* y me he conectado con personas con quienes muy difícilmente lo hubiera hecho. Entre todos nosotros se producen conflictos y acuerdos en la interpretación del 15-M y, si el movimiento continúa, previsiblemente, se acentuarán. Las pugnas por la interpretación del movimiento pueden dar lugar a conflictos muy graves entre los aspirantes a la legitimidad simbólica. Los insultos más graves los he escuchado de una persona que representaba el discurso de un conocido intelectual y que no soportó unas apreciaciones biográficas, muy levemente críticas, que le hice sobre el mismo. La civilidad de las asambleas respecto a lo que es corriente en conflictos intelectuales¹⁵ y políticos ha sido muy apreciable, sobre todo cuanto más concurridas estaban.

15. La violencia de las relaciones políticas en y sobre todo entre los microgrupos políticos organizados es enorme y, ocasionalmente, aparece en las asambleas y las tensa. Esa violencia procede de los costes, enormes, psicológicos, físicos y personales de la militancia en situaciones de apatía y desidia colectivas. Pero existen tres razones más para comprender la tendencia de los microgrupos a generar tensión por doquier: En primer lugar, debido a la pugna por un espacio político muy poco poblado, lo que, no tan paradójicamente, incrementa el valor de cada uno los bienes en conflicto; valor que se amplifica cuando quienes pelean por él son militantes a tiempo completo que tienen su fuente de prestigio en el microescenario político. En segundo lugar, debido a una cultura política construida sobre el culto a la irrupción revolucionaria y la minusvaloración de la democracia y el derecho. En tercer lugar, no ha dejado de aparecer, sin éxito, la famosa caza del enemigo interno (con la llamada a desmascarar a tal o cual, al que está más cerca) que tan venerablemente convirtió las revoluciones en dictaduras sangrientas. En este punto, como en otros, el adanismo político, la creencia de que se empieza de cero y el desconocimiento de la historia, no solo es ingenua sino fatal: como en el caso de la crítica a los salarios de los políticos, solo sirve para revitalizar mercancía envenenada.

El capital cultural jerarquiza tanto las asambleas que corre el riesgo de convertirlas en conferencias o remedos del aula. Por tanto, una asamblea debe neutralizar las diferencias culturales (hasta el límite en que éstas, existiendo, permiten la coexistencia entre iguales): ya sea por una apropiación del capital cultural necesario (y habría que decidir cuál es), ya sea por la inversión de la jerarquía y la conversión de la ausencia del capital cultural (por ejemplo, esgrimiendo la sinceridad o la entrega por la causa) en símbolo de prestigio.

He aquí la primera posibilidad. Durante una comisión de debate sobre democracia podían verse las siguientes posiciones: el militante quería introducir el discurso que su dirigente le había recomendado (con un excelente material), la universitaria leía los apuntes de su carrera, un joven obrero traía sus artículos de *Wikipedia* y yo intentaba acomodar el discurso a lo que creen relevante los filósofos políticos que he leído. Esa disonancia, aparentemente improductiva, me permitió, tras varios choques, establecer relaciones de escucha, intercambio y complicidad con la universitaria y el obrero. Éste hizo una importante reflexión sobre los límites de la democracia participativa a través de su experiencia en las comunidades de vecinos, mientras que aquella expuso, de manera estimable, el funcionamiento de la democracia suiza. En cualquier caso, este tipo de experiencias son muy limitadas, pese al placer que proporcionan (el obrero me decía: «Esto está bien, aquí viene uno también a aprender y a culturizarse»).

Más o menos, esta experiencia muestra condiciones de apropiación y de ajuste de nivel que permiten construir una cultura compartida de calidad. En otros casos, se impugna precisamente el valor de los campos culturales, a través de la reivindicación, aun popularizada en las páginas de izquierda en Internet, de la maldad de los intelectuales «cómplices» del sistema. Pero esta alternativa, dada la heterogeneidad ideológica del movimiento, no logra imponerse de modo estable. Lo más habitual es intentar desbordar las discusiones políticas mediante la revalorización del capital militante (Matonti, Poupeau, 2004), es decir, de actividades de organización y de activación del colectivo que ni exigen tensión intelectual alguna para los que carecen de capital cultural, ni explicar demasiado las alternativas políticas. Otra estrategia de evitación de la ausencia de capital cultural consiste en ignorar los desafíos comprometidos: durante una asamblea, una institución local propuso mandar un representante a un debate y la respuesta fue que si querían debatir vinieran a la asamblea, algo que, evidentemente, no iban a hacer.

Aún es pronto para hablar de la coherencia y de la continuidad, de aquella dimensión de la verdad política existencial que Foucault reconocía en el Pericles que recordaba a sus ciudadanos, ante la peste, en qué consistía una guerra y que ellos la habían aprobado. Si llega ese momento, el movimiento se habrá consolidado y se enfrentará a la necesidad de promover alternativas y las intervenciones se pesarán de manera mucho más grave. Es de suponer que el ritual será más tenso y que las condiciones para ejercer la palabra exigirán intervenciones políticamente cada vez más en forma.

PENSAR EL CORAJE

En fin, queda la última condición de la palabra libre que es el coraje, la capacidad de asumir responsabilidades por lo que se propone. Foucault insiste mucho sobre el riesgo unido a la verdad. Hablar claro, en situaciones de desigualdad y de peligro, es condición de la palabra libre. Los débiles deben hablar claro a los fuertes; los fuertes, si lo son verdade-

ramente, deben tener el coraje de escuchar. De ahí, explica Foucault, la insistencia anti-gua sobre la vida de los filósofos, porque en las anécdotas se mostraban los hábitos encarnados: la transmisión de anécdotas entre los cínicos, es una transmisión de matrices de comportamiento, de hábitos. Son esquemas de existencia los que se transmiten en los ejemplos. Se trata no de una tradicionalidad de doctrina, sino de una tradicionalidad de existencia (CV, 195-204).

Globalmente, el carácter pacífico del movimiento ha encarnado ese heroísmo de experiencia, en este caso, colectiva. De igual modo, la autorregulación (ausencia de consumo de alcohol o drogas) y el carácter acogedor de las acampadas servían más sobre el valor del movimiento que cualquier manifiesto, y ha sido lo que más impactó a personas, en principio, poco proclives al mismo. Un joven administrativo con el que pegué carteles me decía: «Me da un poco igual lo que se diga en las asambleas, lo importante es que las haya así». De ese modo, se ha construido un heroísmo ciudadano muy inestable. Lo pueden arruinar quienes persiguen el heroísmo de las grandes gestas: heroísmo ideológico, buscando un movimiento radicalizado, heroísmo de las trifulcas, buscando los problemas de orden público. En ese momento, el movimiento ciudadano masivo desaparecerá y se convertirá en una más de las estériles y permanentes escaramuzas de una autosatisfecha, elitista y, como toda pauta de distinción, reducidísima, cultura antisistema. Hacerles frente a quienes la promueven, sin entrar en la lógica de la estigmatización y el señalamiento del enemigo interior, manteniendo un espacio común a todos que permita hablar y escuchar y, donde cada vez más, se guarden las formas (de la política), no se puede teorizar. Solo puede hacerse y ése es el verdadero objetivo del movimiento. El fin es nada, los medios, cada vez más consolidados, son todo. ■

<

Imagen de la pág. 88:
Pasaje que unía el ágora
de Tasos con el camino
del Herakleion
(S.VIA.N.E.) Foto I.G.D.A.

Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES, El Viejo Oligarca, Jenofonte (2007): *Constituciones políticas griegas*, Madrid, Alianza.
- ARENDT, H. (2009): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.
- BOWRA, C. M. (2003): *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza.
- BURKHARDT, J. (2005): *Historia de la cultura griega I*, Barcelona, RBA.
- CANCIO, J. (2009): «Invitación a un debate: el sorteo y las cámaras sorteadas como mejoras institucionales a la democracia», *Mientras Tanto*, n.º 112.
- CHRISTOFFERSON, M. (2009): *Les intellectuels contre la gauche. L'idéologie antitotalitaire en France (1968-1981)*, Marsella, Agone.
- DUPUI-DÉRI, F. (2010): «Les Anciens ne sont plus ce qu'ils étaient. Reflexión sur l'idée de "démocratie" moderne», en M. Breugh y Couture (dirs.), *Les anciens dans la pensée politique contemporaine*, Québec, PUL.
- DOMÈNECH, A. (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica.
- FOUCAULT, M. (2001): *L'Herméneutique du sujet: Cours au Collège de France 1981-1982* París, Gallimard-Seuil.
- (2004): *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983*, París, Gallimard-Seuil.
- (2009): *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984*, París, Gallimard-Seuil.
- ILLOUZ, E. (2007): *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*, Buenos Aires, Katz.
- MATONTI, F., POUPEAU, F. (2004): «Le capital militant. Essai de définition», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n.º 155.
- MORENO PESTAÑA, J. L. (2011): *Foucault y la política*, Madrid, Tierradenadie.
- PLATÓN (1983): *Diálogos II*, Madrid, Gredos.
- RANCIÈRE, J. (2006): *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F. (2011): *Nueva historia de la democracia. De Solón a nuestros días*, Barcelona, Ariel.
- SARTORI, G. (2003): *¿Qué es la democracia?*, Madrid, Alianza.
- STE. CROIX, G.E.M. (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica.