

Economía, poder y política

Crisis y cambio de paradigma



José Manuel Naredo



ECONOMÍA, PODER Y POLÍTICA

Crisis y cambio de paradigma

José Manuel Naredo



Díaz & Pons
Editores

Colección MODELOS PARA ARMAR
DIRIGIDA POR Daniel Marías

ECONOMÍA, PODER Y POLÍTICA
Crisis y cambio de paradigma

2.^a edición revisada y ampliada

© del texto: José Manuel Naredo, 2013-2015
© de la edición: Díaz & Pons, 2013-2015

Corrección: Laura Díaz
Diseño de cubierta: Luis Vassallo
Impresión: Elecé Industria Gráfica

ISBN: 978-84-942496-6-2
Depósito Legal: M-24031-2013
Códigos BIC: HPS-JFFA-JFFJ-JPV

DÍAZ & PONS
Marqués de Montasterio 6, 1º D
28004, Madrid

Impreso en España · Printed in Spain

ÍNDICE

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| <i>Claves para el cambio</i> | 7 |
| CRISIS Y PENSAMIENTO CRÍTICO | 9 |
| CRÍTICA DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD | 17 |
| <i>Luces y sombras de la Ilustración</i> | 17 |
| <i>Teodiceas del cambio social</i> | 31 |
| LAS RAÍCES DEL DETERIORO | 45 |
| <i>El sistema económico</i> | 45 |
| <i>El sistema político</i> | 60 |
| <i>Jerarquías negadas</i> | 72 |
| TRABAJO Y COOPERACIÓN | 79 |
| LIBERTAD E IGUALDAD | 95 |
| POR UNA NUEVA TEORÍA DE LA PROPIEDAD | 103 |
| INDIVIDUALIDAD POSESIVA Y DEPENDIENTE | 117 |
| <i>Individualismo posesivo</i> | 118 |
| <i>Individualismo dependiente</i> | 130 |
| <i>Replantear la idea de individuo y sus derechos</i> | 139 |
| PARADIGMAS SOCIALES EN EVOLUCIÓN | 195 |
| <i>La búsqueda de alternativas</i> | 195 |
| <i>Alternativas político-económicas</i> | 198 |
| <i>Hacia un cambio de paradigma</i> | 207 |

Agradezco a Carmina Pastor y a Verena Stolcke sus sugerencias en la elaboración y en la revisión de algunas partes del texto. Y agradezco sobre todo a Antonio Díaz y a Daniel Marías su invitación inicial y su buen hacer editorial, incentivándome a idear, elaborar y culminar este libro.

Agradezco también a María Naredo sus sugerencias para la preparación del nuevo apartado sobre los derechos humanos que incluye esta segunda edición ampliada y a Antonio Massieu su voluntad de hacer una reunión con amigos para comentar la primera edición del libro, ayudándome así a mejorarlo en la presente reedición.

INTRODUCCIÓN

CLAVES PARA EL CAMBIO

Este libro reflexiona sobre una gran contradicción: aquella que enfrenta los anhelos de cambio y movilización social desencadenados por la profunda crisis actual con los patrones de continuidad que imponen la ideología dominante y las prácticas represivas habituales. Para ello anticipa reflexiones de fondo que desde hace tiempo vengo cultivando sobre las construcciones mentales e institucionales de la actual civilización que hoy se imponen en el mundo, con su capitalismo financiero, su despotismo democrático y su individualismo posesivo a la cabeza. Igualmente subraya claves ideológicas del cambio social cuyo replanteamiento crítico resulta necesario para impulsarlo hacia horizontes ecológicos, sociales e individuales más saludables. Estas claves se relacionan unas con otras y abarcan desde las mismísimas ideas de individuo y sociedad hasta aquellas otras de «sistema político» y «sistema

económico», que se levantan sobre ellas con todo su arsenal de conceptos, valores e instituciones. Tras evidenciar que todas estas categorías y sistemas, lejos de ser universales, son creaciones un tanto particulares de la mente humana, se plantea el modo de superarlas. Esta reflexión se completa con la revisión crítica y las perspectivas de cambio de esa noción de individuo teóricamente independiente al que la ideología dominante dice subordinar el conjunto social, cuando de hecho es ingrediente básico del caldo de cultivo ideológico que mantiene bien engrasadas las cadenas del poder. El libro se remata aclarando el funcionamiento de las posibles transiciones o cambios de paradigmas socioculturales, su plausibilidad y los modos de intervenir sobre ellas.

Valga este libro para evidenciar que la historia no se ha parado ni puede pararse, que otro mundo no solo es posible, sino que será inevitable —otra cosa es que sea más o menos deseable— y que existen graves fisuras en el statu quo e ideas para orientar los posibles cambios. Y valga, sobre todo, como antídoto contra la modorra mental y el miedo a pensar por cuenta propia que los poderes establecidos atizan por doquier.

CRISIS Y PENSAMIENTO CRÍTICO

Los tiempos de crisis acostumbran a espolear las reflexiones sobre las perspectivas y alternativas de futuro que ofrecen nuestras sociedades, e incluso invitan a revisar paradigmas de fondo que antes se aceptaban sin pensar y que son consustanciales a la «civilización» o «supersistema cultural» imperante. Existe así una sensibilidad cíclica de la población hacia estos temas de fondo que se mueve con el pulso de la coyuntura económica: se embota durante el auge y se activa e incentiva con la gravedad de las crisis. La gravedad de la actual invita una vez más a reflexionar sobre ellos al evidenciarse la imposibilidad de seguir prolongando la fase alcista de un ciclo especulativo que acabó muriendo por sí mismo.

La dimensión internacional y la profundidad de la crisis, que alcanza aspectos económicos, ecológicos y sociopolíticos, multiplica las reflexiones hacia la construcción de un nuevo paradigma social. Los límites de nuestra memoria hacen que a menudo la euforia reflexiva hacia el

cambio social surja ahora de nuevas, ignorando el rico acervo cultural de reflexiones en este sentido que se había generado en crisis precedentes. Por ejemplo, valga aquí rememorar la amplia literatura que en el periodo de entreguerras del pasado siglo xx había desautorizado la visión lineal y progresiva de la historia para interpretarla de modo cílico o regresivo, analizando los rasgos definitorios del auge y la caída de esas grandes entidades, sistemas o supersistemas socioculturales, también llamados «civilizaciones» y ahora denominados «paradigmas sociales». Estas interpretaciones, sintetizadas, por ejemplo, en *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*, de Sorokin (1950), siguieron todavía en boga durante la inmediata posguerra, pero la bonanza económica, apoyada en Europa con el Plan Marshall y amparada por la ideología desarrollista del New Deal y de la llamada «sociedad de consumo», fue desbancado estas filosofías, que acabaron siendo tildadas de pesimistas o catastrofistas y sumiendo en el olvido a sus autores. El mencionado libro de Sorokin incluye referencias a autores y obras básicas del periodo, como *La decadencia de Occidente* de Spengler (1917), *Un estudio de la historia* de Toynbee (1948), *Europa y el alma del Este* de Schubart (1938), *La nueva Edad Media* de Berdiaeff (1924), *La filosofía de la civilización* de Schweitzer (1923) y *Formas*

del desarrollo cultural de Kroeger (1944). En el caso de España este giro se inició con los años del desarrollo y el urbanismo salvaje de los sesenta. A partir de ahí, y tras los paréntesis de las crisis petrolíferas de la siguiente década y la transición política, se afianzó una euforia económica asociada a las abultadas burbujas especulativas que tuvieron lugar tras la adhesión a la Unión Europea y la entrada en el euro, que nos acabaron sumiendo en las profundidades de la presente crisis.

Ahora, al calor de la dura y prolongada crisis actual renacen las preocupaciones sobre el devenir de la civilización industrial-capitalista hoy globalizada, de la Unión Europea y de la España de las Autonomías. Y al igual que la literatura de entreguerras hablaba de la caída de la civilización industrial u occidental, se habla ahora de crisis sistémica y se advierte que el humanismo propio de la Ilustración está herido de muerte y abre paso a *La próxima Edad Media*, como diagnostica el libro así titulado de Sacristán de Lama (2008), reviviendo el vaticinio dado por Berdiaeff en su libro acerca de *La nueva Edad Media* (1924). Buscando paralelismos y diferencias cabe advertir que la situación mundial acabó derivando, bajo el mandato de los Estados Unidos, por una pendiente que sostiene el autoritarismo en nombre de la democracia y el intervencionismo en nombre de

un supuesto neoliberalismo, originando analogías con el panorama descrito por Richard Henry Tawney en 1921 para el periodo de entreguerras:

«En nuestros días los horrores que hace años se juzgaban exorcizados por el progreso y la civilización han vuelto uno por uno: el gobierno de la espada y del asesino contratado por los gobiernos, una esclavitud apenas encubierta, un desdén hacia las leyes internacionales de las grandes potencias que habría llenado de asombro a la generación anterior, y la prostitución del humanismo, el honor personal y el decoro de la vida pública por el dinero».¹

El hecho de que cobre actualidad este panorama tan ligado a la visión divulgada por Oswald Spengler en su libro *El hombre y la técnica y otros ensayos* (1932) acerca de la especie humana como depredadora nata de la naturaleza y de sus propios congéneres fomentó entonces, como ahora, la idea de crisis de valores y de civilización. Pero, a diferencia del periodo de entreguerras la pérdida de fe en los mitos y metas de nuestro tiempo va unida a la experiencia de las falsas y

¹ Tawney, Richard Henry: *La sociedad adquisitiva*, Alianza Editorial, Madrid, 1972 (1920), págs. 200-201.

penosas alternativas ensayadas hasta el momento, demandando replanteamientos conceptuales e ideológicos todavía pendientes. Cuando la profundidad y el alcance de la crisis actual induce a hablar de crisis sistémica o de crisis de civilización, como se decía en aquel periodo, se observa un doble *impasse* para comprender, potenciar y orientar las transformaciones sociales. Por una parte se desinfla la creencia en que «las ruedas de la historia» acabarán llevando a la humanidad por una senda de progreso, consustancial a la revolución industrial y unida hoy a la mitología del crecimiento económico, que ha venido siendo asumida por defensores y críticos del capitalismo. Por otra parte se debilita la fe en la propia capacidad de las personas no solo para diseñar racionalmente alternativas creíbles de sociedades más deseables que la actual, sino también, y sobre todo, para conseguir que puedan realizarse con éxito. Porque esto exigiría influir sobre el devenir histórico, no solo en la sociedad, sino también en la individualidad humana; no solo en lo local, sino también en lo global. Esto es así por la fuerte interdependencia tejida tanto por la globalización económica, comercial y financiera como por aquella otra globalización ideológica y mediática producida por la proliferación de instrumentos de comunicación y conexión sin precedentes que

posibiliten la creación de una nueva «noosfera» y/o «ciberesfera», lo que plantea posibilidades y problemas inéditos.²

Además de la mayor conciencia de la incapacidad de las personas para diseñar y gobernar racionalmente las transformaciones sociales, el *impasse* contemporáneo resulta también, a mi juicio, del hecho escasamente reconocido de que no cabe enderezar el panorama actual con el apoyo de las mismas instituciones e ideas arcaicas de la sociedad y de la personalidad humanas que lo habían propiciado, y que siguen en pie por inercia. Entre estas ideas ocupan un lugar central las nociones usuales de «sistema político» y «sistema económico», apoyadas a su vez en visiones *sui generis* de la sociedad y del individuo. Nociones que se han petrificado en un modelo del que sus defensores pontifican que la especie humana ya no podrá escapar jamás, presentándolo como algo definitivo, que señala el final de la historia. Y es que las salidas se cierran y la evolución histórica se acaba si pensamos solo en soluciones científico-técnicas ideadas dentro de las mencionadas nociones, porque estas no permiten reconsiderar las metas e

2 «Noosfera» y «ciberesfera» son términos introducidos por Vladimir Vernadsky relativos al conjunto de seres inteligentes y de sistemas tecnológicos en los que esta inteligencia se apoya. Véase *La biosfera*, Fundación Argentaria-Visor Distribuciones, Madrid, 1997.

ideales de la sociedad, ni de los individuos que la componen. Hay que trascender estas ideas e interpretar la historia y el presente desde perspectivas más amplias para que puedan visualizarse alternativas. Pues si el pasado y el presente se perciben desde el prisma de ideas prefijadas, el futuro se verá también como una foto fija del presente, por mucho que la realidad lo desmienta. Porque la vida estará, querámoslo o no, siempre sometida a evoluciones y cambios en los que los sueños, las visiones, las ideas y los proyectos del presente acabarán teniendo algún reflejo en el futuro.

Que cambie el mundo no solo es posible, sino inevitable, aunque no sepamos hacia dónde. En lo que sigue reflexionaremos sobre la crisis de civilización en general y sobre las perspectivas de cambio social.

CRÍTICA DE LA MODERNIDAD Y LA POSMODERNIDAD

LUCES Y SOMBRA DE LA ILUSTRACIÓN

Antes de empezar a revisar algunas de las herencias que nos ha legado el pensamiento propio de la modernidad conviene precisar mínimamente lo que se entiende por tal cosa, por lo que comenzaremos definiendo sumariamente las bases del pensamiento ilustrado que lo caracteriza. También interesa interrogarnos sobre la distinta radicalidad de las corrientes críticas que se han levantado contra el *status quo* capitalista, viendo en qué medida aceptaban o transcendían las ideas predominantes de la modernidad.

Recordemos que el pensamiento ilustrado fue ganando terreno en la Europa de los siglos XVII y XVIII en un proceso fundamentalmente crítico y desmitificador del modo de pensar anterior, que culminó a finales del siglo XVII con el *Diccionario histórico y crítico* de Bayle (1697) para dar paso, dos generaciones más tarde, a la construcción de un nuevo sistema de pensamiento plasmado en *La*

encyclopedia de Diderot y d'Alembert (1751-1772). Durante todo ese tiempo las luces de la razón trataron de desbancar al oscurantismo de corte religioso asociado al Antiguo Régimen. A medida que la cosmología de Copérnico se acabó imponiendo sobre la de Ptolomeo, y la especie humana se vio desterrada del centro del universo, la Ilustración trató de devolverle su posición central en el cosmos apoyándose en las palancas de la razón, la ciencia, la técnica y el trabajo. La antigua visión orgánica y teleológica de un mundo que se suponía gobernado por la divina providencia dio paso a otra más desacralizada, mecánica, causal y parcelaria, que abría a la especie humana la posibilidad de domesticarlo y utilizarlo a voluntad.

Según Tzvetan Todorov en su magnífico libro *El espíritu de la Ilustración* (2006) tres ideas nutrieron el proyecto de la Ilustración: autonomía, humanismo y universalidad. En primer lugar, la Ilustración dio alas a la autonomía individual frente a la supeditación y tutela de que eran objeto las personas en el orden jerárquico anterior, respaldado por dogmas e instituciones sagradas. Al tiempo subrayó que el mundo, con todos sus fenómenos físicos y biológicos, se movía por sí mismo, sujeto a regularidades y leyes propias e independientes de la divina providencia. Esta doble autonomía tuvo consecuencias emancipadoras: por una parte

permitió avanzar hacia la desacralización del mundo, cuyas leyes de comportamiento se supusieron descifrables por la razón abriendo camino al desarrollo de la ciencia. Por otra contribuyó a consolidar la moderna idea de individuo, privilegiando su capacidad para decidir libremente y para dotar a la sociedad de reglas de comportamiento acordadas por ella misma. Esa liberación y esa autonomía individual desembocarán en el humanismo, pues al desautorizar al poder de instituciones y reglas ajenas a nosotros mismos surgirá la necesidad construir otras nuevas recurriendo a medios exclusivamente humanos. La Ilustración retoma en este punto las ideas del derecho natural esbozadas para atribuir a todos los seres humanos, por el mero hecho de serlo, derechos inalienables que se plasmarían con la famosa Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789), y culminó así haciendo gala de universalidad. La liberación del individuo respecto de las antiguas tradiciones y creencias se unió a la liberación del conocimiento y al desarrollo de la ciencia para ver con optimismo los logros futuros y alimentar la fe en el progreso indefinido de la Humanidad. Junto a las tres ideas antes mencionadas fructificó la creencia en un devenir histórico regido por la ley del progreso, que vino a ser el sustituto laico de la divina providencia.

Lo anterior tuvo hondas repercusiones sobre el panorama político y económico, imponiendo nuevas ideas e instituciones justificadoras del poder y de la propiedad. Tanto la política como la economía pasaron a erigirse en disciplinas científicas independientes llamadas a gestionar, respectivamente y con visos de racionalidad, el poder y la riqueza. Al considerarse que la autoridad del Estado no debía estar al servicio de lo sobrenatural, sino de los propios ciudadanos, este pasó a hacerse laico, aunque las personas siguieran teniendo creencias religiosas, y la universalidad fue así de la mano de la tolerancia con las creencias individuales. Esto sucedía al tiempo que el poder económico —de los propietarios— y político —sintetizado por el Estado— pasaron de ampararse en dogmas e instituciones sagradas a presentarse como fruto de pactos y consensos humanos acordes con el bien común. Las instituciones divinas de la realeza y de la propiedad cayeron en desuso, y el poder y la propiedad pasaron a fundarse en abstracciones constitucionales apoyadas en ceremoniales políticos que solicitaban el refrendo de ciertas mayorías. De esta manera, si Marx vio en la religión el «opio del pueblo» que adormecía la rebelión e inducía al conformismo, Bakunin también lo vio en la política en tanto que actividad descolgada del cuerpo social,

habitualmente orientada a controlar y justificar el poder oligárquico amparado en el Estado así como a desactivar los afanes de intervención ciudadana en la toma de decisiones.

El abismo entre las promesas de la Ilustración y la realidad resulta hoy evidente. El escepticismo fue ganando terreno y los grandes ideales, esperanzas y propósitos positivos de la Ilustración sobre los que se levantó la civilización industrial han ido mudando en proyectos meramente conservadores. Las ideas de la Ilustración sirvieron de ariete eficiente para demoler aquellas otras asociadas al Antiguo Régimen pero, una vez demolidas estas, perdieron su mordiente crítico y se tornaron conformistas con el nuevo statu quo de poder económico y político a cuya implantación habían contribuido. Junto a las luces prometidas aparecieron también las sombras que generaban las nuevas instituciones y los nuevos enfoques científicos parcelarios. Es evidente que si un enfoque pretendidamente científico permite subrayar e incluso cuantificar ciertos aspectos de la realidad es siempre a costa de soslayar otros. De ahí que la razón científica pueda no solo iluminar, sino también oscurecer ciertos aspectos de la realidad, cobrando importancia su función encubridora. Es esto lo que sucede con las ideas de «sistema político» y de «sistema económico»,

cuya función apologética del statu quo aumenta a la vez que decae su capacidad explicativa y predictiva. Obvian además que un «sistema político» y/o «económico» que concentra el poder de decisión y la propiedad en pocas manos invita al manejo oligárquico de los mismos, por muchos contrapesos formales que lo adornen, apareciendo lo que eufemísticamente es denominado como «la mala calidad de nuestras democracias». Al tiempo, ese manejo oligárquico de la toma de decisiones rompe también la supuesta homogeneidad del espacio económico ideal llamado a albergar la entelequia del mercado libre, transparente y perfecto, con todos sus presuntos parabienes.

A medida que fueron triunfando las ideas ilustradas que contribuyeron al desarrollo de la actual civilización industrial afloraron también voces críticas que denunciaban su lado oscuro, y que fueron ganando terreno con el tiempo. Subrayemos de entrada una constatación tan importante como escasamente aireada: paradójicamente las críticas más de fondo a las ideas de la Ilustración no procedieron tanto de las corrientes socialistas y comunistas que combatían la explotación y los engaños del capitalismo y la democracia formal como del aparentemente más difuso, menos organizado y combativo movimiento romántico y algunos de sus derivados, lo cual explica

en buena medida los fracasos del socialismo y el comunismo a la hora de construir sociedades verdaderamente alternativas.

No en vano el grueso de las corrientes que promovieron en su día el impulso revolucionario en lo político, y que han seguido capitalizando los vientos de protesta, han venido compartiendo también la fe en el progreso y el respeto beato e indiscriminado hacia los logros de la ciencia, la técnica y el trabajo propios de la Ilustración, con lo que al partir de los mismos paradigmas difícilmente podían dar lugar a proyectos de sociedad verdaderamente alternativos. Así lo demuestra el propio calificativo de «progresistas» que se han venido aplicando a sí mismas estas corrientes, frente a las calificaciones de «conservadores» o, más despectivamente, de «reaccionarios», aplicadas a sus contendientes, tomadas todas ellas de la vieja pelea contra el Antiguo Régimen.

La intolerancia de la civilización occidental frente a civilizaciones diferentes ha sido una constante. Su incapacidad para respetar otros planteamientos, instituciones y culturas ha alimentado el continuo recurso a la fuerza para imponer los propios frente al «otro» —el aborigen, el loco, el que no piensa como debe— y también y sobre todo la «otra» —pues el ninguneo de la mujer es moneda común, no solo entre los pensadores más



Louis-Simon Boizot
Moi libre aussi, 1792.

notables de la Ilustración, sino entre los críticos posteriores, que van desde Proudhon hasta Schopenhauer o Nietzsche—. El triunfo de las ideas ilustradas, lejos de erradicar la violencia, trajo consigo manifestaciones sistemáticas de terror justificadas como operaciones de saneamiento social. Razón y violencia han ido así de la mano, unidas a un maquiavelismo político que no dudaba en pactar con el diablo o en masacrar derechos humanos en aras de algún objetivo inmediato, e incluso en hacer gala de un machismo que hoy podría parecer trasnochado.

Veamos cuáles han sido las creencias básicas en las que se apoya el racionalismo ilustrado que permitieron estas perversiones y contra las que reaccionaron movimientos críticos ecologistas, feministas e indigenistas. El núcleo duro de estas proposiciones lo sintetiza lúcidamente Isaiah Berlin en su libro *Las raíces del Romanticismo* (1965) para señalar la posición crítica del movimiento romántico. Este autor enuncia tres elementos característicos del racionalismo ilustrado:

- 1) Que toda pregunta de carácter genuino puede responderse por la mente humana o podría ser respondida por un ser omnisciente. De ahí que se considere que si una pregunta no puede responderse es que

está mal formulada o que no existe como pregunta racional.

- 2) Que todas las respuestas son cognoscibles y pueden descubrirse por procedimientos susceptibles de ser enseñados y aprendidos.
- 3) Que todas las respuestas han de ser compatibles entre sí. Como consecuencia de ello se considera que se podrían llegar a encajar todas las piezas explicativas del mundo en un único modelo coherente.

En su día se pensó que este modelo era el newtoniano, tal y como mostró el expresivo título con el que Laplace quiso divulgar este modelo evitando de paso el aparato matemático en su *Exposición del sistema del mundo* (1796). Este modelo se erigió en dogma del conocimiento científico exportable a todos los campos del saber, incluidas la economía, la política o la ética.

Mucho ha llovido desde entonces, y hoy el modelo newtoniano ha dejado de ser esa guía del conocimiento para descifrar el sistema del mundo dentro del propio campo de la física, en el que han surgido otros sistemas diferentes —la física relativista, la mecánica cuántica, etc.— capaces de explicar fenómenos que escapaban al citado paradigma.

La propia evolución del conocimiento científico ha dado la razón al grueso de las objeciones que el movimiento romántico vino planteando desde antiguo a las proposiciones básicas de la Ilustración. La modestia ha ganado terreno entre los científicos y es común reconocer que, por mucho que hagamos, aparecerán siempre nuevos aspectos que el conocimiento científico no podrá abarcar, describir, clasificar o analizar. Siempre planteará problemas el afán de descifrar y exponer algo inefable, inconsciente, inmaterial o inexpresable mediante el uso consciente de palabras u otros medios materiales de análisis y expresión. Sabemos de antemano que por mucho éxito que tengamos como investigadores o como activistas sociales este éxito nunca será definitivo, y lo más que conseguiremos será acercarnos a la meta o aproximarnos a algún determinado modelo social, político, económico o de disfrute de la vida individual.

Una constante en el movimiento romántico ha sido vivir con el conflicto que genera abrazar con entusiasmo grandes ideales sabiendo que, hagamos lo que hagamos, siempre habrá alguna persona o fuerza impersonal que limite su realización. Esta asociación conflictiva entre el idealismo y el realismo exacerbados, entre la defensa de los ideales sociales e individuales de

convivencia, libertad, igualdad, belleza, amistad, amor, y la conciencia de que nunca podrán llegar a realizarse plenamente, ha sido una continua fuente de angustia entre los artistas, pensadores y agitadores sociales vinculados al movimiento romántico y sus derivados. Derivados que van desde el existencialismo, que se ocupó de matizar este sentimiento de frustración con su noción de angustia existencial, hasta la despersonalizada militancia del 15-M en su denodado empeño de hacer una sociedad más vertebrada y participativa que, a diferencia de la actual, impida que se promuevan hacia el liderazgo de la política y los negocios tantos psicópatas ávidos de poder y dinero como los que han venido emergiendo en nuestra «coronada» democracia.

La larga lista de revoluciones y transiciones democráticas y/o socialistas que desembocaron en masacres y despotismos de distinto pelaje debería de ser ya suficiente para desinflar la fe en ese racionalismo causal ingenuo, heredero de la Ilustración, para el que bastaba con independizar formalmente un país, derrocar un tirano, aprobar una constitución o ganar unas elecciones para hacer efectivo, de una vez por todas, el triunfo de la libertad, la igualdad o la democracia.

Este texto pretende hacer un llamamiento a favor de una conciencia social e individual más

Moi Libre aussi.



Boizot del.

Darcis - Sculp.

Moi Libre aussi.

Louis-Simon Boizot
Moi libre aussi, 1792.

madura. Una conciencia que considere que no basta con establecer constituciones que enuncien derechos ciudadanos o establezcan juegos electorales y teatros parlamentarios para cerrar el paso al despotismo. Una conciencia que vea a la sociedad como algo que, querámoslo o no, evoluciona construyendo o destruyendo relaciones sociales y comportamientos individuales que refuerzan o diluyen su desarrollo comunitario. Una conciencia que sepa que una sociedad cuya dimensión comunitaria se encuentre bajo mínimos apenas podrá defender sus derechos ni imponer el bien común frente los afanes de rapiña de algunos. En definitiva, una conciencia que sepa de una vez por todas que, más allá del marco institucional y la forma de gobierno, una sociedad será más o menos democrática en la medida en la que cuente con un mayor desarrollo comunitario que amplifique las relaciones, los contactos y la implicación de las personas en los asuntos públicos.

Es precisamente esa lucha diaria contra el despotismo la que otorgará más peso a la ciudadanía en el frágil equilibrio democrático. Es el cultivo de la amistad o el amor el que los reaviva en el tiempo, evitando que se marchiten y mueran, como también es la lucha contra la degradación social, ecológica y territorial la que podrá empujar a la sociedad hacia horizontes de progreso. Por el

contrario, la fe ciega en el progreso o en los ceremoniales democrático-mercantiles, al eclipsar la implicación ciudadana, abre el camino hacia la regresión y el despotismo. Es, en suma, el permanente afán de tejer y mantener redes sociales y contactos individuales en un marco institucional propicio lo que puede contrarrestar las tendencias hacia la degradación entrópica que alcanzan todos los rincones de la vida y la sociedad.

TEODICEAS DEL CAMBIO SOCIAL

Reflexionemos un poco más acerca de la impronta y consecuencias que el pensamiento ilustrado ha tenido sobre las interpretaciones de lo social, de su evolución histórica y de los cambios, más o menos revolucionarios, que han venido incidiendo sobre ella. A mi juicio el problema estriba en que tanto los críticos del actual sistema capitalista como sus defensores han seguido y siguen generalmente atrapados en las redes ideológicas del pensamiento ilustrado, aunque a veces hagan alardes de relativismo posmoderno. Los defensores y críticos del sistema han venido agrupando sus interpretaciones en torno a dos posiciones extremas y generalmente enfrentadas que resultan del divorcio todavía vigente

entre las ideas de «individuo» y «sociedad», fruto de los enfoques parcelarios propios de la Ilustración: la que prioriza al individuo frente a la sociedad, y la que prioriza a la sociedad frente al individuo. Una concibe un «yo» carente de «nosotros», donde cada individuo es por principio el rey de la creación, que luego tiene la penosa tarea de vivir en sociedad y compartir su reino con los demás. La otra concibe un «yo» absorbido por el «nosotros», un individuo que carece de toda autonomía al considerarlo integrado en el organismo social al que obligadamente debe servir.

Ambas posiciones son herederas del racionalismo parcelario ilustrado, y ambas justifican, por caminos diferentes, la polarización social y el respeto a la jerarquía. La primera porque da por bueno el desigual reparto de la propiedad, asumiendo visiones sesgadas que consideran al individuo humano embarcado por naturaleza en una lucha general por la existencia en la que ganan los más fuertes, naturalizando así la desigualdad y la jerarquía. La segunda porque acepta directamente el sometimiento de las personas a los dictados del poder en un sistema que evoluciona siempre, supuestamente, en aras del «bien común», del «progreso» o de algún mandato divino. Ambas visiones justifican, llegado el caso, razones represivas de un Estado que conserva el monopolio de la

violencia para mantener, de hecho, los privilegios y la opulencia de unos pocos, saltándose a la torera los derechos de la mayoría de esos individuos humanos tan valorados en declaraciones formales y textos constitucionales.

El predominio de la «razón de Estado» sobre los derechos individuales ha sido frecuente en la historia del Estado democrático, reflejando tan claramente los rasgos despóticos enunciados por Rousseau que resulta difícil llamarse a engaño. Hay que admitir que solo el soberano es juez de la parte de poder, de bienes y de libertad que cada uno debe enajenar en el pacto social. De ahí que la naturaleza opresiva del pacto social en la que se apoya el Estado democrático se enfrente sin pudor a los principios de liberalismo que este mismo Estado suele suscribir en sus textos constitucionales. Y de ahí también que en la edición de *El contrato social* preparada por la editorial del Partido Comunista Francés, tras presentar a Rousseau como apóstol de la libertad, al referirse a estos párrafos tan opresivos se considere con satisfacción que «Rousseau hace aquí una teoría de la dictadura revolucionaria: para asegurar la libertad de todos el Estado debe ejercer su *contrainte* sobre todos».³ Vemos que el enfoque

³ Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social*, Éditions Sociales, Paris, 1963 (1762), pág. 72.

contractualista de Rousseau vale para justificar el despotismo de la democracia y de la dictadura, satisfaciendo las justificaciones despóticas del Estado que se hacen desde los dos polos ideológicos opuestos a los que nos venimos refiriendo: el que prioriza al individuo y el que prioriza a la sociedad. Con la ventaja que ofrece la democracia para desactivar la protesta social, ya que cuando el ejercicio del poder resulte más agobiante para el pueblo, este encontrará más fundamentos para decirse: «No tenemos más que lo que merecemos, sufrámoslo».

Las dos visiones extremas mencionadas subyacen tras los conflictos políticos que jalonaron el pasado siglo XX y siguen todavía enfrentadas en el XXI: «La sociedad es el fin último, y el individuo solo un medio», o «el individuo es el fin último y su agrupación en sociedad es solo un medio para lograr el bienestar de los individuos». Estas dos frases han venido siendo proclamadas por grupos antagónicos en sus interesados conflictos de poder. Desde el fascismo hasta el «socialismo real», pasando por monarquías y populismos autoritarios de diverso pelaje, han puesto la sociedad por encima de los individuos, y postulado visiones de la evolución histórica movida por fuerzas o espíritus supraindividuales autónomos, como han venido siendo Dios, el «espíritu

universal» de Hegel o las famosas «fuerzas productivas» de Marx. Las razones de Estado ejercidas supuestamente por el bien de la sociedad han justificado operaciones de «saneamiento social» tan terribles como las purgas y los *gulag* estalinistas o los campos de exterminio nazis.

La novedad estriba en que esta forma de justificar la autoridad del Estado ha perdido peso en el mundo tras la derrota de los fascismos en la Segunda Guerra Mundial y, más recientemente, tras el derrumbe del antiguo «bloque socialista» y la progresiva caída de regímenes autoritarios asociados al mismo. A la vez fue ganando terreno el argumento justificatorio opuesto: la coartada democrática. Esta responde al cada vez más socorrido intento del poder de soslayar los conflictos a base de unir términos contradictorios para resolver o paliar las contradicciones en el mero campo de las palabras, desactivándolas con expresiones y discursos conciliadores orientados a contentar a todo el mundo. La misma palabra «democracia», al albergar dos términos contradictorios —pueblo y poder—, viene como anillo al dedo a estas prácticas conciliadoras, pues arrastra una indefinición tan amplia que le permite oscilar entre el despotismo y la acracia, según el poder se divorcie o se fusione más o menos con el pueblo. Ahora que casi todos los

regímenes políticos se dicen democráticos, es el grado de participación efectiva del pueblo en la toma de decisiones públicas el que marca el lugar que ocupan en el amplio abanico de posibilidades antes mencionado. Y esta participación no cae del cielo, sino que depende de la existencia de unas instituciones y de una ciudadanía activa e implicada que la propicien.

La transición española se añadió a la larga lista de revoluciones y transiciones que desembocaron en despotismos diversos, pues insistimos en que no son solo los aspectos formales del poder y las instituciones los que marcan la diferencia entre tiranía y democracia, sino el desarrollo comunitario capaz de otorgar solidez a esta última. Mientras que la tiranía culmina con la disolución de la comunidad para apoyar su cadena de mando en individuos ávidos de poder y de dinero y, por lo tanto, serviles a la superioridad, la democracia necesita que se multipliquen las relaciones y contactos positivos de cooperación, solidaridad, amistad y buenos humores entre personas acostumbradas a participar libremente, sin miedo y con criterio propio, en la toma de decisiones comunitarias. La comunidad configurada por esas relaciones no es algo dado, sino que evoluciona, pudiendo consolidarse, pero también desgastarse y disolverse. De esta manera la ideología y la

práctica económica dominantes, al deteriorar los vínculos comunitarios, nos arrastran hacia un nuevo despotismo, a la vez que en lo político se defiende formalmente la democracia.

La contradicción que enfrenta capitalismo con democracia suele paliarse haciendo de esta última un instrumento ritual que presenta a los políticos gobernantes como representantes del pueblo, a la vez que evita la participación de ese pueblo en la toma de decisiones, incluso a escala municipal y de barrio. Esto plantea la paradoja de una democracia que se dice representativa pero no participativa y que actúa como instrumento justificatorio de un poder oligárquico. Un poder caracterizado por procesos de toma de decisiones al margen de la mayoría de la población mediante la connivencia y el consenso elitista que practican los prohombres de la política y los negocios facilitando las relaciones íntimas entre partidos políticos y empresas. Se observa así una metamorfosis democrática de los antiguos regímenes autoritarios que, de una u otra forma, consiguen mantener e incluso afianzar mejor un poder oligárquico revestido de democracia. De esta manera la noción de «sistema político democrático» acabó siendo la ideología justificadora del Estado por excelencia al adecuarse perfectamente a los vientos individualistas y liberales —ya que no libertarios— que

empezaron a soplar en la Europa del Siglo de las Luces y que se han seguido extendiendo por el mundo hasta constituir un ingrediente básico de la ideología dominante. A esto se añade otro ingrediente originario del pensamiento ilustrado: la noción de «sistema económico mercantil», que se ha extendido por el mundo de la mano de la llamada globalización económica en paralelo con la mencionada globalización política democrática. Se postula además que ambos sistemas son los menos malos de todos los posibles, desactivando así el afán de cambiarlos. Y habría que recordar que en teoría de juegos la estrategia de minimizar pérdidas, además de reducir riesgos, ayuda también a mejorar las posibles ganancias, por lo que el menos malo es el mejor. Al forzar así la mirada complaciente del mundo desde la lente de estos dos sistemas y de las ideas de individuo y sociedad acordes con ellos se decreta la perpetuación del presente, con su consiguiente «fin de la historia».

Mientras esto ocurría, los críticos fueron perdiendo la fe en las teodiceas del cambio social que habían venido abrazando, a la vez que triunfaban los alardes de un relativismo tan extremado como ingenuo en nombre de una supuesta crítica posmoderna. En mi libro *Raíces económicas del deterioro ecológico y social* (2006) he detallado las

confusiones derivadas del empeño de atribuir estos mensajes de relativismo ingenuo a una hipotética corriente de pensamiento posmoderno que, sin existir como tal, acabó siendo creada por sus divulgadores con la ayuda de los medios de comunicación.

Tal y como apuntaron Wittgenstein, Benveniste o Lacan, así como posteriormente una serie de autores en ocasiones calificados de «posmodernos», la conexión del lenguaje con la realidad determina lo que entendemos por realidad y hace que se desvanezcan las distancias entre lenguaje y conciencia, poniendo en cuestión el realismo ingenuo que magnificaba el carácter absoluto y universal de las verdades científicas. Esta calificación, difusa y rara vez consentida por los así calificados, recae sobre autores como Barthes, Baudrillard, Deleuze, Derrida, Eco, Foucault, Guattari, Jameson, Kristeva, Lyotard, etc., que protagonizaron la crítica del estructuralismo desde su interior. Sería por lo tanto más ajustado calificarlos de «postestructuralistas» que de «posmodernos». Las elaboraciones de estos autores ejercieron una saludable función desmitificadora del papel de panaceas científicas que los supuestos frutos de la razón venían todavía representando, lo cual erosionó a la vez el carácter absoluto que se seguía atribuyendo a la verdad

y las certezas que le eran inherentes. Con ello se fue quebrando el vínculo que tradicionalmente investía al poder de autoridad, pero también se ayudó a liberarlo de censuras morales. Si la relativización de las elaboraciones científicas no llegó a popularizarse, sí lo hicieron algunos derivados de la misma que ayudaron a extender el relativismo moral, el escepticismo y el cinismo hoy generalizados. Y hay que destacar que esto ofrece un medio idóneo para desplegar, al resguardo de la crítica, las relaciones de propiedad y de poder que generan un *statu quo* cada vez más polarizado e insolidario.

Paradójicamente se propaga la creencia de que esa crítica ambiguamente llamada «posmoderna» ha subvertido ya los «dogmas de la modernidad», pero se silencia que algunos de estos dogmas, como son las ideas al uso de «sistema político» y «económico» han escapado a esa subversión y siguen siendo asumidos sin discusión por la mayoría. Se compatibilizan así los cantos a un relativismo banalmente generalizado con la petrificación extrema de un modelo de sociedad actualmente dominante que permite diagnosticar sin rubor «el fin de la Historia» y «la muerte de las —otras— ideologías». Y es que los saludables empeños de relativizar los «dogmas de la modernidad» solo han encontrado buena acogida y

apoyo divulgador hasta donde les resultaba funcional a los poderes establecidos, siendo a menudo silenciados o utilizados para esterilizar —no para incentivar— las críticas al modelo de sociedad actual.

A la vista de lo ocurrido cabe concluir que se utilizó el cajón de sastre de la posmodernidad para magnificar ciertos mensajes orientados a extender un velo de incertidumbre sobre las observaciones y valoraciones de los daños sociales y ecológicos que empañan, a distintas escalas, el futuro de progreso que venía prometiendo el pensamiento moderno. Se propagó así en Ciencias Sociales una vulgata bastante lamentable que «nos instala en un pensamiento flácido, obsesivamente modesto, que hace de su eminente debilidad un estandarte, de la incertidumbre su última palabra y del minimalismo todo su programa [...]», en suma, de un pensamiento cuyo «extremado relativismo desemboca en un idiotezmo generalizado».⁴ Este mensaje banalmente llamado «posmoderno» sirvió para desautorizar cualquier juicio sobre la totalidad que evidenciaría la irracionalidad e inviabilidad global de un sistema socioeconómico que se venía imponiendo en el mundo como algo único e inevitable.

⁴ Lévy, Bernard-Henri: *Éloge des intellectuels*, Grasset, Paris, 1987, pág. 20.

Para ello, esta crítica ha venido siendo desactivada por la vulgata reduccionista a la que acabamos de referirnos, que enfrenta al realismo ingenuo antes imperante con un relativismo igualmente ingenuo y extremado. Este relativismo trata las diversas interpretaciones de la realidad como relatos, narrativas o metanarrativas en los que se mezcla lo virtual y lo real, originando un magma indivisible de relatividad e incertidumbre que alberga interpretaciones para todos los gustos.

Sorprende cómo análisis muy radicales que descubrieron la articulación dramática que opera entre sujeto, lenguaje, discurso y jerarquías, derrallando la estrategia sobre la que estas se asientan, pueden haberse visto absorbidos y digeridos dentro de esta vulgata. Parece como si hubiera algo de paranoico en el empeño de vincular discursos filosóficos esencialmente antiautoritarios con un estado de cosas que poco tiene que ver con estos discursos. El éxito de tal empeño se vio atestiguado por el hecho de que ciertos autores se vieron impulsados a arremeter en bloque contra el pensamiento posmoderno, como si tal pensamiento existiera como algo consolidado, dando por buena su existencia como escuela o corriente meramente orientada a divulgar los mensajes de incertidumbre y oscurantismo generalizados que dicha vulgata le atribuye. Nos encontramos así con

textos como *Imposturas intelectuales*, de Sokal y Bricmont (1997), que defienden los logros de la ciencia cuantitativa frente a la magnificación de la incertidumbre propia del catecismo posmoderno. O como el de Zerzan *Futures Primitives* (1994), que dedica un capítulo a «La catástrofe de la posmodernidad», en el que se le inculpa a esta buena parte de la confusión, el oscurantismo y el cinismo que destila la sociedad actual, cuando el principal empeño de algunos de los autores criticados apunta precisamente a detectar en el discurso humano —mediante análisis radicalmente racionales— la presencia de irracionalidad y superstición. Una vez más el malentendido hizo presa en la sociedad al enfrentar al realismo ingenuo que venía magnificando la universalidad de los logros científicos de la modernidad con un relativismo igualmente ingenuo y extremado orientado a desautorizar, en la era de la globalización, cualquier empeño de criticar en su totalidad las sinrazones y daños del universalismo mercantil y democrático imperante en el mundo.

A continuación revisaremos las ideas comunes de «sistema político» y de «sistema económico», con sus leyes propias y automatismos a los que se supone han de someterse las personas. Estas dos ideas de origen ilustrado son la clave de la bóveda de la ideología que mantiene el actual

despotismo democrático. Ambas dan por supuesto y contribuyen a divulgar las peculiares nociones de «individuo» y «sociedad» en las que se apoyan, nociones que son funcionales al statu quo de poder reinante porque justifican en bloque la propiedad y el Estado en los que dicho poder se sustenta. Así mismo mantienen el enfrentamiento individuo-sociedad y hombre-naturaleza, causando una divergencia entre lo social y lo ecológico. Como veremos esta separación canaliza y descarría la implicación y la participación ciudadana en la vida política y económica a través de dos instituciones jerárquicas y centralizadas que pelean por acumular poder y riqueza: los actuales partidos políticos y las empresas capitalistas. En una sociedad en la que coexisten o tienen fuerte presencia agentes ávidos de poder y de lucro, que compiten entre sí agrupados en partidos políticos y empresas, así como en estados parásitados por ellos, la batalla a favor de esa sociedad de individuos libres e iguales que columbraba la Ilustración y que tomaba como objetivo el liberalismo más o menos libertario, está perdida de antemano. No, de esos mimbres no pueden salir estos cestos.

LAS RAÍCES DEL DETERIORO

EL SISTEMA ECONÓMICO

La principal función encubridora que ejerce la noción al uso de «sistema económico» parte de considerar el proceso económico como producción de riqueza, soslayando los procesos de mera adquisición de la misma que están cada vez más al orden del día, parasitando, subordinando y devaluando las fuentes primarias de la riqueza misma. Recordaremos muy sumariamente esta función encubridora y sus zonas oscuras para centrarnos después en las reglas del juego económico y en las funciones que ejercen las ideas y las prácticas políticas que otorgan legitimidad y apoyo institucional al entramado económico.

Empecemos recordando que la ciencia económica y la noción usual de «sistema económico» en la que se apoya son creaciones culturales que empezaron a tomar cuerpo allá por el siglo XVIII, desplazando la atención desde la adquisición de riqueza hacia la producción de la misma. ¿Quiere

esto decir que antes no se hablaba del dinero, del comercio o de los precios? Sí, se hablaba y se escribía sobre ello, pero se hacía con reflexiones ligadas a la moral o al poder, a la Iglesia o la Corona. Porque en aquellos tiempos se veía el juego económico como un juego de «suma cero», en el que si algunos se enriquecían lo hacían a costa de los otros, y ambos aparecían como personas de carne y hueso con responsabilidades morales. De ahí que al ocupar la distribución un lugar central en el proceso económico, reducido a actividades de mera adquisición o apropiación de riqueza, la reflexión económica estuviera estrechamente vinculada a la moral, y que fuera tratada en manuales de confesores que llegaron a incorporar sendos tratados sobre el tema o en memoranda para la Corona, que trataban de instruir al poder en el manejo de políticas e instrumentos útiles para conseguir la riqueza del reino, estimando que poder y riqueza se reforzaban mutuamente.

Estos planteamientos centrados en la adquisición de riquezas eran coherentes con la idea de que la especie humana no podía alterar significativamente los ciclos naturales en los que se generaban tales riquezas: «La Tierra concibe por el Sol, dando a luz todos los años», se decía desde Aristóteles. Y se trataba de propiciar ese «marijade entre el Cielo y la Tierra» mediante el rito,

al atribuir a este proceso de creación de riquezas un sentido sobrenatural, presente en la visión organicista del mundo entonces vigente. Pero con la aparición de la moderna ciencia experimental y, dentro de esta, de la agronomía, empezaron a practicarse experiencias ya desacralizadas orientadas a acrecentar los rendimientos de las cosechas. A la vez se empezó a despertar el proceso económico-comercial al percibirlo a través de la idea abstracta de mercado y suponerlo sujeto a ciertos automatismos.

Se veía que si se plantaba un grano se podía obtener una espiga con muchos de ellos, y que el proceso arrojaba así un producto que superaba a los avances, generando un excedente físico y monetario. La nueva ciencia económica formulada por Quesnay y otros autores franceses del siglo XVIII, hoy llamados fisiócratas, tomaba como meta «acrecentar la producción de riquezas renacientes sin menoscabo de los bienes fondo». Estas riquezas renacientes se presuponían ligadas a la madre tierra. Cabe subrayar que entre las actividades productivas vinculadas a la madre tierra, que Quesnay incluía en la cabecera de su famoso *Tableau économique* no solo aparecían la agricultura, los bosques o la pesca, sino también las minas dado que, desde la visión organicista del mundo entonces vigente, se pensaba que los minerales

también estaban sujetos a procesos de crecimiento y perfeccionamiento en el seno de la Tierra. De este modo la moderna ciencia económica se propuso la tarea de forzar ese crecimiento generalizado de riquezas, que resultaba coherente con la mencionada visión organicista.

Quesnay insistía en que no debía considerarse que producir fuera simplemente «revender con beneficio», sino «acrecentar las riquezas renacientes sin deterioro de los bienes fondo». Al estimar que ese aumento de las producciones de la madre tierra era de interés para todo el mundo, el afán de aumentar esas producciones se situó por encima de cualquier consideración moral o de poder, y se pudo separar sin problemas la economía de la moral y de la política. También contribuyó a ello la noción abstracta de «mercado» con su famosa «mano invisible», que se suponía que reconduciría los vicios asociados al egoísmo pecuniario y utilitario de los individuos y empresas que participaban en él en favor del bien común, descargándolos de responsabilidades morales.

Como consecuencia de lo anterior, el proceso económico pasó de percibirse como un proceso de mera adquisición o apropiación de riquezas a considerarse como un proceso de producción de las mismas. Pero al derrumbarse la visión organicista que antes se tenía del mundo esa noción

de producción se topó con límites físicos que hubo que ignorar, separando la idea de «sistema económico» del mundo físico circundante para encubrir el predominio de la simple extracción y apropiación de riquezas preexistentes que desencadenó la civilización industrial. Como resultado de este proceso la idea de producción dejó de ser un concepto que se pretendía operativo en el mundo físico para convertirse en una metáfora cada vez más vacía de contenido. Pero esta metáfora siguió gozando de buena salud, hasta el punto de erigirse en una «metáfora absoluta» que ocupa un lugar central en el discurso ideológico dominante, al transferir percepciones positivas del statu quo ajena al razonamiento lógico y al servir de apoyo a la mitología del crecimiento. Recordemos que, como señala Hans Blumenberg en *Paradigmas para una metaforología* (1960), una «metáfora absoluta» es aquella que ocupa un lugar central en el discurso filosófico, permitiendo transferir ideología al margen del razonamiento lógico. Su función expresiva no puede, así, racionalizarse, ni el concepto sustituirse, ocupando un lugar esencial en la historia del pensamiento, en este caso, económico.

Sobre esta metáfora absoluta de la producción se construyó la idea de «sistema económico» que permitió la consolidación de la economía como

disciplina, y que ha venido monopolizando la reflexión de los economistas y orientando las percepciones y el comportamientos de los políticos y de todo el cuerpo social. Es sabido que el comportamiento físico de organismos y ecosistemas depende de los flujos de información que los orientan y estimulan, y hemos de recordar que el metabolismo de la actual civilización industrial responde cada vez más a estímulos llamados económicos, unidimensionalmente expresados en dinero y guiados por afanes de lucro en crecimiento permanente, que eclipsan otras informaciones y criterios orientadores de la gestión. Esbozemos cuáles son esos estímulos económicos generalmente indiscutidos y sus consecuencias.

En primer lugar hay que advertir que la sociedad actual utiliza el razonamiento monetario como guía suprema de la gestión. Se impone así un grave reduccionismo, pues, en la medida en que impera la dimensión monetaria, se desatienden las dimensiones físicas y sociales vinculadas al proceso económico.

En segundo lugar se interpreta el proceso económico como un proceso de producción de riqueza expresada en términos monetarios. En la medida en que impera la metáfora de la producción se soslayan las operaciones de mera adquisición —ya sean estas especulativas, extractivas

o utilizadoras— de riquezas preexistentes que hoy son mayoritarias. La metáfora de la producción resalta la dimensión creadora de valor y utilidad del proceso económico, pero eclipsa los deterioros que dicho proceso inflige en su entorno físico y social. Mientras se hacen sofisticados ejercicios para cifrar las décimas de aumento de ese agregado de producción de valor que es el Producto Nacional, se corre un tupido velo sobre lo que está pasando con las ganancias millonarias derivadas de las operaciones de compraventa de empresas, acciones o terrenos debidamente reclasificados y revalorizados o se cierran los ojos hacia lo que ocurre con el territorio, con sus recursos o con las múltiples insatisfacciones de sus habitantes.

En tercer lugar, sobre la metáfora de la producción se apoya aquella otra del crecimiento económico. El símil de la producción, al resaltar —y registrar en términos monetarios— solo la parte positiva del proceso económico justifica el empeño de acrecentarla como algo bueno para todo el mundo, surgiendo así la mitología del crecimiento económico: el crecimiento del consabido agregado monetario de Producto o Renta nacional se percibe como algo inequívocamente deseable y generalizable, sin necesidad ya de analizar su contenido efectivo, sus servidumbres y sus consecuencias no deseadas.

En cuarto lugar hay que subrayar que el instrumental mencionado no solo reduce la toma de información a una única dimensión —la monetaria— sino que registra solamente el coste de extracción y manejo de los recursos naturales, pero no el de reposición, favoreciendo así el creciente deterioro del patrimonio natural, que no entra en la contabilidad del sistema.

En quinto lugar, el hecho de que la información monetaria utilizada atienda solo al coste de extracción y no al coste físico de reposición de los recursos naturales es únicamente el primer eslabón de una asimetría creciente que divorcia la valoración monetaria del coste físico a lo largo de todo el proceso económico. Esta asimetría hace que las fases finales de comercialización y venta se lleven la parte del león del valor creado frente a las primeras fases de extracción y tratamiento de los productos primarios. La pérdida de peso de la agricultura en la cadena de creación de valor y del precio del suelo agrícola frente al industrial o urbano son un simple derivado de las reglas de valoración indicadas. Frutos de esta regla de valoración sesgada son el creciente abastecimiento del metabolismo económico con cargo a la extracción de recursos de la corteza terrestre y al esquilmo de los derivados de la fotosíntesis, que va en detrimento de las verdaderas producciones

renovables. La Organización Mundial del Comercio ha contribuido, en su permanente cruzada por eliminar trabas al comercio, a extender a escala internacional la valoración de las mercancías por su mero coste de obtención, es decir, haciendo abstracción de la «mochila» de deterioro ecológico y social que conllevan.

La especialización, unida al comercio y transporte de mercancías a gran escala, hace que los criterios mencionados dibujen por sí mismos un panorama de creciente polarización social y territorial, pues mientras ciertos países, regiones, ciudades, empresas o personas consiguen especializarse en las tareas de dirección que controlan los procesos, y sacan partido de las fases de comercialización y venta llevándose el grueso del «valor añadido» con escaso coste físico, aquellos otros que se ocupan de las fases de extracción y elaboración de los productos «primarios» obtienen escaso valor con elevado coste físico. El establecimiento de normas de valoración que tuvieran en cuenta las «mochilas» de deterioro que arrastran los productos permitiría extender la libertad de comercio sobre bases ecológicas y sociales más saludables que las actuales. No se trata tanto de anteponer liberalismo a intervencionismo como de discutir las reglas de valoración que han de regir. Pero la mencionada polarización social y territorial se ve

hoy acentuada por otras convenciones sociales o acuerdos institucionales dignos de mención.

El primero de ellos es el respaldo legal y la aceptación social generalizada de derechos de propiedad desigualmente repartidos entre unos ciudadanos que, paradójicamente, acostumbran a definirse como iguales en derechos. Con lo cual, el juego económico aparece ya sesgado en su origen a favor de algunos afortunados frente a una mayoría de desfavorecidos.

El segundo es el respaldo legal y la aceptación social generalizada de relaciones laborales dependientes a las que se somete la mayoría de la población: el simple pago de un salario otorga a los afortunados el derecho a mandar y obliga a los desfavorecidos a obedecer. Además las relaciones de poder desequilibradas presentes en los contratos de trabajo se extienden y refuerzan hoy, sobre todo, a través de las cadenas de mando de esas organizaciones jerárquicas y centralizadas que son las empresas capitalistas.

En tercer lugar las normas que rigen hoy esa convención social que es el dinero amplifican notablemente la polarización social y territorial al ofrecer a las entidades y a los países más ricos y poderosos posibilidades de financiación que van mucho más allá de lo que les permitiría el comercio a través de las reglas de valoración antes



Daniel Silvo

«Pirámide», *Nueve nuevas formas de doblar tu dinero*, 2010.

mencionadas. Pues siendo, según Adam Smith, el objetivo del enriquecimiento el que orienta la actividad de toda empresa e individuo, hay que reconocer que la creación de dinero brinda la forma más directa de conseguirlo, junto con la hábil reventa de activos en fase de rápida revalorización.

Durante largo tiempo la creación de dinero fue un privilegio exclusivo de los estados, que pronto aceptaron también la creación de dinero bancario. La posibilidad de mantener inmovilizada solo una parte de los depósitos bancarios otorgó a los bancos la posibilidad de crear «dinero bancario» bajo la tutela del Estado y cumpliendo la normativa dictada por este. Pero durante los últimos tiempos hemos asistido a la emisión de un sinnúmero de activos financieros por empresas privadas que, como el dinero bancario, ejercen las funciones que venía desempeñando el dinero propiamente dicho. Los mercados financieros internacionales hacen que este «papel-dinero» que emiten las empresas en forma de acciones o participaciones trascienda las fronteras estatales, tejiendo el proceso de globalización económica del que tanto se habla. La globalización de los mercados financieros, que atraen el ahorro, abre al capitalismo transnacional la posibilidad de comprar el mundo apoyándose en el ahorro que el mismo mundo genera; a la vez que la situación privilegiada de los países ricos,

en los que comúnmente se ubican los principales mercados financieros y empresas transnacionales, reside en la buena salud de sus divisas, cuya cotización se apoya en el ahorro foráneo que acude a comprarlas para colocarse en cuentas bancarias o comprar otros activos nominados en ellas.

Como advertimos hace tiempo, «la globalización financiera en curso nos arrastra hacia un juego económico de suma cero, en el que las ganancias de unos han de ser sufragadas por otros. Con la salvedad de que la tendencia al crecimiento continuado de la burbuja financiera mundial permite mantener entre los jugadores la idea de que se está produciendo un enriquecimiento generalizado, idea que se mantiene mientras la mayoría de ellos no quiera vender su parte. El riesgo aparece así de la mano del auge como consustancial a esa “economía casino”, de cuyos reveses no están libres ni siquiera los más avezados artífices del capitalismo transnacional, con la peculiaridad de que el riesgo no solo afecta a los jugadores, sino también al conjunto de la sociedad que puede, por razones que se le escapan, perder de la noche a la mañana sus empleos remunerados, sus ahorros o ver reducidas sus pensiones».⁵

⁵ Naredo, José Manuel: «Sobre la función mixtificadora del pensamiento económico dominante», *Archipiélago: Entre las ruinas de la economía*, nº 33, 1998, págs. 12-27.

Estaba claro que las reglas del juego económico arriba descritas eran fuente de inestabilidad económica, de deterioro ecológico y de polarización social, agravada en los últimos tiempos por el desmantelamiento de instituciones estatales que trataban de paliar sus efectos. Es evidente que los recortes relacionados con el llamado «Estado de bienestar» y la Seguridad Social generan un «estado de malestar» y de inseguridad social.

Identificar bien las raíces de nuestros males es condición necesaria para poder curarlos, pero no es suficiente si es la política la que tiene la llave del cambio. Y aquí nos topamos con una noción de «sistema político» y un marco institucional que dificultan sobremanera el cambio de las reglas del juego económico.

Hoy día la llamada economía institucional hace las veces de puente o bisagra entre lo económico y lo político al estudiar los posibles marcos institucionales que podrían implantarse para que la gestión económica arroje determinados resultados o corrija otros. Esta rama de la economía pone de manifiesto que el mercado no cae del cielo ni opera de forma descontextualizada, ya que por fuerza ha de contar con un determinado marco institucional que precise la naturaleza de los derechos de propiedad, su distribución y las reglas de juego a las que se han de sujetar las mercancías o los

bienes patrimoniales que son objeto de intercambio, con normativas de información y de calidad que señalan lo que se puede y lo que no se puede hacer, que imponen multas, tasas, impuestos, etc. y que, a la postre condicionan los precios y los beneficios o plusvalías resultantes. Este condicionante resulta especialmente marcado en el caso de recursos naturales o bienes patrimoniales que no son producidos para ser consumidos, como el agua o el suelo, el dinero y demás activos financieros o el trabajo, cuyo comercio depende de cual sea la ley de aguas, del suelo o de relaciones laborales en vigor, que atribuirá los derechos de propiedad, con sus posibles limitaciones y la disciplina de uso e intercambio, pudiendo conducir a resultados de gestión bien diferentes.

Desde esta perspectiva el mercado totalmente libre o descontextualizado no existe y los precios dejan de ser una variable independiente, al tomar conciencia de que dependen del marco institucional. Como tampoco existe el mercado como panacea, sino como instrumento que arrojará resultados diferentes atendiendo al marco institucional que los orientará de una u otra manera —con una u otra ley o normativas que definan uno u otro régimen laboral, sistema monetario nacional e internacional, modelo inmobiliario, etc.—.

EL SISTEMA POLÍTICO

En el mapa del conocimiento científico parcialmente establecido a raíz de la Ilustración se da por supuesto que la economía se ocupa de la riqueza, mientras que la política se ocupa del poder. Cuando esos universos segregados de lo político y lo económico se separaron de la moral se apeló a la razón para idear sistemas capaces de asegurar teóricamente que, en esos universos, los comportamientos individuales redundarían en beneficio del conjunto social. Presuponiendo que el afán de acumular y mantener el poder era algo irrefrenable en el *homo político* se intentó evitar que ello desembocara en el despotismo a base de contrapesar esa tendencia mediante el sufragio y la división de poderes, proponiendo como solución la democracia. Lo mismo que, al presuponer que el afán de acumular riquezas espoleaba al *homo económico*, se propuso la idea de «mercado» para que, a través de la competencia, enderezara el egoísmo pecuniario de los contendientes. Se llega así a proponer un sistema político democrático y un sistema económico mercantil como soluciones idóneas para gestionar con razonable eficiencia el poder y la riqueza. La libre expresión de las voluntades y los gustos de los individuos como votantes y como consumidores es la clave

que se supone capaz de orientar hacia el bien común la actuación de partidos ávidos de poder y de empresas ávidas de beneficio, guiados por sus correspondientes líderes y empresarios. Y se supone que el Estado aparece por encima de ellos como el árbitro supremo que garantiza el respeto a la propiedad y la libertad individual mediante reglas que rigen el funcionamiento de ambos sistemas y que aseguran a la vez la paz y el bienestar social. Hemos visto que el derrumbe del llamado bloque socialista inclinó las ideas de «sistema político» y de «sistema económico» hacia sus versiones democrático-mercantiles frente a la dictadura del proletariado y la planificación imperativa.

Ambos modelos —el político-democrático y el económico-mercantil— observan un paralelismo derivado de la misma filosofía mecánica y atomista que los inspira: ambos parten de considerar una sociedad compuesta por elementos individuales movidos por intereses políticos y económicos que interaccionan a modo de fuerzas, orientando el quehacer de los mandatarios políticos y empresariales a través del sufragio y del mercado hasta alcanzar síntesis supuestamente optimizadoras en esos dos mundos separados de lo político y lo económico, considerados reflejo de la voluntad y de las preferencias generales, respectivamente.

Junto a este paralelismo existen diferencias a tener en cuenta. Una de ellas es que el campo de las decisiones políticas no se presta a los ejercicios de agregación y optimización que se practican tan alegremente en el campo de lo económico con la ayuda del habitual reduccionismo monetario. Existen elaboraciones de la lógica matemática que desautorizan el racionalismo ingenuo originario, que daba a entender que el sufragio permitiría extraer por simple agregación de las voluntades de los votantes la voluntad general que guiaría de forma consistente las decisiones de los gobiernos. El «teorema de la imposibilidad» de Arrow, según su obra *Elección social y valores individuales* (1951), demostró de una vez por todas la imposibilidad de disponer de un sistema de agregación de votos que garantice la racionalidad de las decisiones en el campo complejo de la política desde el votante hasta el gobernante.

Y existe otra diferencia sustancial en lo relativo a sus fines. Mientras se pensaba que no era socialmente deseable que el aumento del poder perseguido por líderes y partidos políticos prosiguiera ad infinitum, y se establecía para evitarlo la división de poderes unida al juego democrático-parlamentario, no ocurrió lo mismo con la acumulación de riqueza por parte de empresas e individuos. Antes al contrario, se asumió que

ampliar la producción—y la acumulación—de riquezas debería ser el principal objetivo que guiará la idea al uso de «sistema económico», finalidad esta en la que coincidían tanto la versión mercantil como aquella otra estatalizante y planificadora del mismo. La finalidad de este sistema apunta así a aumentar la riqueza, mientras que la del «sistema político» se limita a gestionar el poder. La aceptación acrítica de la noción de «producción» y el afán de posicionarla en el centro de la idea común de «sistema económico» antes indicada—plasmado en la mitología del crecimiento—se encuentra en la base de esta situación diferencial, y explica en buena medida el sentido de muchas de las mutaciones que se están produciendo en nuestra sociedad.

Habida cuenta que el capitalismo no es la realización de ningún modelo utópico sino fruto de la evolución histórica, nos encontramos con que en esta evolución afloran con fuerza herencias despóticas y aspectos no deseados cada vez más graves que permanecían ignorados en los modelos haría simplistas de «sistema político» y de «sistema económico» que monopolizan la reflexión.

El desplazamiento de poder observado desde el mundo de lo político hacia aquel otro de lo económico o, más concretamente, desde las organizaciones estatales hacia las empresariales, va

camino de hacer de los estados un cascarón cada vez más vacío de poder autónomo. Esto nos lleva a la paradoja de que, tras haber elaborado la noción de «sistema político» e ideado «contrapesos» democráticos, nos encontramos con que el poder que debería gestionar dicho sistema se escapa hacia el campo de lo económico, a la vez que la figura del empresario tradicional con finalidad productiva se desplaza hacia la de nuevos *condottieri* cuya práctica empresarial parece inspirarse más en Maquiavelo que en Adam Smith. Y he aquí que la noción al uso de «sistema económico» sigue haciendo abstracción del poder y careciendo de instrumentos para gestionarlo. Sin embargo se sigue razonando como si el sistema político siguiera siendo el bastión de poder supremo que en su día fue, al igual que se sigue razonando sobre el sistema económico como si se ocupara solo de producir riqueza, y no de adquirirla y utilizarla como vehículo de poder para modificar las reglas del juego que facilitan su adquisición, controladas formalmente por los políticos. El personaje lóbrego de un chiste de El Roto sintetizaba tal desplazamiento de funciones, cuando exclamaba: «Soy empresario por idealismo, pero político por negocios».

A la vista de los conceptos e instituciones que se han instalado y de la ideología que las informa

la evolución descrita de los acontecimientos resulta de todo punto razonable. Parece lógico que la expansión continuamente incentivada y liberada de lo económico acabara dominando a aquella otra más limitada de lo político al igual que, tras tanto espoliar y desregular el ánimo de lucro empresarial, no cabe sorprenderse de que este se haya canalizado por la vía más fácil y directa de la mera adquisición de riqueza, dando cada vez más la razón a Veblen en su visión tan extremadamente negativa del empresario, al que considera como una verdadera plaga social, tal y como señala Manuel Santos en *Los economistas y la empresa: empresa y empresario en la historia del pensamiento económico* (1997).

Al encomendarse el manejo de la economía y de la política a esos dos tipos de organizaciones igualmente jerárquicas, centralizadas y disciplinarias que son los partidos políticos y las empresas no cabe sorprenderse de que ambas se acabaran coaligando para erigirse en el principal bastión de autoridad que somete a las personas, al que se unen la familia patriarcal y la individualidad dependiente en las que se apoya, sobre las que volveremos más adelante. Mientras las organizaciones empresariales se imponen en el mundo como núcleos de poder que escapan al control de parlamentos y procesos electorales, los políticos se ven cada vez más

impulsados a hacer las veces de gestores al servicio de tales organizaciones, ya que controlan la reglas del juego y, por ende, la llave de los negocios: la información anticipada sobre los cambios en la calificación de terrenos, en las comunicaciones o en cualesquiera otros aspectos institucionales que alteran el valor de los patrimonios y las perspectivas de los negocios, se revelan como instrumentos clave de enriquecimiento y los empresarios están dispuestos a pagar por ello.

Por último también parece lógico que, tras tanto proponer y fomentar un modelo de sociedad compuesto básicamente por individuos, empresas y partidos, se haya empobrecido la intrincada red de instituciones y relaciones sociales antes existente, dificultando la construcción de alternativas. Evidentemente el exclusivo dominio de estos dos tipos de organizaciones jerárquicas y centralizadas jamás podrá conducir a una sociedad compuesta por individuos libres e iguales. Las personas aparecen mayoritariamente encajadas en uno u otro lugar de las cadenas de mando que despliegan este tipo de organizaciones, multiplicándose las relaciones asimétricas y segregando individuos dependientes y desiguales hasta llegar a la marginación.

La democracia, cuya implantación costó en otro tiempo tantos sacrificios, se extiende ahora



Garry Winogrand
Park Avenue, New York, 1959.

sin problemas por el mundo, adaptándose a las exigencias de los poderes establecidos. Con ello el sistema político democrático se desacredita al tener que estar los gobiernos más pendientes de practicar políticas acordes con los intereses del capital transnacional del que dependen que de mantener sus promesas electorales. Hasta la capacidad de crear dinero y de endeudarse de los estados, que se situaba tiempo atrás a años luz de las organizaciones empresariales, se ve ahora continuamente vigilada, limitada y, llegado el caso, penalizada por estas, ya que son las que manejan más libremente los recursos económicos en la era de la «globalización» —a lo que contribuye la existencia de «paraísos fiscales»—, y en cantidades mayores que los estados y los someten cada vez más a sus dictados para facilitar sus negocios. Asistimos así a un despotismo que se dice democrático y a un intervencionismo que se dice liberal. Los principios libertarios de la utopía liberal están siendo sacrificados en aras de organizaciones empresariales que, curiosamente, enarbolan ahora con oportunismo la bandera liberal para mejor acrecentar su poder sobre la mayoría de las personas. Y mientras tanto la economía y la política continúan entreteniéndonos con discursos que reproducen y desarrollan con prolíjidad surrealista los viejos sistemas de razonamiento, con

sus visiones contractualistas de la sociedad y con la «soberanía» del consumidor y del elector a la cabeza.

El actual despotismo democrático trata de hacer un manejo meramente ceremonial de los contrapesos teóricamente ideados para corregir esa deriva despótica, siendo el caso de la democracia española ejemplar en este manejo. Nos encontramos así con una democracia formal que sirve de coartada para revestir de legitimidad las decisiones de los gobernantes por muy impopulares o interesadas que sean. Tras conseguir el mínimo de votos necesario para llegar al poder, los gobernantes se las ingenian para pactar en la sombra las grandes decisiones, dejando a las instancias deliberativas de los parlamentos y plenos municipales una función meramente ornamental. Se obtiene así un consenso elitista entre cúspides políticas y *lobbies* empresariales que facilita la corrupción y el pago de favores avalado por la ósmosis habitual de dirigentes entre el mundo de la política y el de las empresas, al igual que tratan de domesticar también el poder judicial, los medios de información y el resto de las instancias de control o seguimiento, teóricamente independientes. Por ejemplo, el engaño de las «participaciones preferentes» de Bankia y otras entidades pasó sin problemas los filtros del Banco de España y de

la Comisión del Mercado de Valores para quedar después en manos de la judicatura, cuando esta debería de ser la última, no la única, instancia de control y tratamiento de este desafuero.

Justo tres meses antes de que Bankia quebra-ra, en julio de 2011, el Banco de España la había calificado de solvente en el «test de estrés» que hizo a la banca, y la Comisión del Mercado de Valores permitió que saliera a Bolsa, animando a cerca de treinta mil familias a invertir en las par-ticipaciones preferentes. El engaño consistió en ofrecer como «participaciones preferentes» algo cuya denominación jurídica estricta sería «deu-da perpetua subordinada»: perpetua, porque los inversores ponen el dinero a perpetuidad —aun-que las entidades dejaban abierta la posibilidad de devolución contando con la afluencia de nue-vos compradores: el problema surgió cuando es-tos dejaron de acudir y no se pudo hacer frente a las devoluciones requeridas—, y subordinada, porque en caso de suspensión de pagos la devo-lución del dinero se subordina al pago previo de todos los otros acreedores de la entidad, salvo los accionistas. Se ocultó además que los intere-ses prometidos dependían de los beneficios de la entidad, que con la crisis se preveía que mudaran en pérdidas. Esta mutación se vio agravada por el maquillaje contable de la entidad que explica que

en 2011, bajo la presidencia de Rato, los 309 millones de euros de beneficio de Bankia mudaran súbitamente en 2.979 millones de pérdidas.

También podríamos poner como ejemplo de inhabilitación de las instancias deliberativas la mayoría de las decisiones importantes, como enviar tropas a Afganistán o privatizar primero y nacionalizar después, cuando entraban en pérdidas, las Cajas de Ahorro.

En resumidas cuentas, que se genera un sistema en el que el despotismo acaba banalizando o instrumentalizando los contrapesos democráticos. Un sistema que a la vez que diluye la división de poderes propuesta por Montesquieu, acentúa el foso que separa los componentes de una clase política de gobernantes activos del resto de la gente, llamada a jugar el papel de agentes pasivos ajenos a la política.

Un sistema en el que el avance del llamado «neoliberalismo económico» va de la mano de un silenciado neointervencionismo social cada vez más represivo, cuya mano dura política evidencia que lo económico y lo político no actúan por separado, sino que se solapan e interaccionan.

A medida que se desregula la esfera de lo económico y se desmontan las figuras de protección social para ofrecer el *laissez faire* elitista que deja manos libres a los poderosos en sus negocios, se

acentúa el intervencionismo penal-represivo para acallar las protestas que suscitan las agresiones y los latrocinos especulativos que conllevan la desregulación y la desprotección social. Aparece así un liberalismo de cartón piedra, cuya fachada económica liberal encubre la estructura despótico-represiva que lo sostiene, como bien ejemplificó en su día el liberalismo pinochetista chileno.

JERARQUÍAS NEGADAS

Una novedad importante estriba en que las relaciones jerárquicas están presentes en nuestra sociedad, pero no se manifiestan como tales. Locke sentó ya las bases para que esto pudiera ocurrir al establecer un sistema político formalmente igualitario en derechos a la vez que justificaba un sistema socio-económico realmente desigual en derechos. Resolvió la contradicción que suponía la profunda asimetría entre ambos sistemas a base de recortar la democracia política a la medida de los propietarios varones y de justificar la exclusión del resto: se recuperaba de este modo la simetría entre el sistema político y el económico al ser gobernados ambos por los propietarios varones, quedando excluido el resto de la población del gobierno a los dos niveles indicados.

Pero la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* enunciada en 1789 se ha venido extendiendo hasta alcanzar ámbito planetario en 1948, cuando la Asamblea de Naciones Unidas aprobó la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Al mismo tiempo dentro de las naciones fueron adquiriendo también derechos de ciudadanía plena aquellas fracciones de la población que, por razones religiosas, culturales, raciales o sexuales habían estado tradicionalmente marginadas. Esta generalización formal de los derechos vino a ampliar mucho más la asimetría antes mencionada entre la igualdad formal que propugnan los sistemas políticos y la desigualdad de hecho que mantienen los sistemas socio-económicos imperantes. Surge así una pregunta: ¿podrá un sistema que propugna la extensión efectiva de derechos políticos a todas las personas perpetuar situaciones de grave exclusión económica y social de una parte importante de la población?

En primer lugar la respuesta entraña revisar la distinta naturaleza y evolución de las relaciones jerárquicas que albergan las sociedades actuales, distinguiendo las que están en declive de aquellas otras cuyo papel hegemónico se refuerza y analizando la conexión entre ambas. Posteriormente exigirá repasar el desfase que se observa entre la extensión formal y el ejercicio real de

los derechos, así como finalmente analizar los nuevos mecanismos que ayudan a mantener los mitos y metas de la sociedad a base de encubrir la realidad y de generar la apatía y el consenso que hace que la mayoría de la población acepte con resignación sus frustraciones, desactivando, mitigando y desviando sus posibles críticas o explosiones de descontento. Todo ello teniendo en cuenta que estos tres aspectos están relacionados y se solapan con frecuencia.

En lo que concierne al primer punto la respuesta se complica cuando insistimos en que las relaciones jerárquicas están presentes en nuestra sociedad, pero no suelen manifestarse como tales. A medida que los colectivos subordinados reivindicaban y adquirían derechos fueron perdiendo fuerza las relaciones jerárquicas que actuaban directamente entre las personas. Muchas de estas relaciones, a veces seculares, se mantienen soterradamente, por inercia, al estar ancladas en el inconsciente de la mayoría, aunque estén hoy socialmente mal consideradas y hasta se vean penalizadas por la legislación vigente. Este es el caso, por ejemplo, de la discriminación y el maltrato de las mujeres. Es también el caso del trato discriminatorio de los inmigrantes, que se entrecruza con atisbos de xenofobia y de racismo. Otras veces las relaciones jerárquicas permanecen

amparadas por instituciones que siguen avalando la desigualdad entre personas: es el caso de las monarquías, por muy «constitucionales» y «democráticas» que sean, en las que el monarca y sus herederos tienen derechos singulares que los sitúan por encima de sus congéneres. Todavía queda largo camino para que se eliminan todos los vestigios de esas relaciones jerárquicas directas, pues aunque pierdan respaldo legal suelen verse reforzadas por otras indirectas que actúan a través de lo económico. Aunque no siempre suceda así, las mujeres o los inmigrantes suelen ser económicamente dependientes de los hombres o los ciudadanos oriundos del país receptor, ya que en nuestras sociedades el poder aparece vinculado a la riqueza, y el desigual reparto de esta acostumbra tanto a apuntalar jerarquías antiguas como a crear otras nuevas.

Para analizar las jerarquías y su justificación hemos de revisar ese vehículo espontáneo de nuestro pensamiento y de nuestro comportamiento que es la ideología, con sus componentes valorativos habituales. Según Dumont podemos redescubrir las jerarquías implícitamente asumidas recordando que la afirmación de algo socialmente valorado supone la subordinación de su contrario, como por ejemplo sucede con la priorización de lo masculino que entraña la

subordinación de lo femenino. «En el lenguaje corriente la palabra valor, que significaba en latín sano “vigor”, “fuerza”, y que designaba en la Edad Media la apreciada valentía del guerrero, simboliza hoy, la mayoría de las veces, el poder del dinero para medir todas las cosas».⁶ La ideología dominante identifica cada vez más «valor» con «valor monetario», situando a este en la cúspide de su jerarquía valorativa, a la vez que desprecia inapelablemente la carencia de valor monetario o de dinero. Una vez identificada la virtud con la riqueza, y valorada esta en términos monetarios, su posesión marca la jerarquía en nuestras sociedades más que cualquier otra cosa, como ya presuponía Locke, al valorar a los propietarios tan marcadamente por encima de los no propietarios. La general aceptación de esta jerarquía valorativa ha contribuido a globalizar ese «hábito de sometimiento ruin a la riqueza y a la posición social» que Tawney estimaba «característico de los ingleses» y, por ende, a respaldar la estabilidad social en las sociedades desiguales de nuestro tiempo.⁷ Las relaciones jerárquicas hoy dominantes y en expansión tienden, así, a apuntalarse en el terreno interpuesto de lo económico.

6 Dumont, Louis: *Homo aequalis. Genèse et épanissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Paris, 1977, pág. 257.

7 Tawney, Richard Henry: *op. cit.*, 1920.

Es evidente que una ideología que de verdad fuera hostil a la jerarquía debería desplegar dispositivos capaces de neutralizar o paliar las relaciones jerárquicas dominantes. Esto es lo que ocurría en la mayoría de las sociedades llamadas *primitivas*, que contaban con contrapesos ideológicos que impedían la acumulación y fusión del poder con la riqueza y el conocimiento, que finalmente se produjo con la aparición del Estado en la historia de la humanidad y que culminó al finalizar el siglo xx con la llamada «globalización». Está claro que la ideología dominante, con sus nociones de «sistema político» y «económico», no cuenta con tales dispositivos, siendo, por el contrario, una ideología que encubre y justifica las relaciones jerárquicas actuales, apoyadas fundamentalmente en la esfera de lo económico, que permanecen al resguardo de las críticas cuando la igualdad solo se enuncia formalmente en el campo de lo político, que alberga un poder cada vez menos autónomo.

La función a la vez encubridora y justificatoria de la ideología actual que ensalza y admira a los ricos, famosos y poderosos y culpa a los pobres y marginados de su precaria situación, contribuye a evitar que la contradicción entre la igualdad de derechos preconizada en lo político y la desigualdad presente en lo económico se traduzca en

motivo de protesta o levantamiento generalizado. Pero también contribuyen a ello los factores complementarios que se tratan en los capítulos siguientes.

TRABAJO Y COOPERACIÓN

La crisis actual ha acentuado enormemente un conflicto de fondo: el que se observa entre una sociedad ideal, compuesta por individuos libres e iguales, y otra real en la que las relaciones de dominación y dependencia son moneda común. Mientras que la primera se propone en programas, declaraciones y constituciones, se promueve la segunda sin que se tenga clara conciencia de ello, al haberse extendido una absoluta confusión de ideas. Me veo así en la obligación de hacer algunas reflexiones previas con ánimo de aclarar esta cuestión y de sentar un marco conceptual que facilite la búsqueda de alternativas a los problemas que plantea el paro y la atonía de la actividad económica.

El primer problema arranca de la confusión entre el capitalismo y la realización de la utopía liberal, cuando el primero es fruto de un devenir histórico complejo gobernado por viejas y nuevas oligarquías. El problema estriba en que ese capitalismo oligárquico ha venido tomando de

la propuesta liberal aquello que le resultaba más funcional a sus intereses —privatizaciones a precio de saldo, desregulación laboral, etc.—, lo que indujo a muchos críticos del statu quo actual a atribuir nuestros males a un supuesto «neoliberalismo». Soslaya además que ese mismo capitalismo imperante reclama a diario la intervención del Estado para favorecer sus intereses socializando pérdidas, obteniendo discrecionalmente subvenciones, reclasificaciones de suelo, concesiones, o reprimiendo protestas. Ya va siendo hora de identificar el manejo meramente oportunista que el capitalismo hace del Estado y de las propuestas liberales e intervencionistas, apoyando las medidas y filosofías que en cada momento pueden hacerle prosperar e ignorando aquellas otras que le resultan incómodas.

Paradójicamente la confusión entre capitalismo y liberalismo, unida a la crítica de este último, deja incólume el principal sofisma que encierra la presentación habitual del modelo liberal, con sus versiones de «sistema político democrático» y «sistema económico mercantil»: tras considerar a la sociedad como mera suma de individuos competitivos empieza por encomendar la gestión de la política y la economía a dos tipos de organizaciones jerárquicas y centralizadas, los partidos políticos y las empresas. Y ya hemos visto

que una vez reducida la sociedad a esa colección de individuos y presentados estos dos tipos de organización como los únicos o principales en los que las personas inteligentes pueden confiar la gestión del poder y la riqueza, la batalla está perdida de antemano: con esos medios difícilmente se pueden alcanzar los fines propuestos por la utopía liberal. Esas entidades jerárquicas y centralizadas que se mueven en busca de poder y de dinero tienden precisamente a coartar la libertad y la igualdad de los individuos al someterlos a relaciones de dominación y explotación que implican obediencia y dependencia. Se actualiza así el «mecanismo secreto de la tiranía» que detectó La Boétie hace siglos: «El tirano somete a los individuos, unos por medio de otros», generando una «cadena de oro» en la que «es el reino del cálculo interesado el que traba la cadena que somete a la servidumbre a las personas y reintroduce así el reino de la fuerza, que no aparece ya como la manifestación visible, sino como el secreto de la tiranía».⁸ Esta cadena servil se apoya hoy sobre todo en la extensión de relaciones laborales dependientes que aseguran y premian la obediencia y la sumisión a la jerarquía, a la vez que penalizan a quienes pecan de insumisos o reivindicativos.

8 La Boétie, Étienne: *Discours de la servitude volontaire*, J. Vrin, Paris, 2002 (1576), págs. 29-47.

La asunción generalizada de la propia noción de trabajo, el ensalzamiento de que es objeto y los contratos que institucionalizan relaciones de trabajo dependiente como si de algo universal se tratará, aportan cimientos bien sólidos a la sociedad jerárquica actual.

Con el desarrollo del capitalismo se impuso la idea de trabajo como categoría medible en unidades de tiempo homogéneo, englobando el conjunto de actividades que se realizan para obtener una contrapartida —generalmente monetaria—, siendo la relación de trabajo asalariado la más común y crecientemente extendida. Esta noción adquirió pretensiones de universalidad junto a las otras categorías que dieron vida a la idea común de «sistema económico» en el siglo XVIII. Para afianzar este concepto se desarrolló una mitología que lo presentaba concebido como la única actividad sobre la que podía apoyarse la idea del «sistema económico», ignorando el papel que ejercían o podían ejercer otras formas de actividad humana guiadas por libres afanes de cooperación, de contacto social más o menos solidario o, incluso, por el simple placer de realizarlas, sin exigir contrapartidas inmediatas, como detallo en la revisión de la mitología del trabajo que hago en mis libros *La economía en evolución*, publicado por primera vez en 1987 y recientemente reeditado, y el ya

mencionado *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*. Esta mitología consideró el trabajo como la única fuente de producción cuando antes, en el mundo antiguo, no se asociaba biunívocamente el *opus* o producto a las actividades dependientes y/o penosas que hoy denominamos como tal, ya que se pensaba que la obra o producto podía ser también fruto de la naturaleza o del ocio creador —*otium*—. No solo no se mantenía la actual dicotomía ocio-trabajo, que otorga al ocio un sentido totalmente improductivo y parasitario frente al trabajo como única fuente de creación, sino que se consideraba que las actividades libres podían ser tanto o más creativas que aquellas otras dependientes o forzadas que alberga la idea de trabajo. El ensayo que Iván Illich tituló de forma provocadora *El derecho al desempleo útil* (1973) apunta en el mismo sentido de revalorizar la posible dimensión creativa de actividades que escapan a la noción habitual de trabajo.

Así, las actividades que la economía estándar engloba bajo la denominación de «trabajo» —es decir, las que se realizan para obtener una inmediata contrapartida monetaria o monetizable— coinciden con aquellas que los pueblos de la Antigüedad consideraban impropias de personas libres, como lo confirma el significado originario de los términos que hoy se emplean para

designarlo. En efecto, la evolución del lenguaje refleja la generalización por todo el cuerpo social de relaciones de trabajo dependientes que en otro tiempo se veían como un atentado a la dignidad de las personas libres: en el griego moderno la palabra *doulía* significa trabajo en general, como transposición directa de la palabra esclavitud en el griego antiguo —*douleía*, y *doulos* esclavo—. En español y en francés las palabras «trabajo» y *travail* proceden de la voz latina *tripalium* que designaba el potro de tres palos al que se ataban los esclavos o malhechores para infligirles castigo. En ruso las palabras *rabota* —trabajo— o *rabotnik* —trabajador— proceden de la raíz «*rab-*» —esclavo—. En inglés la palabra *labor* —trabajo— es originariamente sinónimo de *torment* —tormento— o *agony* —agonía—, y algo similar ocurre en rumano, macedonio, ucraniano, polaco, búlgaro, checo y eslovaco.⁹ De esta manera resulta en extremo engañoso que se pretenda construir una sociedad de individuos libres a base de someterlos mayoritariamente a las servidumbres de un trabajo dependiente, de considerarlos mera «fuerza de trabajo» o «capital humano», con la diferencia respecto a la esclavitud de que ahora los usuarios del mismo no se comprometen ya a cuidarlo, ni a amortizarlo.

⁹ Kersaudy, Georges: *Langues Sans frontières. A la découverte des langues de l'Europe*, Autrement, Paris, 2001, págs. 136-137.



Lewis Hine
Man on girders, Empire State Building, 1931.

Y he aquí que cuando se generalizó más que nunca la necesidad de dinero para vivir, y cuando para esa mayoría de individuos carentes de fortuna el trabajo asalariado aparece como la única fuente de ingresos, el sistema limita cada vez más las posibilidades de empleo asalariado, condenando al paro a buena parte de la población, lo cual refuerza la posición negociadora de las empresas, afianzando las relaciones de dominación y la precarización de las condiciones de trabajo. El repliegue ideológico asociado a esta evolución se traduce en que los pobres han pasado de pedir pan a pedir trabajo, y en que el antiguo «burgués insaciable y cruel» de la canción pasó a erigirse en bondadoso «creador de puestos de trabajo». A esto se añade la naturaleza perversa del sistema ya ideado por Adam Smith en *La riqueza de las naciones* (1776) cuando señala las ventajas de la división del trabajo en una fábrica de alfileres: se congratula del considerable aumento en la producción que puede lograrse con la misma mano de obra, en vez de preguntarse si necesitamos tantos alfileres y si no sería mejor reducir el tiempo de trabajo para seguir obteniendo los mismos que antes. Se observa que, al perseguir el sistema el lucro empresarial y no la satisfacción de la gente, se trata de forzar la producción —y el consumo— y no de recortar el trabajo penoso,

haciendo que los inventos ahorradores de trabajo acentúen la dicotomía entre trabajo y paro, en vez de ampliar el tiempo libre y el disfrute de la vida, como hubiera sido deseable para la mayoría. Así, no tiene nada de extraño que el actual liberalismo respetuoso de la ideología económica dominante no consiguiera liberar a los individuos de las relaciones de dominación y dependencia ni del desprecio hacia aquellos que realizan las tareas más duras y menos retribuidas, presentes en sociedades jerárquicas anteriores, sino racionalizarlas y mantenerlas bajo nuevas formas.

Para completar el panorama se añade un segundo engaño político ya apuntado. Es el que consiste en presuponer que la división usual de poderes y el pluralismo de los partidos, con sufragio universal, evitaría que la acumulación de poder alcance cotas socialmente indeseables, a la vez que se presupone que la «mano invisible» del mercado transmuta en beneficio de la comunidad el egoísmo pecuniario de sus contendientes. Estos artificios democrático-mercantiles no han logrado evitar que las personas se vean diariamente sometidas a relaciones de dominación y dependencia, dando lugar a una sociedad cada vez más polarizada. Lo que sí han conseguido es mantener indiscutidos los dos tipos de organización que hoy ejercen el poder sobre las personas,

las empresas y los partidos, invisibilizando y simplificando el resto del cuerpo social. También facilitaron desplazamientos del poder imprevistos por los pensadores que diseñaron los contrapesos democráticos del mismo, pues la realidad no tiene costuras y el poder se solapa normalmente con la riqueza, estableciendo estrechas simbiosis entre políticos conseguidores y empresarios que se benefician de sus buenas relaciones políticas.

La consideración de las ideas de «mercado» y «sufragio» como panaceas constituye la piedra angular de la nueva coartada que justifica que políticos y empresarios den rienda suelta a sus afanes de poder y de lucro al margen de todo freno moral, favoreciendo la pérdida de cohesión social y de la desatención de la esfera comunitaria que resultan cada vez más preocupantes.

Los viejos esquemas ya no sirven para esclarecer semejantes paradojas, especialmente cuando los principios libertarios están siendo masacrados por organizaciones empresariales y políticas que enarbolan con oportunismo la bandera liberal para mejor acrecentar su poder y su negocio sobre la mayoría de la población. Las palabras y los conceptos comúnmente utilizados se desgastan y resultan cada vez más engañosos. En España, cuando creímos haber escapado al autoritarismo franquista, se consolidó otro menos visible y más

poderoso que escapa al conflicto entre dictadura y democracia, o entre sociedad civil y Estado. ¿Qué sentido tiene hablar de sociedad civil sin advertir que esta expresión incluye a grupos empresariales que hoy tienen más poder que los estados y que se sirven de ellos para asegurar pingües negocios, controlando a su medida las reglas del juego económico? O, ¿cómo cabe seguir utilizando el término «empresario» en un sentido neutro o indiscriminadamente positivo, cuando abunda el manejo instrumental de empresas para incrementar su patrimonio y enriquecerse arruinando a otros, que se desliza con facilidad por la pendiente de los negocios especulativos, inmorales, hasta ilegales en los que el empresario se transforma en una verdadera «plaga social»?

Parece como si ya no existieran los afanes creativos del empresario innovador expuestos por Schumpeter y la actividad económico-empresarial estuviera solo movida por el ciego empeño de hacer dinero, sin condicionantes éticos o institucionales que eviten que se vuelva destructiva para el conjunto social. La gran contradicción del momento es que cuando el reduccionismo pecuniarío había extendido enormemente su influencia y la vida de la población depende más que nunca del dinero y los salarios, el sistema escatima estos últimos condenando al paro y a la penuria a

buenas partes de la población. El empobrecimiento del tejido económico y social es tan acusado hoy día que dificulta las posibles salidas a esta situación de emergencia. Sorprende que haya alguien que, sin ser capitalista, trate de producir algo y lo haga desde presupuestos diferentes, cooperativos y respetuosos con el entorno en el que se desenvuelve, y cuando esto ocurre nos damos cuenta de que la sociedad no ofrece un marco propicio para ello. Así lo atestiguan las experiencias de proyectos cooperativos, cuyo empeño por salir adelante suele alcanzar tonos épicos, pues las graves dificultades a las que tienen que enfrentarse acostumbran a hacer de ellos verdaderas epopeyas en su lucha por una vida económica que pretende escapar a los moldes trillados del trabajo asalariado y de la empresa explotadora. Véanse, por ejemplo, las experiencias relatadas en Juan Serna en su libro *Empleo verde: tres cooperativas ecológicas* (1999).

Pero tales experiencias no solo ilustran las dificultades, sino también las posibilidades que ofrecen este tipo de proyectos, sobre todo cuando en la situación actual se solapa el drama social del paro con el irrealismo que comporta seguir pidiendo las peras del pleno empleo asalariado —de calidad— al olmo de la presente sociedad capitalista. Esta situación sugiere utilizar los recursos públicos no solo para paliar las secuelas del

paro y promover con escasa eficacia un empleo asalariado generalmente precario, sino también para facilitar medios que permitan a las personas valerse por sí mismas mediante formas de actividad —individuales, familiares, cooperativas o en red— que escapen a la lógica empresarial capitalista, desenganchándose lo más posible de ese trabajo asalariado que el propio capitalismo les escatima.

Para ello habría que visualizar todas las actividades a las que las personas destinan o pueden destinar su tiempo, y no solo aquellas que se contemplan y registran en las estadísticas desde el prisma deformante del trabajo. Y habría que separar entre ellas el grano de la paja, distinguiendo el carácter más o menos gratificante o penoso que conllevan para aquellos que las realizan, viendo si son más o menos interesantes o dañinas para la sociedad o para el entorno, o cómo están retribuidas. Desde este panorama más amplio se perciben evidencias que permanecían ocultas en ese cajón de sastre del trabajo. Se ve que interesaría promover las actividades más gratificantes y socialmente deseables, no las penosas, ni las social y ecológicamente degradantes, con independencia de que estén o no retribuidas. Igualmente se aprecia que interesaría compartir y retribuir mejor las actividades penosas socialmente necesarias y

desdotar o penalizar aquellas dañinas —asociadas, por ejemplo, a la especulación, la corrupción, el juego, la drogadicción, etc.—. En cualquier caso se aprecia que no tiene por qué resultar deseable aumentar los puestos de trabajo cuando este aumento corresponde a tareas penosas, degradantes o antisociales y que se deberían arbitrar formas de redistribución de ingresos que garanticen una vida digna a las personas con dificultades, siguiendo los consejos de autores que advirtieron tempranamente las posibles contradicciones entre desigualdad y libertad.

Las perspectivas que ofrece la encrucijada actual están plagadas de incertidumbre, pero en términos generales han de oscilar entre los dos extremos siguientes: por un lado, el de una situación en la que se sigan dando nuevas vueltas de tuerca al aumento conjunto del paro y del trabajo compulsivo, de la competitividad, la insolidaridad y la segmentación social. Situación consustancial a una sociedad que permanecería prisionera de la mitología del trabajo y de las ideas que la envuelven, siendo incapaz de reaccionar para poner coto a las tendencias mencionadas, y de un movimiento sindical limitado a discutir las retribuciones de los asalariados y a pedir las peras del pleno empleo asalariado —de calidad— al olmo de la presente sociedad capitalista. O bien, por

el otro, el de una situación en la que se practique una reducción consciente del dominio de la actividad mercantil orientada por la exclusiva brújula del lucro y del trabajo dependiente, en favor de actividades económicas más libremente guiadas por los afanes de creatividad y solidaridad de aquellos que las ejercen —ya sea de forma individual o cooperativa— y no tanto por el afán de lucro. Una sociedad en la que, al mismo tiempo, se redistribuya y reorganice el trabajo asalariado a fin de evitar la actual dicotomía entre el paro y el trabajo compulsivo y de corregir la creciente asimetría entre la retribución y la penosidad del trabajo. Y en la que se revise críticamente la propia noción de «tiempo libre» para defenderla de las servidumbres del «trabajo sombra» que invade cada vez más el tiempo de las personas al cargar sobre ellas tareas antes realizadas por empresas y administraciones. Situación que sería consustancial con una sociedad que escape a la fe beata en un progreso apoyado en la noción de producción, con todas sus derivaciones, y con un movimiento sindical que haya sabido ver más allá de la noción de trabajo, para abrir su reflexión y su reivindicación en los sentidos arriba mencionados.

En suma, que los presupuestos ideológicos que orientan espontáneamente nuestro modo de percibir y de aceptar todo lo tocante al trabajo

impiden ver la contradicción que enfrenta la extensión por todo el cuerpo social de relaciones tan desiguales y dependientes como las que, por definición, entraña el trabajo asalariado, con esa sociedad compuesta por individuos libres e iguales que se propone como meta; o también la que enfrenta el pretendido hedonismo de la «sociedad de consumo» con ascetismo del trabajo y el ocio compulsivos. Reflexionar sobre las paradojas que acompañan a la actual mitología de la producción y del trabajo es el primer paso para superarlas. Esperemos que el presente desbroce y contribuya en alguna medida a ello.

LIBERTAD E IGUALDAD

En los tiempos que corren el discurso político acostumbra a ensalzar la libertad a la vez que ignora la desigualdad. Defiende así la libertad de los poderosos para hacer, con la ayuda del Estado, grandes negocios de espaldas a la mayoría, pero no la libertad de esa mayoría, que se ve castigada por la creciente desigualdad. Conviene revisar la relación entre libertad e igualdad para señalar que no cabe generalizar la libertad sin un mínimo de igualdad que asegure no solo la vida digna de las personas, sino también su acceso igualitario a determinados servicios —educación, justicia, sanidad, etc.—. Para ello me gustaría rememorar algunos autores que, sin ser tildados de revolucionarios, se ocuparon de aclarar este tema.

Según una idea atribuida a Catón para que el buen orden reine en la ciudad «hace falta que nadie sea tan rico como para poder comprar la libertad de otros, ni tan pobre como para estar tentado de vender la suya a aquellos que quieran asegurarle la subsistencia». Pero es Condorcet quien

destaca al señalar cómo la desigualdad, no solo económica sino también de conocimientos y funciones, es enemiga tanto de la libertad efectiva como de la igualdad de derechos, como señala Jean-Fabien Spitz en *L'amour de l'égalité* (2000). Pues, sin un mínimo de igualdad en el nivel de instrucción y de riqueza, la enunciada igualdad de derechos corre el riesgo de convertirse en una quimera. Las consideraciones de Condorcet son de una evidencia aplastante, si bien hoy no encajarían con el discurso políticamente correcto y suelen ser soslayadas. En efecto, dicho autor advierte que hay dominios, como el nivel de instrucción y de riqueza, en los que la distancia entre los individuos genera males sociales y morales que amenazan la igualdad de derechos misma. Cuando las condiciones de unos y otros se distancian «la dependencia y el servilismo de los más desvalidos se extienden junto a la arrogancia y el talante opresivo de los mejor provistos», así como «allí donde hay ricos y pobres, poderosos y débiles, sabios e ignorantes, no podrá haber armonía social y la igualdad de derechos corre gran riesgo de ser meramente nominal y de disimular nuevos fenómenos de opresión».¹⁰ Porque las relaciones

¹⁰ Spitz, Jean-Fabien: «Égalité de droit et égalité de fait: les hésitations de Condorcet», en *L'amour de l'égalité*, Vrin, Paris, 2000, págs. 171-219.

entre ricos y pobres no suelen ser recíprocas ya que, sin ningún privilegio jurídico, los más ricos pueden influir sobre la decisión de los más pobres, sometiéndolos a una especie de «deferencia obligada» y coartando así su independencia y su libertad: «Habitualmente la gente rica de las parroquias impide a los pobres reclamar, amenazándoles con no emplearlos y, como consecuencia, es posible que ninguno ose demandar justicia por miedo a que la venganza caiga sobre el primero que se signifique [...].» Habla así de la capacidad de los ricos para «comprar pensamientos y voluntades», y apunta también el efecto corruptor de la desigualdad: la dependencia de las personas peor dotadas, unida a la ostentación de los más ricos, desata «la envidia, la avaricia y hace que se extienda el afán de elevarse en la pirámide social practicando toda clase de intrigas y bajezas», concluyendo que mientras tal desigualdad exista «será imposible establecer de manera duradera una verdadera igualdad de derechos».¹¹

Por otra parte, a la asimetría en el trato entre ricos y pobres se suma el trato desfavorable para estos últimos por parte de las instituciones que teóricamente debieran velar por la igualdad de derechos. De ahí que las instancias judiciales mismas suelan otorgar también un trato desigual

¹¹ *Ibid.*, págs. 175, 196 y 197.



Kristoff Wodiczko
Homeless Vehicle, 1988-1993.

a los ciudadanos atendiendo a su poder y riqueza. La inspección y persecución de los delitos, así como el propio tratamiento y defensa de los presuntos delincuentes, difieren notablemente según el estatus de quienes los cometen. Así se ha observado que «la justicia es como las serpientes: solo muerde a los descalzos» —según la frase atribuida a Óscar Arnulfo Romero, arzobispo de San Salvador asesinado en 1980—, con el agravante de que el proceso de penalización de la pobreza, desatado en EE.UU. con la política de «tolerancia cero», se extiende hoy por el mundo unido a los continuos recortes de las políticas sociales como dos caras de la misma moneda, como subraya Loïc Wacquant en su libro *Las cárceles de la miseria* (1999). Tras advertir que la miseria de los desposeídos les lleva a la desesperación y a la revuelta contra todo y contra todos, Condorcet considera necesario que los poderes públicos contribuyan a destruir en su origen la desigualdad en educación y fortuna que se observa entre «quienes no tienen más que sus brazos para vivir y quienes disponen de un capital heredado que les asegura su existencia». Propone la construcción de redes sociales para impedir que los individuos pobres caigan en la dependencia de los ricos, «asegurando contra los avatares de la existencia la de aquellos que están desprovistos de medios constantes

y regulares para hacerle frente».¹² Propuestas que tratan de paliar esa desigualdad que Condorcet considera incompatible con la libertad, sobre todo cuando la polarización social es tan extrema que marca distancias y barreras infranqueables para los desfavorecidos.

Numerosos pensadores han profundizado en estos temas, tanto desde las filas del pensamiento liberal y libertario como desde el marxismo. Así, los análisis de Proudhon en *¿Qué es la propiedad?* (1840) puntúan los distintos tipos de propiedad que esconde ese término genérico, subrayando que la propiedad asociada a la libertad en la declaración de 1789 se refería a la de campesinos y artesanos propietarios, pero no a la del capitalista, distinguiendo entre los ingresos «lícitos» de los primeros y los condenables del segundo por ser fruto de la explotación de un trabajo dependiente. Cabe ligar esta distinción con la de Condorcet entre las necesidades «naturales», compatibles con la solidaridad, la independencia y la igualdad de derechos, y las «artificiales», nacidas de la ostentación y la vanidad de los más afortunados, que constituyen un peligro para la libertad y las costumbres de la mayoría. Y es bien conocida la insistencia de Marx y los marxistas sobre la «alienación» del trabajo y sobre necesidad de

¹² *Ibid.*, 171-219.

relacionar la libertad y la democracia «formales» con las condiciones materiales y sociales que limitan su libre ejercicio.

Autores como Ronald Dworkin, del que destaca *Freedom's law: the moral reading of the American Constitution* (1996), siguen postulando la conveniencia de declarar no solo la igualdad jurídica y la libertad, sino también de limitar sus posibles excesos. Aunque la mayoría de los pensadores coinciden en que el aumento de la desigualdad genera sentimientos y comportamientos indignos que resultan degradantes para el conjunto social, también observan que el igualitarismo a ultranza, administrado e impuesto burocráticamente a todos los niveles por el Estado, ahoga la libertad, la diversidad de ideas y comportamientos de los ciudadanos e incluso sus tendencias espontáneas a la solidaridad. A mi juicio, el problema actual no puede resolverse a base de idear nuevos pactos formales en el marco del contractualismo hegemónico, ni de enunciar nuevos derechos humanos, como los de trabajo —dependiente—, alimentación o vivienda, sin poner en cuestión la engañosa filosofía dominante y las instituciones y comportamientos que de hecho contribuyen a recortarlos.

POR UNA NUEVA TEORÍA DE LA PROPIEDAD

La propiedad como derecho exclusivo al uso o abuso de la cosa poseída se sigue legitimando hoy a base de asociarla con el trabajo del propietario, como lo hizo pioneramente Locke en su famoso *Two Treatises on Civil Government*: «Aunque el agua de la fuente es de todos, ¿quién puede dudar que la recogida en un recipiente le pertenece al que lo llenó?». Y tras apreciar que el principal objeto de la propiedad no lo constituían tanto los frutos de la tierra como la tierra misma afirma que esta también se adquiere mediante el trabajo: «La extensión de tierra que un hombre labra, planta, mejora, cultiva y cuyos productos es capaz de utilizar, constituye la medida de su propiedad».¹³

El problema de fondo aparece cuando Locke, tras defender una sociedad política de individuos libres e iguales, considera normal que la propiedad de una persona pueda acrecentarse sirviéndose del trabajo de otras. Habla así de que

¹³ Locke, John: *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, Madrid, 1981 (1690), págs. 25 y 26.

la propiedad privada de los frutos de la tierra «se inicia con el acto de recogerlos sacándolos del estado en el que la Naturaleza los dejó [...]. Por esa razón, la hierba que *mi* caballo ha pastado, el forraje que *mi* criado cortó [...] se convierten en propiedad mía sin el señalamiento ni la conformidad de nadie. El trabajo que *me* pertenecía [...] dejó marcada en ellos *mi* propiedad».¹⁴ Vemos, pues, que no es el criado el que se apropiá de los frutos recogidos con su trabajo, sino que pone en ellos el sello de la propiedad de su amo, ya que se presupone que este es propietario del trabajo de su criado.

A esto se añade el derecho de las personas a acumular sin límites y a transmitir por herencia toda clase de propiedades, punto de partida de la actual sociedad capitalista, plagada de relaciones de desigualdad y de dependencia. El principal y más duradero logro de Locke consistió en compatibilizar dos supuestos derechos «naturales»: el de apropiarse de los frutos del trabajo ajeno y acumular propiedades sin límite, junto con el reconocimiento de la igualdad y la libertad de las personas.

El concepto de propiedad se mantuvo todavía largo tiempo condicionado por consideraciones políticas, éticas y religiosas. Por ejemplo,

¹⁴ *Ibid.*, pág. 24.

las teorías sobre hasta qué punto el supuesto de «máxima necesidad» daba derecho a las personas necesitadas a tomar lo que les era necesario, aunque formalmente perteneciera a otros, generaron importante literatura. Pero poco a poco la noción de propiedad se fue depurando de esas influencias complejizantes para acabar sirviendo de base a la ideología económica dominante. Correspondió sobre todo a David Hume la tarea de liberar el concepto de propiedad de esos condicionantes y de entregarlo a su amigo Adam Smith para que pudiera construir sobre él la naciente ciencia económica.

Espoleada por el afán de negocio de la sociedad capitalista, la propiedad como derecho al uso exclusivo y privativo de la cosa poseída se extendió con violencia sobre objetos que antes eran de uso común o compartido, o sobre los que recaían diversos derechos o «servidumbres». Así ocurrió con el emblemático conflicto histórico que suscitó el cercamiento de los comunes para asegurar el uso privativo de los mismos, que tuvo lugar en los inicios de la Revolución Industrial en Inglaterra. La defensa de los comunes ha resucitado con las recientes olas de protesta contra los continuados empeños privatizadores. Hoy predominan las interpretaciones históricas que consideran esa propiedad burguesa, que otorga al propietario el

derecho exclusivo al uso o abuso de la cosa poseída, como la forma ideal o perfecta de propiedad, fuente de progreso y paz social, frente a la que se supone que solo han existido formas de propiedad poco definidas o confusas que los historiadores económicos no acostumbran a tomar en serio. Por ejemplo, los complejos derechos sobre la tierra y sus recursos presentes en los regímenes feudales o señoriales no suelen considerarse como auténticos derechos de propiedad, sino como cargas o trabas impuestas a ese verdadero y único derecho exclusivo de propiedad. Se soslaya así que la protección de este último derecho se ha construido sobre la desprotección de otros, quedando poco estudiado «el proceso de reificación de la propiedad absoluta de la tierra por el que unos pocos pudieron apropiarse de cosas que antes eran patrimonio de muchos».¹⁵

Frente al imperialismo reduccionista que identifica propiedad con «propiedad burguesa» y la extiende todo lo posible se levantó la reacción contraria de negar la propiedad misma. Se ha venido produciendo así un enconado enfrentamiento entre los que consideraban la propiedad sagrada y los que la consideraban un robo —como rezaba el subtítulo de la primera edición de ¿Qué

¹⁵ Congost, Rosa: *Tierras, leyes, historia, estudios sobre «la gran obra de la propiedad»*, Crítica, Barcelona, 2007, pág. 32.

es la propiedad? de Proudhon— con resultados poco clarificadores. Para empezar a aclarar las cosas, habría que decir que la propiedad no tiene por qué ser un robo, aunque la mayoría de los robos acaben engrosando la propiedad de algunos. Y es que resulta tan absurdo defender en bloque todas las propiedades habidas y por haber como proponer su abolición también en bloque, cuando la propiedad es una categoría extremadamente ambigua que puede englobar los derechos más variopintos, que solo tienen en común ser ejercidos por personas físicas o jurídicas y respaldados por el Estado y las costumbres. Por lo tanto no tiene sentido tratar toda la propiedad ni todas las actividades económicas vinculadas a ella como si estuvieran al mismo nivel. A mi juicio la cuestión básica no estriba hoy en afirmar, negar, socializar o privatizar la propiedad como si de algo universal y objetivo se tratara, sino en discutir la teoría que la sustenta, para cuestionarla y reformularla teniendo en cuenta los enormes cambios producidos en la sociedad y en el patrimonio desde que se formuló.

La teoría convencional de la propiedad parece haber quedado petrificada y sorda a las intensas mutaciones operadas en las formas de propiedad y de organización social desde que se formuló hace siglos, en el ambiente simple de la era

preindustrial. A diferencia de lo que ocurría en la época en la que la propiedad estaba avalada por el trabajo como derecho universal ajeno a los privilegios del Antiguo Régimen, hoy la mayor parte de la misma no es fruto del trabajo de los propietarios, ni tampoco la utilizan para su uso o disfrute directo, sino para reforzar y ejercer su poder. Ya hemos advertido antes del peso tan determinante que tienen los activos financieros en el patrimonio. Y dentro de esos activos sobresalen hoy las acciones transferibles, que se compran y venden anónimamente, constituyendo lo que he venido llamando «dinero financiero».

En efecto, la evolución misma de la propiedad hace obsoletas las razones que tradicionalmente la han venido justificando en bloque como algo sagrado e indisolublemente vinculado a la libertad de los individuos. En primer lugar la propiedad financiera pasiva hoy predominante no puede ya justificarse como fruto del trabajo ni siquiera indirecto de sus propietarios. En segundo lugar el argumento a favor de la propiedad privada frente a la pública, que postula la superioridad de una organización económica regida por empresarios-propietarios, pensando que el ojo del amo engorda el caballo, se desmorona junto con el peso de ese colectivo: hoy día las grandes empresas transnacionales están dirigidas por asalariados

al servicio de los accionistas, y no por empresarios-propietarios. En tercer lugar, la mayor parte de la propiedad moderna no se tiene para uso o disfrute directo, sino para adquisición de poder. Es más, en las grandes fortunas lo habitual es que uso y propiedad estén separados: los muy ricos suelen tener sus fincas, mansiones y yates de uso directo a nombre de sociedades para que desgraven, e incluso domiciliar estas en paraísos fiscales. Pero además se tiende a escindir la sociedad en dos grupos: uno minoritario que tiene su interés primordial en la propiedad pasiva y otro mayoritario cuyo único bien es el trabajo activo. De esta manera abunda, por un lado, la propiedad sin función productiva o utilitaria y, por otro, estas funciones desvinculadas del grueso de la propiedad. E insistimos en que un derecho sin función y sin tener en cuenta el modo de adquisición no es más que un privilegio. Y que en los últimos tiempos estos privilegios —apoyados en la vertiginosa expansión de los activos financieros y de la capacidad de compra sobre el mundo— se extienden amparados por un marco institucional que los propicia.

Por último, la propiedad especulativa hoy predominante es fuente de inseguridad para aquella otra propiedad más vinculada a las funciones productivas o utilitarias; lo cual deja sin fundamento la defensa tradicional que se venía haciendo de la

propiedad, en bloque, como fuente de seguridad para el disfrute de la libertad de la mayoría frente a las arbitrariedades del Antiguo Régimen. Paradójicamente lo que hace insegura la propiedad hoy día no son ni los privilegios de la aristocracia ni el poder discrecional del monarca absoluto, sino la expansión y concentración insaciable de la propiedad financiera, que amenaza con arruinar, comprar o absorber los patrimonios de empresas locales, administraciones y familias mediante la creación de dinero financiero, con las consiguientes burbujas especulativas y crisis.

La realidad actual confirma plenamente que, como supo apreciar tempranamente Tawney:

«La propiedad carente de función es el mayor enemigo de la propiedad legítima, [...] el dinero malo puede más que el bueno; y como lo demuestra la historia de los últimos doscientos años, cuando la propiedad destinada a la adquisición o el poder y la propiedad destinada al servicio o a la utilidad se codean libremente en el mercado, sin restricciones [...] el segundo tipo de propiedad tiende a ser absorbido por el primero».¹⁶

16 Tawney, Richard Henry: *op. cit.*, 1920, pág. 84.

De ahí que, como he venido constatando desde hace tiempo, el patrimonio se concentre más y crezca a mayor ritmo que la renta y el gasto . Y de ahí que, como constata Piketty en *El capital en el siglo xxI* (2013), la retribución al capital haya superado normalmente a las tasas de crecimiento de los agregados de renta o producto nacional al verse engrosada por el creciente uso especulativo del mismo y la trepidante expansión de los activos financieros a tasas que, como advertí en *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, han venido doblando durante los decenios anteriores a la crisis a las de la renta y el comercio mundial.

Teniendo bien claras las mutaciones producidas en la propiedad y su incidencia generalizada resulta penoso ver cómo los teóricos más reputados de la justicia hacen abstracción de ellas y siguen dando vueltas a la noria del individualismo y el contractualismo en busca de nuevas cuadras-turas del círculo ajena s a dichas mutaciones. Tal es el caso de las elaboraciones de dos paladines de la justicia, críticos de la modernidad y de las visiones racionalistas descontextualizadas del derecho natural ampliamente citados en los últimos decenios: John Rawls con *Teoría de la justicia* (1971) y Jürgen Habermas en *Facticidad y validez* (1992), que pretenden renovar la ética de la responsabilidad por el consenso y por la discusión,

respectivamente. Las coincidencias y discrepancias entre estos dos autores se plasmaron en la polémica entre ambos publicada en el *Journal of Philosophy* —vol. 92, nº 3, (1995)—.

El primero de ellos aplica su modelo a lo que llama «sociedad cerrada», que poco tiene que ver con la actual globalización económico-financiera. El problema del segundo estriba en que las buenas intenciones de fomentar la participación como base de las normas caen en saco roto cuando la «deliberación pública» no está debidamente informada. Y esto le ocurre al propio Habermas cuando afirma en una entrevista que «existe cierta evidencia en contra de la teoría de la dependencia; [...] consiste en el hecho de que el Primer Mundo puede sobrevivir perfectamente sin necesidad del Tercero o de lo que antes se llamaba Tercer Mundo [...]. No es cierto —insiste— que el hemisferio norte precise verdaderamente, para sobrevivir, explotar al hemisferio sur».¹⁷ ¿Es posible que un filósofo tenga tanto desconocimiento de lo que está pasando en el mundo? En varias ocasiones he ofrecido evidencias aplastantes de lo contrario, y demostrado con datos en la mano que el desarrollo no es un simple resultado de la producción, sino de la posición alcanzada por los

¹⁷ Freitag, Bárbara y Paulo, Sergio: «Jürgen Habermas», *Diálogo Científico*, vol. 5, nº 1-2, 1996, pág. 171.

países ricos que les permite utilizar a su favor —y en perjuicio de otros— las reglas del juego económico-financiero que gobiernan en el mundo los actuales procesos de adquisición de riqueza.

Queda por hacer una teoría de la propiedad mínimamente consistente y adaptada a la realidad actual. Esta teoría debe romper el cajón de sastre de la propiedad y la riqueza para diferenciar y priorizar sus contenidos y tratamientos. De acuerdo con lo anteriormente expuesto, ha de distinguir al menos las propiedades ligadas a las actividades económicas ordinarias y al uso y disfrute de sus propietarios, de aquellas otras financieras o inmobiliarias que tienen como función principal salvaguardar y ampliar el poder y la riqueza de sus propietarios. Una ética adaptada a la situación actual debe dar un tratamiento diferenciado a la propiedad a fin de condicionar, recortar o abolir los privilegios que estas últimas formas de propiedad otorgan a ciertos grupos sociales y empresariales minoritarios en su carrera de acumulación de poder y riqueza. Y debe preocuparse de la equidad en su distribución y de las condiciones de vida de los propietarios, reconsiderando los supuestos de extrema necesidad.

En cuanto al instrumental para poner en práctica esta nueva ética pasaría por la reforma del marco institucional y normativo que rige los

derechos y los impuestos que recaen sobre propiedad y, sobre todo, sobre su transmisión hereditaria, para darles un tratamiento diferenciado que resultaría de cruzar los distintos tipos de propiedad —individual, empresarial, cooperativa, vecinal— con sus funciones —vivienda principal, taller o despacho profesional, plantas de uso industrial o comercial o activos financieros varios— y con su magnitud —una gran finca o un pequeño huerto, fortunas millonarias en acciones o bonos o pequeñas cuentas corrientes—.

En la era de la globalización comercial y financiera una medida esencial para poner en práctica esta nueva ética pasaría por la reforma del marco institucional y normativo que rige el comercio y, sobre todo, el sistema monetario internacional, que se revela incompatible no solo con la estabilidad ecológica sino también financiera, unido al hecho de que la existencia de «paraísos fiscales» desactiva en buena medida los intentos de los estados de incidir sobre la propiedad. Pero, hoy por hoy, las entidades encargadas de velar por el comercio y el sistema monetario internacional no piensan en cambiarlo.

La presente situación no tendrá salida mientras los movimientos de protesta no formulen y defiendan con claridad propuestas de otros marcos institucionales que reorientan el comercio

mundial y el sistema monetario internacional, para limitar o supeditar la propiedad parasitaria y minimizar las mochilas de deterioro ecológico y social ligadas al comercio y las finanzas mundiales. Propuestas de este tipo pueden encontrarse en el libro coordinado por Jorge Riechmann *Meter al dinero en cintura: propuesta de una moneda internacional basada en materias primas* (2012) o en el de Susana Martín Belmonte *Nada está perdido: un sistema monetario y financiero alternativo y sano* (2011). Pues en la era de la globalización financiera los planteamientos y los remedios han de ser globales, aunque desciendan también a nivel estatal, regional o local. Y aunque existan amplios grados de libertad en las políticas practicadas a nivel estatal regional y local, sobre todo en temas relacionados con el territorio y el urbanismo o con la protección social, la salud y el marco de convivencia. Queda todavía por romper y reclasificar el contenido de esas dos visiones pecuniarias unificadas de la riqueza y de la propiedad que siguen imperando en el mundo como dos universos solidarios que soportan la idea clásica de «sistema económico».

INDIVIDUALIDAD POSESIVA Y DEPENDIENTE

Los aspectos hasta ahora tratados están relacionados entre sí, y son clave para la búsqueda de una interpretación común de la evolución humana que permita relativizar y replantear las ideas anquilosadas sobre las que hoy reposa el statu quo mental e institucional, búsqueda hacia la que trata de contribuir esta reflexión. Es evidente que tal interpretación no puede completarse ahora por limitaciones de espacio y tiempo a las que se ajusta este texto; solo hemos tocado algunos pilares clave sobre los que debería asentarse. Pero no cabe concluir esta reflexión sin esbozar otro aspecto complementario a los ya apuntados: la noción moderna de individuo y el proceso de individuación que se ha ido generando y que resulta funcional a las relaciones de dominación que se han desplegado en el marco del actual universalismo capitalista. Ese proceso de individuación ha derivado por una parte hacia un «individualismo posesivo» o «adquisitivo» y, por otra, hacia un «individualismo dependiente».

INDIVIDUALISMO POSESIVO

Empezaré por referirme a una paradoja que, al ser fuente inagotable de frustraciones y conflictos, se encuentra en el corazón de los problemas a los que se enfrenta la actual civilización. Esta paradoja resulta de dos procesos enfrentados: por un lado de haber propuesto y extendido la moderna idea de individuo generando un proceso de individuación sin precedentes en el mundo. Por otro, de haber promovido sistemas económicos y políticos que subordinan y someten sistemáticamente a los individuos concretos. De hecho, tanto el Estado moderno en su versión democrática como el capitalismo llegaron a hacerse hegemónicos a base de celebrar la libertad y los derechos del individuo y, simultáneamente, de someter, explotar y destruir individuos humanos de carne y hueso. ¿Cómo ha podido mantenerse tal esquizofrenia durante tanto tiempo sin haber sido debidamente diagnosticada, ni tratada, en una sociedad que se pretende racional?

A mi juicio las raíces de la paradoja indicada arrancan de la mismísima idea moderna de individuo y de sociedad democrática. Esta idea, al no tomar como punto de partida significativo de su elaboración las relaciones sociales que dan lugar al grupo —la familia, el clan, la empresa, el

partido político, el Estado o los amigos— sino a los individuos concebidos de forma aislada y homogénea, tiene que superponer después vínculos de sujeción entre ellos para recuperar la dimensión social. Y si la sociedad se pretende democrática, no queda más remedio que postular que se funda sobre un consenso generalizado de los individuos, que deciden vincularse entre sí y elegir representantes dando lugar a la llamada democracia representativa. La paradoja surge del malabarismo mental que supone defender, bajo ese formato democrático, sociedades e instituciones que no nacieron de ningún pacto o consenso explícito, que no son igualitarias, que están plagadas de jefes, oligarcas y hasta reyes, y en las que el servilismo y la sumisión de los que obedecen abunda tanto como la ostentación de poder y riqueza de los que mandan.

El axioma ideado para justificar, en las llamadas sociedades democráticas, los vínculos de sujeción y subordinación es aquel que los presupone siempre basados en contratos sociales o laborales que se consideran rubricados por el «libre» consentimiento de las partes. Este axioma entraña una notable pérdida de realismo, ya que ignora lo que la tozuda realidad evidencia todos los días: que las relaciones de poder acostumbran a ser desiguales, que los acuerdos no se negocian en pie de

igualdad y que la existencia de jefes no suele ser un mero fruto del consenso de los subordinados. Con el agravante de que, insistimos, el manejo del poder y la riqueza ha ido quedando cada vez más en manos de dos tipos de organizaciones jerárquicas y centralizadas: los partidos políticos y las empresas capitalistas. Así, la incapacidad del espíritu contemporáneo para concebir y analizar sintéticamente el modelo jerárquico que de hecho recorre el cuerpo social conlleva la incapacidad para corregirlo.

Esto sucede especialmente cuando tal incapacidad se adereza con alardes de pragmatismo y eficiencia, amparada en las ideas de «sistema político» y de «sistema económico», cuya función mistificadora de la realidad y apologética de los poderes establecidos ya hemos apuntado anteriormente. Ideas que permanecen insensibles al hecho de que las relaciones de subordinación y dependencia se ejercen hoy sobre todo por medio de lo económico, y no directamente mediante vínculos personales como ocurría en las sociedades jerárquicas anteriores, aunque se mantengan relaciones de subordinación entre los individuos atendiendo a su edad, sexo, color de piel, etc. Y es que las ideas de «individuo» y «sociedad» hoy dominantes cobraron fuerza por su mordiente crítica hacia los privilegios del Antiguo Régimen, pero

se mantienen cada vez más como ideología justificatoria de los privilegios actuales. Ciertamente los valores del individualismo supusieron una mayor conciencia en la defensa de los derechos y afanes de la mayoría, pero también una menor exigencia de los deberes de los ricos y poderosos, que parece que se deben a sí mismos y no a la sociedad que los alimenta, ya que, como hemos visto, la sociedad ha liberado su comportamiento de las reglas morales más allá de las exigencias legales que generalmente tratan de acomodar, orillar o trascender.

Estas paradojas se solapan con otra digna de mención: aquella que enfrenta la potenciación al máximo de la idea de individuo con una civilización que cifra la felicidad y el progreso fuera del individuo mismo, en los logros de la técnica y en la acumulación de bienes materiales y propiedades. La meta no es el perfeccionamiento del individuo, sino de su entorno para hacerlo confortable, con medios exosomáticos para desplazarse, comunicarse, informarse o protegerse frente al medio ambiente físico y social. Se parte de la evidencia de que hace falta un mínimo de confort y bienestar para que las personas puedan desarrollarse, pero la llamada sociedad de consumo eleva constantemente ese mínimo desatando un proceso de emulación de los más ricos

y de creación de nuevos deseos y necesidades que no tiene límite, proceso alimentado por afán de lucro comercial, también ilimitado. La distinción entre «necesidades naturales» y «artificiales» se difumina cuando el listón de necesidades que se estima para asegurar una vida digna se eleva sin cesar. La frustración y el deterioro moral que generan los deseos de emulación de los patrones de vida de los ricos son moneda común en un proceso que no puede rematarse con éxito para el conjunto social, y menos aún a escala planetaria, aunque sea comercialmente muy interesante. Cuando los patrones de vida propios de los grupos acomodados del Primer Mundo empiezan a extenderse también en los países más populosos de Asia se acusa la imposibilidad de generalizarlos a escala planetaria con los niveles actuales de población. Esta evidencia ya había sido anticipada por Gandhi, de lo que da cuenta una anécdota citada por Robert Goodland. Cuando los periodistas le preguntaron, tras la emancipación de la India, si el nuevo país trataría de alcanzar el nivel de vida británico, respondió: «Si Gran Bretaña tuvo que explorar medio planeta para conseguirlo, ¿cuántos planetas necesitaría la India?».¹⁸ Es decir, que mientras se extiende a escala planetaria

¹⁸ Goodland, Robert: «The case that the world has reached limits», *Population and environment*, vol. 13, n.º 3, 1992.

un proceso de individuación posesiva acorde con los patrones de vida de los ricos, se aprecia la imposibilidad material de que los individuos accedan a ellos de forma generalizada.

Y es que el individualismo adquisitivo o poseívo desarrollado con el capitalismo, lejos de traer la mayor felicidad para el mayor número anunciada por el viejo utilitarismo, extiende la frustración y la subordinación a la mayoría. La llamada «sociedad de consumo» ha desplegado entre los individuos mecanismos ideológicos que multiplican los deseos y desatan la emulación de ciertos patrones de vida representativos de estatus, transmutando las limitaciones tradicionalmente asumidas en necesidades sentidas y sufridas por la mayoría de la población en términos de carencias y aceptadas sin discusión por los estados y los técnicos como requisitos sistémicos que resolver en nombre del bienestar y del progreso. Así, el ascetismo voluntario, tan valorado socialmente en otras culturas, ya no tiene cabida en la nuestra, en la que la condición de «pobre» se ha convertido en insulto —«pobre hombre» o «muerto de hambre»—. Cabe concluir que el afán de emulación desatado conduce a un estado de insatisfacción crónica, en el que la meta de las necesidades se desplaza más rápidamente que los medios de los que dispone la mayoría de la población para

alcanzarla, cosa que ocurre desde EE.UU. hasta los más paupérrimos países africanos.

Se trata además de un individualismo que erosiona el medio ambiente social y físico del que dependen la felicidad y el bienestar de la mayoría de las personas. Un individualismo que despliega islas de orden y acomodo, frente a mares de deterioro, y que tiende a escindir la sociedad en búnkeres de privilegio y guetos de marginación y pobreza, que transmutó de la noche a la mañana, en suma, el *Homo sapiens* en *Homo miserabilis* y que recurre a la coerción no solo económica, sino también física —policiaco-militar— para mantener el orden. Pues el individualismo posesivo, además de provocar la polarización social, deja sin respaldo la autoridad, teniendo que recurrirse cada vez más a la fuerza para apoyar los poderes establecidos que, curiosamente, dicen ampararse en el consenso. Subrayemos que ese desmoronamiento de la autoridad es el que ocasiona los problemas de «gobernabilidad» cada vez más en el candelero, con el consiguiente aumento de la coerción y de la penalización de la pobreza antes mencionadas.

La aparente ausencia de salidas que muestra la presente situación parte de enfrentar el tipo de individualismo posesivo hoy hegemónico con el comunitarismo propio de los regímenes más despóticos. Esta única disyuntiva induce a



Rimma Gerlovina y Valeriy Gerlovin
Zoo — Homo Sapiens, 1977.

preferir aquel como mal menor frente a las experiencias poco halagüeñas de este. Y es que, así planteadas las cosas, se da a entender que la defensa de la esfera comunitaria ha de estar encarnada por el Estado e ir en detrimento de la individual y, por ende, contribuye a reforzar la coerción y el «totalitarismo» de uno u otro signo, oscilando el modelo resultante entre el sálvese quien pueda individual y la coacción totalitaria para mantener la «gobernabilidad» del orden social.

Sin embargo ya hemos advertido que se pueden ver las cosas de otra manera. No se trata de recortar el individualismo en aras de un comunitarismo idealizado, sino de replantear sobre bases más amplias y sugerentes el proceso de individuación emprendido en el siglo XVIII, y hoy totalmente desviado o descarrulado por la vía de la posesividad y el enfrentamiento. Ello implica revisar esa idea moderna de individuo ajeno a la objetividad del orden cósmico «externo» que la ciencia trata de racionalizar y manejar desde Descartes. E implica revisar también la consideración del individuo humano como un átomo de «libertad pura», obligado a tomar decisiones en un mundo caótico, sin razón ni fin, lo que acarrea la «angustia existencial», así como poner en cuarentena la destrucción posmoderna de la misma idea de individuo, considerándolo como algo ilusorio o, todo

lo más, «sujeto» a un universo de relaciones que no puede controlar. Mientras la posmodernidad siembra incertidumbres, las ideas de «sistema político democrático» y «económico mercantil» y, sobre todo, el individualismo posesivo, colonizan la mente de la gente. Igualmente, mientras se habla de la necesidad de desplegar un conocimiento complejo, los enfoques unidimensionales de la economía ordinaria, más simples y monetarios que nunca, se han globalizado como guía única de la gestión. Pero estos planteamientos defensores de la complejidad, críticos de las visiones más generalistas necesariamente esquemáticas, contribuyen a difuminar el totalitarismo imperante que se intuye, pero que se prefiere ignorar y que sigue gobernando el común de las mentes, como hemos venido afirmando a lo largo de este texto.

Frente a la individuación desviada hacia la adquisición y posesión de poder y riqueza, que se salda con la frustración y dependencia de la mayoría y con el deterioro del medio ambiente físico y social, cabe anteponer otra que potencie a los individuos en sí mismos, tejiendo redes para el desarrollo de la libertad y el disfrute de la vida de la mayoría. No cabe seguir suscribiendo acríticamente la noción de individuo posesivo que, por definición, se afirma a base de enfrentarse a la sociedad y al mundo físico a los que pertenece,

así como tampoco cabe hacer lo contrario dentro de esa misma noción, es decir, defender la sociedad o su entorno físico en detrimento de la gente. Hay que considerar con realismo que los individuos humanos solo pueden existir y realizarse en el entorno físico y social en el que conviven entre sí y con un sinnúmero de especies de plantas y animales no humanos. De ahí que, en la era de la globalización, hemos de evidenciar que enfrentar la mejora de la calidad de vida a la mejora del ambiente físico y social es propio de mentes mezquinas y parcelarias. Sin lugar a dudas hace falta extender una ética de cooperación que entierre o subordine el individualismo posesivo hoy dominante y un marco institucional que dificulte o limite su desarrollo.

La nueva ética de cooperación debería subrayar la incapacidad del utilitarismo posesivo para lograr la felicidad de la mayoría, lo cual no es nuevo, ya que la especie humana ha dominado el arte de convivir con las limitaciones del entorno durante toda su historia sin por ello sentirse pobre o necesitada, y otras culturas han considerado la limitación voluntaria una virtud.

«Hace falta un mínimo de bienestar y de confort; pero pasado ese límite aquello que debería ayudarnos se convierte

en perjudicial. Querer crear un número ilimitado de necesidades para luego tratar de satisfacerlas es —como decía Gandhi— perseguir el viento. La civilización, en el verdadero sentido del término, no consiste en multiplicar las necesidades, sino en limitarlas voluntariamente. Este es el único medio de alcanzar la verdadera felicidad y de hacernos más disponibles a los demás».¹⁹

Esta ética de la limitación voluntaria objeto de formulaciones actuales debería potenciar además necesidades y modos de satisfacerlas compatibles con la salud del entorno físico y social y desanimar aquellos otros que no lo son.

Es evidente que el individualismo posesivo actual no podría sostenerse en el futuro si se tornara en aversión el respeto beato y generalizado que hoy se observa hacia el poder y la riqueza. Si los alardes de poder y riqueza fueran mal vistos o cayeran en el ridículo tendríamos mucho ganado en el avance hacia una sociedad efectivamente compuesta de individuos libres e iguales, hacia una sociedad en la que avaricia y poder no fueran compatibles.

19 Gandhi, Mahatma: *Tous les hommes son frères*, Gallimard, Paris, 1985 (1958), pág. 199.

INDIVIDUALISMO DEPENDIENTE

Por último, pero no en último lugar, hemos de advertir que el proceso de individuación ha dado lugar a un tipo de identidad *sui generis* que sustenta el poder, posibilitando un tipo de sociedad tan polarizada y con una división de tareas tan marcada como la nuestra. Este proceso de individuación afloró muy tempranamente en la historia de la Humanidad con la aparición del Estado mediante una deriva elitista asociada a la fusión del poder político, económico y militar con el del conocimiento natural y sobrenatural. Remitamos al lector interesado en el proceso de histórico de formación del Estado a Lewis Mumford, quien trató el tema en *El mito de la máquina* (1967) o en *The transformations of man* (1956).

En los orígenes la individuación se desarrolló solo en círculos próximos al poder, predominando en el resto lo que Almudena Hernando denomina la «identidad relacional» en su libro *La fantasía de la individualidad: sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno* (2012). Siguiendo la línea de investigación abierta por Norbert Elías en *La sociedad de los individuos* (1987), esta autora analiza la construcción histórica de la individualidad calificada por ella de «dependiente» a partir de la identidad relacional originaria. El paso de la identidad

relacional a la individualidad dependiente se empieza a operar principalmente en las élites y alcanza básicamente a los hombres adultos, perviviendo la identidad relacional en el grueso del colectivo femenino y en buena parte del pueblo llano hasta épocas relativamente recientes.

Por ejemplo, en el antiguo Egipto el elitismo restrictivo era tal que solo la individualidad del faraón osaba tener alma. Lo cual no ocurrió desde el principio por la exclusión de las mujeres, que se prolongó durante largo tiempo. En el concilio de Mâcon de 585 Gregorio de Tours se enfrentó a los obispos cristianos arrianos que, en su rigorismo bíblico —de la biblia de Arrio imperante entonces a causa de la dominación goda del ámbito romano— consideraban que la mujer no entraba en la definición «*homo*» que se otorgaba al ser creado. Esta disquisición filosófico-semántica duró hasta que en el Concilio de Trento (1545-1563) se diferenció «*homo*» de «*varón*» para incluir en ese concepto a hombres y mujeres, lo mismo que ocurre con el concepto más amplio de «*humanidad*». Así que a los cristianos les costó más de 1.500 años reconocer formal y unánimemente el espíritu y el alma de las mujeres.

Más adelante el cristianismo trascendió ese elitismo otorgando alma a todo el mundo y contribuyendo así a generalizar el proceso de individuación,

que se afianzó en del siglo XVIII con la definición del ser asociada al pensamiento abstracto y a la razón con el famoso «pienso luego existo» de Descartes. Pues hay que advertir que antes la mayoría de las personas definían su identidad por sus relaciones con el grupo y con un entorno que se suponía animado, mágico o sobrenatural, y eran incapaces de concebirla al margen de los mismos, como tampoco podían separar la razón de la emoción. Los estudios antropológicos contemporáneos siguen confirmando percepciones similares del mundo y de sí mismos en las poblaciones indígenas que permanecen descolgadas de la civilización:

«Los sistemas cosmológicos amerindios no separan el mundo de los seres humanos de aquel de los seres no humanos, en una concepción que discrepa del dualismo cartesiano occidental que, no solo disocia los dos ámbitos, sino que además ordena la naturaleza y la cultura de tal manera que la cultura humana domina a la naturaleza para ponerla a su servicio para ser legítimamente explotada según las voluntades y ambiciones humanas».²⁰

²⁰ Stolcke, Verena: «Presentación simposio internacional “¿Naturaleza o cultura? Un debate necesario”», *Quaderns de l'institut Català d'Antropologia*, n.º 27, 2011, págs. 5-10.

Postulando que el componente afectivo y relacional es esencial en la personalidad humana se concluye que el proceso de individuación pudo desarrollarse entre los hombres apoyándose en la dimensión relacional y afectiva que seguían cultivando las mujeres. De ahí la denominación de individualidad dependiente que marca ese proceso de individuación, ya que depende del colectivo femenino que suple las carencias relacionales y afectivas de los hombres, para que puedan dedicarse de lleno al ejercicio de la razón, el poder, el cálculo o el trabajo.

Esta evolución de la personalidad humana no tuvo nada de natural o espontánea, sino que se impuso a sangre y fuego en Europa durante el largo proceso en el que se acentuó y extendió la explotación capitalista más brutal, privatizando los comunales, acentuando la pobreza y dependencia de la gente, disciplinando la mano de obra y especializando a las mujeres en las tareas peor remuneradas o al servicio de los hombres, en la familia o en el prostíbulo, a la vez que se recortaban sus grados de libertad y de conocimiento con represiones que culminaron con la quema de brujas, tal y como analiza en profundidad Silvia Federici en su libro *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación primitiva* (2010), cuestionando esa idea bonancible del progreso que supone

inequívocamente «progresiva» la mutación capitalista del orden feudal.

Se siguió desde entonces un proceso reivindicativo que consiguió mejorar las condiciones del trabajo asalariado y los derechos de la mujer hasta hacerlos en muchos países formalmente equiparables a los de los hombres. Estas mejoras posibilitaron la «sociedad de consumo» y la emancipación de la mujer, que empezó a cualificarse y a desarrollar tareas especializadas similares a las que ejercían los hombres, compitiendo con ellos en el mercado de trabajo. El nuevo contexto generó en las mujeres trabajadoras una especie de esquizofrenia: su identidad tenía que seguir cubriendo en el hogar la función relacional, afectiva y reproductiva y, a la vez, dar rienda suelta a la razón o al esfuerzo para desempeñar las mismas tareas que los hombres en el trabajo. Esta situación, además de ser para las mujeres fuente de estrés y explotación añadidos, agravó los conflictos y las rupturas más o menos violentas de pareja, asociadas a veces con los malos tratos. Pues la emancipación de la mujer de la tutela del macho tiende a desatar la violencia machista en una sociedad que ha venido preconizando un modelo de amor exclusivo, posesivo y jerárquico acorde con la propiedad burguesa y la familia nuclear que esta requiere para transmitirse. Y la

crisis actual agudiza los conflictos al erosionar con el paro y los recortes el liderazgo económico que justificaba la jerarquía patriarcal establecida en buena parte de los hogares.

¿Cómo se ha llegado a idealizar un modelo de amor que ha causado tanto daño?: mediante un desplazamiento ideológico orquestado por la Iglesia que cambió la valoración de las relaciones humanas, ninguneando la amistad como relación mucho más valorada que el amor en la Antigüedad clásica para vertebrar el cuerpo social. Pues, en efecto, el pensamiento clásico está plagado de referencias que ensalzan la amistad como base de la sociedad, por ser mucho más libre, equilibrada y duradera que el amor. Esta posición fue retomada por La Boétie en su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria* ya mencionado. Pero el Cristianismo ignoró la amistad y preconizó el amor penalizando, para colmo, los placeres del sexo, a no ser que estuvieran debidamente santificados por la Iglesia y orientados a la procreación.

Tras ignorar el componente igualitario y de ayuda mutua propio de la amistad, la Iglesia universalizó el amor indiscriminado al prójimo y la práctica de la caridad como gestos piadosos individuales que valorar como buena obra. Estos desplazamientos ya se habían operado en el occidente cristiano medieval sentando las bases para

la nueva evolución de los acontecimientos: «La amistad es en el mundo antiguo lo que el amor en los tiempos caballerescos y cristianos».²¹ La consecuencia final de todo esto es que «el triunfo del punto de vista puritano de la vida, junto con la energía sexual reprimida y su sublimación en un trabajo embrutecedor, ayudaron a crear la “personalidad moral” de nuestro tiempo: una personalidad dócil y subyugada a la autoridad, pero fuertemente agresiva hacia los competidores y subordinados».²²

Creo que este tipo de personalidad es la pieza clave sobre la que se sostiene la sociedad actual. Pero también que esta sociedad aporta un buen caldo de cultivo para que los individuos de este porte —sumisos a la superioridad, duros con los de abajo, agresivos con los de fuera del grupo— emerjan hacia el liderazgo, al primar a aquellos que con esa personalidad despliegan una actividad paranoica solo realizable desatendiendo las dimensiones relaciones y afectivas y ajustándose al máximo al modelo de individualidad dependiente. Mientras no se regule socialmente el tiempo de dedicación a la empresa, a la política o a las tareas profesionales penalizando los

21 Dugas, Ludovic: *L'amitié antique*, Félix Alcán, Paris, 1914, pág. 34.

22 Berman, Morris: *The Reenchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca, 1981.

excesos, será difícil evitar que este tipo de personalidad siga triunfando y propiciando liderazgos un tanto paranoicos.

Frente a este panorama Almudena Hernando antepone un nuevo tipo de individualidad independiente en la que se equilibra el manejo de la razón y el trabajo más o menos especializados con el cultivo de la parte relacional y afectiva como ingrediente básico para el desarrollo de la personalidad y el disfrute de la vida. A mí me gustaría más llamarla individualidad autónoma, ya que lejos de ser independiente es plenamente consciente de la dependencia del ser humano de la parte relacional y afectiva, pero trata de gestionarla directamente buscando la reciprocidad de las relaciones y afectos, de los apoyos y cuidados sin tener que colgarse a otra persona para que le cubra este vacío y le resuelva de paso problemas de intendencia doméstica. Según Almudena Hernando, este tipo de individualidad se está ya desarrollando entre muchas mujeres y algunos hombres que cultivan y comparten sus dimensiones afectivas, relacionales y de cuidados sin tener que recurrir al amor clásico y a la relación de pareja. Este nuevo tipo de individualidad ha de apoyarse más en relaciones amistosas que amorosas, aunque queda por revisar críticamente el pensamiento amoroso y el amistoso para aclarar las

relaciones entre ambos viendo hasta qué punto se pueden conectar o solapar, si la amistad es compatible con el sexo, etc., lo que escapa a esta breve obra. Para la filosofía de la amistad recomendamos el libro *Amistar*, de Gilles Tiberghien (2013), y para la del amor la obra de M. Luz Esteban Galarza *Crítica del pensamiento amoroso* (2011). En cualquier caso lo importante es que las relaciones —amistosas o amorosas, con o sin sexo, homosexuales o heterosexuales— sean libres, igualitarias, mutuamente respetuosas, placenteras y tranquilas, propiciando la reciprocidad en el intercambio de afectos y cuidados, y evitando, por contraposición, los sobresaltos y desequilibrios lamentablemente habituales de la posesividad, el control, la subordinación y absorción del otro, que desembocan con facilidad en el calvario de los celos, la crispación y el maltrato.

Concluyamos advirtiendo que las visiones del mundo, de la sociedad y de los individuos, condicionadas por sus interpretaciones sistémicas ordinarias, son solidarias con la justificación de las relaciones de poder establecidas. En este texto hemos dado pistas para modificar estas visiones a fin de posibilitar el avance efectivo hacia una sociedad más igualitaria y libre que permita a la vez el disfrute de la vida de las personas que la integran y la mejora de su entorno físico y social.

REPLANTEAR LA IDEA DE INDIVIDUO Y SUS DERECHOS

No podemos concluir esta reflexión sin hacer referencia a un tema cuyo esclarecimiento es importante para trascender esa pieza clave de la ideología dominante que es el dualismo cartesiano con sus versiones separadas de individuo y sociedad. Es el tema de los derechos humanos que, al tratar de conectarlos, actúa como detector de problemas no resueltos relacionados con el conflicto ya indicado entre individuo y sociedad que alimentan las construcciones mentales e institucionales al uso. Conflicto que aflora al atribuir acríticamente derechos iguales a esos individuos posesivos y dependientes a los que acabamos de referirnos, a la vez que se soslaya el caldo de cultivo ideológico e institucional que alimenta las relaciones jerárquicas apoyadas en la polarización económica y social propias del mundo en que vivimos. Veremos que algunos desarrollos de las declaraciones de derechos han acabado planteando la necesaria inserción del individuo en el conjunto social, al enunciar derechos y deberes de participación en la toma de decisiones políticas que influyen o pueden influir en la vigencia efectiva de los derechos enunciados. O, también, desarrollos que han acabado reconociendo que

no existen individuos, ni derechos individuales, presociales y que tanto la conciencia de uno mismo, como los derechos que se puedan ejercer, son producto de instituciones y fuerzas sociales que, por activa o por pasiva, las personas mantienen, soportan o generan.

El individuo y sus derechos

Como situación de partida cabe advertir que el panorama aparece viciado desde el origen por el sesgo individualista y machista de las Declaraciones originarias de los «derechos del hombre y del ciudadano»: estas se formulan para, y son tributarias de, esa idea de individuo tan sesgada e irreal que hemos venido denunciando, que por el mero hecho de nacer este se supone acreedor de todos los derechos enunciados en aquella. De ese individuo concebido como pequeño soberano independiente descolgado del conjunto social, de ese átomo individual supuestamente autónomo que luego se enfrenta a la penosa tarea de tener que compartir y/o competir con otros individuos en un mundo que suele aceptar como algo inamovible relaciones jerárquicas y enormes desigualdades de partida. Se alimenta así la esquizofrenia antes subrayada de una sociedad que

celebra la libertad y los derechos del individuo y, a la vez, mantiene instituciones, ideas y relaciones que amparan la explotación y el sometimiento de las personas de carne y hueso.

Recordemos que las declaraciones de derechos humanos surgieron como reacción contra el despotismo y los privilegios de la nobleza propios del Antiguo Régimen, por lo que hacen hincapié en los derechos individuales de libertad y propiedad. Estos derechos fueron en principio pensados para un colectivo limitado de individuos: aquellos que eran ciudadanos de un Estado, varones, propietarios y blancos, teniendo lugar la exclusión no sólo de personas extranjeras, apátridas o «sin papeles», sino también por motivos raciales. Aunque se declaraba que todos nacían con los mismos derechos, la verdad es que unos nacían, como ahora, más libres y más afortunados que otros. Se han planteado así limitaciones y contradicciones de hecho que recortaban el disfrute generalizado e igualitario de los derechos enunciados. Y esto lo hacían bien directamente, al reducir el colectivo de personas candidatas a tales derechos, o bien indirectamente, al utilizar nociones, y dar por buenas instituciones que excluyen su disfrute generalizado y que tienen que ver no solo con la noción de propiedad absoluta y excluyente de algunos —a la que ya nos hemos

referido—, sino con la propia noción de libertad. Recordaremos cómo desde hace tiempo están en pugna dos nociones de libertad, para ocuparnos después de las limitaciones que restringen el colectivo de personas candidatas a los derechos que se enuncian, cuestión que se aprecia en *Cuatro ensayos sobre la libertad*, de Isaiah Berlin (1969). Ambos problemas entroncan con los ya mencionados enfrentamientos individuo-sociedad o especie humana-naturaleza fruto del predominio de los enfoques parcelarios al uso.

Se asocia normalmente al liberalismo con aquel concepto de libertad negativa que la define como la ausencia de trabas, la no injerencia de la sociedad sobre el comportamiento individual. A esta visión negativa que, como hemos visto, presupone la libertad individual enfrentada a la de los otros individuos y recortada por la convivencia en sociedad, se antepone otra visión positiva de la misma: la que subraya que la libertad individual es un producto social. Esta visión nos recuerda que la libertad individual, lejos de ser anterior o ajena a la sociedad, no puede ser más que fruto de la misma y está moldeada por ella: las personas deben a la sociedad desde el lenguaje hasta la capacidad de pensamiento abstracto e, incluso, la propia conciencia de sí mismas, adquirida mediante un proceso de individuación

que las diferencia dentro del reino animal concediendo al animal humano el adjetivo *sui generis* de «racional». Estas dos visiones de la libertad conducen a actitudes bien distintas: mientras la visión de libertad negativa induce a posiciones meramente defensivas de la libertad individual frente a las «injerencias» externas y ampara fácilmente la desigualdad de partida, la visión de libertad positiva induce a posiciones más activas e igualitarias, si bien ha servido también de amparo al despotismo. Por encima de estos dos extremos la evidencia que induce a considerar que la libertad individual es un producto social, y a ver que la libertad está mediatizada por el tipo de sociedad, debería favorecer posiciones activas tendentes a crear un marco institucional propicio a su extensión y disfrute. Y en este punto no solo habría que defender al individuo de las injerencias y arbitrariedades propias del Estado y de los estamentos del Antiguo Régimen o de los nuevos estados totalitarios parasitados por el despotismo empresarial reinante, sino que habría que construir instituciones y tejer redes sociales para el desarrollo de la libertad. En otro tiempo estas cuestiones fueron bastante debatidas al enfrentar esa idea negativa de libertad originaria del mundo anglosajón a la idea más positiva de libertad propia de la Revolución francesa.

«Mientras que en Inglaterra la idea de derecho había sido negativa y defensiva, una barrera contra el abuso por parte de los gobiernos. Los franceses se lanzaron al ataque desde unas trincheras que los ingleses se contentaron con defender, y en Francia, la idea se volvió afirmativa y militante: ya no fue un arma defensiva, sino un principio de organización social. El intento de volver a fundar una sociedad basada en derechos que no procedían de rancios códigos, sino de la naturaleza humana, fue a la vez el triunfo de la Revolución y su limitación. Le confirió el entusiasmo y el poder contagioso de una religión.

[...]

»Lo que ocurrió en Inglaterra puede parecer a primera vista lo contrario. Los prácticos ingleses, cuyos pensamientos eran menos elevados, sentían poca simpatía hacia las categóricas afirmaciones de Francia. Lo que cautivó su imaginación no fue el derecho a la libertad, cosa que no interesaba a sus instintos comerciales, sino la utilidad de la libertad, que sí lo hacía.

[...]

»El cambio es significativo. Es la diferencia entre la ciudadanía universal e

igualitaria de Francia, con sus cinco millones de propietarios campesinos, y la organizada desigualdad de Inglaterra, establecida sólidamente sobre tradiciones e instituciones de clase; es el descenso desde la esperanza hacia la resignación, desde el fuego y la pasión de una época de ilimitadas perspectivas hacia la monótona cadencia de la máquina fabril, desde Turgot y Condorcet hacia el melancólico credo matemático de Bentham, Ricardo y James Mill. La humanidad tiene por lo menos esta superioridad sobre sus filósofos: que los grandes movimientos surgen del corazón y encarnan una fe, y no de sutiles ajustes del cálculo hedonista. Así, en nombre del derecho de propiedad, Francia abolió en tres años un gran número de derechos de propiedad que, bajo el Antiguo Régimen, habían robado al campesino parte del producto de su labor; y esta transformación social sobrevivió a todo el mundo de cambios políticos acaecidos desde entonces. Mientras que en Inglaterra la buena nueva de la democracia fue dada demasiado discretamente para llegar a oídos del bracero en el surco o del pastor en el monte; hubo cambios políticos sin una transformación social [...]. Sus

exponentes estaban principalmente interesados en la eliminación de los abusos políticos y las anomalías legales. Atacaron las sinecuras, las rentas, el código penal y los procedimientos de los tribunales, pero no tocaron más que la superficie de las instituciones sociales. Consideraban una inmensa injusticia que el ciudadano tuviera que pagar una décima parte de sus ingresos como impuesto a un gobierno ocioso, pero les parecía perfectamente razonable que tuviese que pagar una quinta parte como renta a un terrateniente ocioso».²³

Estas discusiones aparecen hoy arrumbadas por el predominio del concepto de libertad individual negativa más vinculado al mundo anglosajón, coherente con el mantenimiento de la idea hegemónica de sociedad a la vez atomista y contractual que estamos analizando y mucho más útil para defender un *statu quo* social marcadamente desigual.

Esta noción de libertad negativa es la que ha venido enarbolando el liberalismo económico para conseguir la libertad de explotación sin trabas de los recursos naturales y la mano de obra, usualmente apoyada en un despotismo político capaz

²³ Tawney, Richard Henry: *op. cit*, 1920, págs. 20-21.

de reprimir las protestas, que culminaría con ilustraciones tan notables como el liberal-pinochetismo chileno.

Tales empeños de extender la libertad de explotación a costa de recortar otras libertades y derechos inducen a oponerle como alternativa el intervencionismo estatal. Este dualismo entre liberalismo e intervencionismo acostumbra a ignorar que el ejercicio amplio de la libertad se facilita con el establecimiento de reglas del juego cuya inequívoca claridad permita, a la vez, reducir los conflictos y las arbitrariedades y desigualdades en el modo de tratarlos por los poderes establecidos.

Desde la Revolución francesa se sabe que también el *laissez faire* necesita de normas y «redes sociales» que ayuden a extender por todo el cuerpo social el ejercicio de la libertad que en el Antiguo Régimen aparecía monopolizado por algunos, y esto tiene que ver también con la libertad económica. Por ejemplo, la implantación del sistema métrico decimal en la Francia postrevolucionaria de 1791, que unificó y simplificó el enjambre de pesas y medidas existente, facilitó el comercio y permitió suprimir en ese mismo año los jurados especializados que tenían que «dar fe» de la exactitud de las mediciones e intervenir en el sin número de pleitos y reclamaciones relacionados con

el tema; jurados cuya impopularidad corrió pareja a su arbitrariedad comunmente interesada. Actualmente la Organización Mundial del Comercio (OMC), en su afán de eliminar trabas al mismo, ha contribuido a extender a escala internacional, sin decirlo, la vigencia de la que hemos denominado «regla del notario» al dar por buenos los criterios de valoración imperantes. Pues ya hemos indicado que la valoración de las mercancías por su mero coste de obtención, es decir, haciendo abstracción de la mochila de deterioro ecológico y social que conllevan, unida a la creciente especialización, es fuente de deterioro ecológico y polarización social y territorial. Y recordemos que en la línea de investigación que he venido desarrollando con Antonio Valero —que va desde nuestro libro *Desarrollo económico y deterioro ecológico* (1999) hasta el de Antonio y Alicia Valero *Thanatia: The Destiny of the Earth's Mineral Resources. A Thermodynamic Cradle-to-Cradle Assessment* (2014)— se establecen los criterios para calcular los costes de reposición de los recursos naturales utilizados y para evaluar el coste físico completo que arrastra la obtención de los productos como primer paso para paliar, con el establecimiento de normas adecuadas, la usual asimetría entre coste físico y valor monetario que registra el actual sistema de precios y formaliza la mencionada

«regla del notario». Consideramos que el establecimiento de este tipo de normas orientadas a corregir el sistema de precios para hacer que refleje los costes de reposición de los recursos utilizados, permitiría extender la libertad de comercio sobre bases ecológicas y sociales más saludables que las actuales, abriendo opciones que trascienden el habitual enfrentamiento entre comercio y autarquía o entre liberalismo e intervencionismo prohibicionista o arancelario.

Como pasamos a comentar seguidamente el grueso de las declaraciones de derechos humanos adolecen de limitaciones y contradicciones que empañañan el disfrute generalizado de los mismos. La Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano aprobada en 1789 por la Asamblea Constituyente de la Francia revolucionaria aporta un ejemplo significativo al limitar el colectivo cuyos derechos enuncia y al incurrir en la contradicción de mantener sin limitaciones la propiedad burguesa como un derecho natural, tal y como Locke lo había formulado. Lo cual supuso un paso importante hacia la sacralización de la propiedad burguesa respecto al pensamiento escolástico, que consideraba acorde con el derecho natural la posesión común de todas las cosas y trataba la propiedad privada como un derecho creado por la sociedad para ordenar la convivencia.

Domingo de Soto, discípulo de Francisco de Vitoria y fundador de la Escuela de Salamanca, afirmaba que «Era conforme al estado de inocencia la posesión en común de todas las cosas, a excepción de las mujeres, como señala el derecho natural [...].»²⁴ Subrayemos cómo esta referencia muestra la inclusión de las mujeres como objeto apropiable y privativo de los hombres, lo cual discrimina ya de un plumazo a las mujeres como candidatas a los mismos derechos que se atribuyen a los hombres. Planteamiento que entronca con la interpretación de autores como Veblen, que ven en la apropiación de esclavos y de mujeres por los jefes de las antiguas bandas de cazadores-guerreros el origen de la acumulación en la sociedad jerárquica, y que acabaría fusionando la ostentación de poder y riqueza por las clases dirigentes e imponiendo el desprecio hacia las tareas ordinarias que reclama el mantenimiento de la vida y la intendencia diaria. Aparecen así originariamente conectadas dos exclusiones manifiestas de derechos que son fuente de otras muchas: la exclusión de las mujeres y de los no propietarios.

²⁴ Domingo de Soto: *De la justicia y del derecho*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968 (1553), IV, pág. 296.

La exclusión de la mujer

El mismo título de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 denota implícitamente la exclusión de las mujeres y de los no ciudadanos. Una temprana reacción contra la exclusión de las mujeres fue la elaboración en 1791, por Olympe de Gouges, de la Declaración de Derechos de la Mujer y la Ciudadana.²⁵

Olympe de Gouges fue el pseudónimo de Marie Gouze, pensadora, escritora y militante contra la discriminación de la mujer, contra la esclavitud de los negros y otras formas de segregación social. En lo político defendió la división de poderes y del derecho de la ciudadanía a decidir mediante referéndum sobre las formas de gobierno y otras cuestiones importantes y criticó la creación del Comité de Salvación Pública y la represión sistemática que desembocó en el reinado del Terror. Fue guillotinada en 1793.

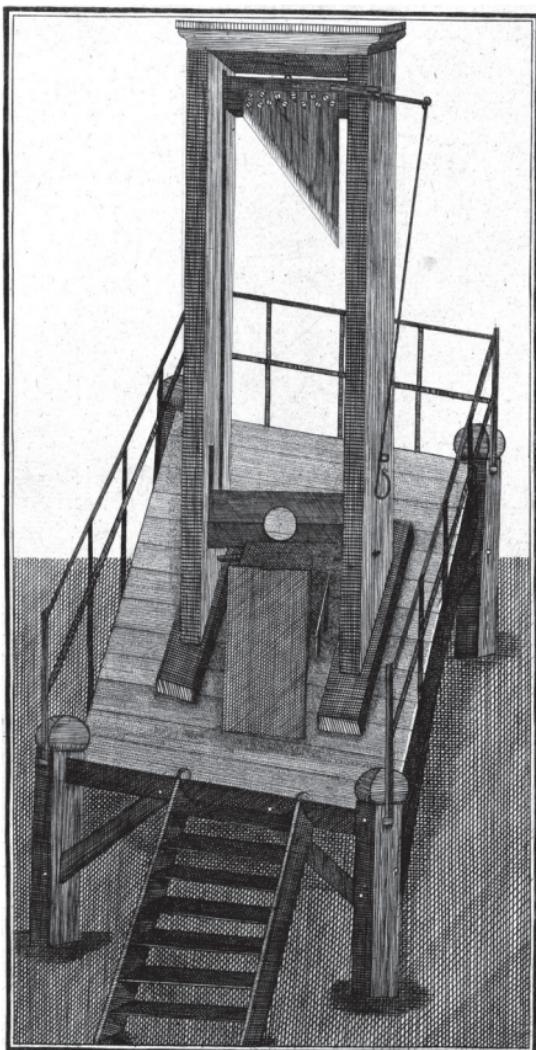
La Declaración de Derechos de la Mujer y la Ciudadana es simétrica a la de 1789 y con los mismos 17 artículos. Se diferencia en la reivindicación de los derechos de la mujer en pie de igualdad con los que la declaración inicial atribuía al hombre y el ciudadano. Su interés reside en esta

²⁵ Olympe de Gouges: *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, s. e., Paris, 1971.

reivindicación, no en el resto, ya que repite los mismo derechos, incluyendo el derecho a la propiedad en bloque entre los «naturales e imprescriptibles» (art. 2º) y considerándolo además «inviolable y sagrado» (art. 17º), como hacía la declaración de 1789.

Subrayemos que la segregación de las mujeres como portadoras de derechos está relacionada con su más retrasado proceso de individuación en relación con el de los hombres, ya comentado en el apartado precedente. El problema de la igualdad formal y efectiva de derechos sin discriminación de género, tempranamente denunciado por Olympe de Gouges y retomado, entre otros, por John Stuart Mill en su libro *La esclavitud femenina* (1869), ha venido siendo una reivindicación constante para el movimiento feminista, que se ha plasmado en tratados y documentos de Naciones Unidas que desarrollan y matizan la Declaración Universal de Derechos Humanos aprobada en la Asamblea General de este organismo en 1948.

Aunque la declaración de 1948 ya no hable de los «derechos del hombre y del ciudadano», como decía la emblemática declaración francesa de 1789 ya referenciada, el tono neutro que emplea cuando se refiere a los derechos del «individuo» y «su familia» deja indiscutidos los rasgos machistas propios de la familia tradicional que han venido



LA VÉRITABLE GUILLOTINE ORDINAERE,
HALE BON SOUTIEN POUR LA LIBERTÉ!



Anónimo

La Véritable guillotine ordinaire, c. 1791

marginando los derechos de cerca de la mitad de las personas adultas que componen la especie humana. Desarrollos posteriores suplieron este vacío. Cabe hacer referencia sobre todo a la Declaración sobre la eliminación de la discriminación contra la mujer proclamada por Naciones Unidas en 1967 y a la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer —más conocida como CEDAW, por sus siglas en inglés— aprobada en 1979 por la asamblea General de este mismo organismo y actualmente suscrita por 187 países. Al igual que ocurre con otros tratados la citada convención dio lugar a un comité, el Comité CEDAW, encargado de seguir el tema y de informar sobre el cumplimiento de lo pactado por los países que suscribieron el acuerdo.

Existen marcadas diferencias en este aspecto entre los países de Asia, África y América Latina, en los que perviven culturas muy arraigadas de subordinación de las mujeres, y los países occidentales y ricos. En estos no solo se han dado importantes avances en el reconocimiento de los derechos de las mujeres en el plano legal, sino también en el reconocimiento social, permitiéndoles ejercer esos derechos y, en ocasiones, alcanzar cotas de poder y fortuna muy notables. Pero la situación de hecho deja mucho que desear incluso

en los países europeos en los que la emancipación de la mujer ha alcanzado mayores cotas. Se siguen observando brechas de discriminación de las mujeres tanto en las retribuciones, condiciones y oportunidades de promoción en la vida profesional como en su posición en la vida social y familiar, que culminan en episodios de maltrato. Al ser la violencia reflejo, consecuencia y causa de la mencionada discriminación, resultan inquietantes los datos de la encuesta de la UE de 2014 sobre la *Violencia contra las mujeres*: el 33 % de las mujeres ha experimentado violencia física y/o sexual desde los 15 años de edad; el 22 % había sufrido esa violencia por parte de la pareja, y el 8 % de las mujeres encuestadas la acababan de sufrir en los doce meses previos a la entrevista.²⁶ Lo cual permite concluir que, tanto en Europa como en España, «la violencia contra las mujeres en las relaciones de pareja o expareja constituye una de las violaciones de derechos humanos más habituales, soterradas e impunes de cuantas se cometan [...].»²⁷ En España, entre 2003 —cuando se empezaron a dar datos anuales— y noviembre

²⁶ Agencia de los Derechos Fundamentales de la UE: *Violencia contra las mujeres: una encuesta a escala de la UE*, Oficina de Publicaciones de la U.E., Luxemburgo, 2014.

²⁷ Naredo, María: «¿Son realidad los derechos de las mujeres ante la violencia de género?», *Crítica*, nº 960, marzo-abril 2009, pág. 27.

de 2014 —último dato disponible—, 757 mujeres han sido asesinadas por sus parejas o exparejas masculinas, y se estima que anualmente más de 600.000 mujeres «conviven» con la violencia de género.

Los indignos

En lo que concierne a la limitación más general de las personas llamadas a disfrutar de los derechos, señalemos una paradoja que debe inducir a reflexión. Es la paradoja poco aireada de que la Revolución francesa, realizada en nombre de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y que dio lugar a la Declaración de derechos «inviolables», «imprescriptibles» y «sagrados» de las personas que venimos comentando, racionalizó e instaló también un nuevo Estado de Terror que llevó a la masacre sistemática de numerosas personas e incluso de colectivos, sembrando el germen del totalitarismo moderno. Aunque de matanzas está llena la historia, la novedad estriba que estas no se produjeron ya como consecuencia de guerras de dominación y conquista, más o menos asociadas a peleas de poder entre nobles y monarcas o de depuraciones étnicas o religiosas, sino que fueron ejercidas en nombre de la razón por un

Estado aconfesional e incluso anticlerical. La novedad estriba en la paradoja que aflora cuando, sin derogar la comentada declaración de 1789, e incluso actuando en nombre de ella, se desató una etapa de terror a gran escala para eliminar a los «enemigos del pueblo». Se trataba de destruir sin piedad todo lo antiguo para «crear un mundo» y «un hombre nuevo»; de practicar, en suma, un saneamiento social a gran escala.

La naturaleza y magnitud del proceso no solo se tradujo en la invención de la guillotina como medio sistemático para ejecutar a los numerosos denunciados y sumariamente juzgados como «enemigos del pueblo» por «tribunales revolucionarios», como fue el caso de Marie Gouze que, como apunta Díaz-Doucet en *La Ilustración olvidada: la polémica de los sexos en el siglo XVIII* (1993), ante la imposibilidad de defenderse, consiguió preparar desde su encierro dos carteles titulados *Una patriota perseguida* y *Olympe de Gouges en el Tribunal Revolucionario*, que alcanzaron amplia difusión. También se desataron depuraciones y masacres masivas organizadas y decretadas desde el Estado que culminaron en el sangriento aplastamiento de la revuelta de La Vendée que comentamos a continuación.

La revuelta de La Vendée afectó a un territorio situado al oeste de Francia, entre Burdeos y

Bretaña, que rebasa ampliamente al departamento actual del mismo nombre. Se trataba de un territorio con escasos núcleos urbanos, poblado por un campesinado con sentimientos religiosos y monárquicos muy arraigados, en el que la presencia de burgueses, ilustrados y *sans-culottes* revolucionarios era bastante escasa. Varios acontecimientos cebaron el estallido de la revuelta producida en 1793: a la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la constitución civil, decretados en 1791, unidos a la persecución, arresto y deportación de los curas refractarios a tales medidas —que afectó en los dos años siguientes a cerca de 25.000 clérigos—, se sumaron el aguillotinamiento del rey Luis XVI en enero de 1793, que supuso una afrenta al sentimiento monárquico dominante en esa región, y, sobre todo, el decreto promulgado en febrero de ese mismo año que establecía una leva de 300.000 jóvenes de la región para hacer frente a la invasión prusiana de Francia. La revuelta se inició cuando en las cabeceras de comarca, en las que habitaban los pocos partidarios de la revolución y se agrupaban las escasas fuerzas republicanas que había en la zona, se echaba a suerte a quienes les tocaba ir a la guerra. Como resultado de los choques a los pocos días se agruparon cerca de 15.000 insurgentes que se equiparon con las armas conquistadas por asalto

al Ejército y a la Guardia Nacional. Se acabó formando así un ejército improvisado católico y monárquico que trató de imponerse en el territorio portando símbolos y cantando himnos religiosos en sus marchas.

La reacción de la Convención no se hizo esperar: el 19 de marzo de 1793 aprobó una ley que condenaba a la muerte inmediata sin apelación, no solo a los jefes de la revuelta, sino a todas las personas que hubieran participado o simpatizado con ella, aunque solo fuera portado símbolos o insignias relacionadas. Esta ley reforzó en principio a la insurgencia, ya que puso a la mayoría de la población en la difícil tesitura de elegir entre sufrir la pena de muerte por denuncia de algún vecino o unirse a la sublevación con ánimo de triunfar y salvar así el pellejo. Tras varios éxitos iniciales el improvisado ejército insurgente acabó siendo derrotado en la batalla de Cholet. A raíz de esta batalla 40.000 insurgentes, acompañados de otros tantos no combatientes, optaron por liberar a 5.000 prisioneros republicanos y emprender la huida hacia el norte empujados por la quema y saqueo de los pueblos de la Vendée practicados por el ejército republicano. Después de la derrota, la alternativa del exterminio se acabó imponiendo sobre la de la deportación, sumando 160.000 muertos en su haber. Esta cifra, que puede

parecer pequeña en relación con los campos de exterminio nazis o con las purgas y el Gulag estalinistas, no lo es en términos relativos, ya que supuso un muerto por cada cuatro habitantes. Pero más que la importancia absoluta o relativa la novedad estriba en los aspectos cualitativos y de contexto que justificaron la masacre, asimilándola a lo que hoy se llama «genocidio». Este se caracteriza, en primer lugar, por el peso de la ideología por encima de consideraciones pragmáticas: no se trata de conquistar o apropiarse de algo, sino de definir un colectivo como víctima —una clase, una etnia, un grupo disidente, etc.—. En segundo lugar por la voluntad de exterminar ese colectivo sin excepciones. Como documenta Alain Gérard en *La Vendée, 1789-1793* (1993) ambos rasgos caracterizan la masacre de La Vendée: los propósitos de hacer una masacre ejemplar no se improvisaron ni ocultaron, se formularon con notable antelación y aparecen plasmados en numerosos documentos y discursos recogidos en periódicos o en el diario de sesiones de la Convención, haciendo publicidad del terror con propósitos pedagógicos para lograr la sumisión de las personas al poder establecido, con una ingenuidad y transparencia propias de los pioneros que fueron mudando en discreción y ocultamiento en las masacres posteriores.

Lo anterior indujo a Arturo Soria y Puig a considerar, en un manuscrito inédito sobre *El terror* que suscribo y utilizo con licencia del autor, a estimar que «el totalitarismo moderno no nace con Hitler o Stalin, sino que empieza con Robespierre», alimentando la paradoja antes apuntada: el nuevo régimen, que impulsó la mencionada declaración de derechos, fue pionero en masacrados al impulsar episodios de genocidio o exterminio como los indicados. Y estos episodios no se acabaron con la derrota del nazismo o con la caída del estalinismo y del régimen soviético, sino que se han venido prolongando hasta nuestros días. La diferencia estriba en que a raíz de la Segunda Guerra Mundial los vencedores empezaron, por primera vez en la historia, a perseguir, juzgar y condenar a los vencidos en nombre de los derechos humanos, eximiendo así de todo juicio crítico las masacres realizadas. Se empezaron a perseguir, juzgar y condenar a los jerarcas y jefes militares de las antiguas «potencias del eje», para seguir después con Milošević en Yugoslavia, Sadam Husein en Irán, Gadafi en Libia, etc., pero han quedado sistemáticamente impunes las responsabilidades por la destrucción de ciudades enteras con las bombas atómicas arrojadas sobre Hiroshima y Nagasaki, con los bombardeos masivos realizados hasta épocas bien recientes sobre todos los países en

conflicto salvo EE.UU., y con los múltiples «daños colaterales» ocasionados por «guerras» que han llegado a calificarse de «humanitarias». Pues no solo tuvieron lugar los conocidos procesos de Núremberg, que juzgaron y condenaron al alto mando alemán a penas de muerte o reclusión mayor, sino que en Japón, después de tirar las bombas atómicas sobre las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, los tribunales militares orquestados por EE.UU. condenaron en 1947 a muerte y ejecutaron a cinco generales japoneses, entre ellos el mariscal Tojo, jefe del Alto Estado Mayor. Parece así como si hubiera una violencia destructiva y un militarismo buenos, los de los vencedores, y otros malos, de los perdedores. Una violencia y un militarismo defensor de los derechos humanos y otros que no lo son, cuando la violencia y el militarismo siempre atentan contra ellos.

La paradoja antes indicada, que conjuga la defensa de los derechos de las personas con la masacre de grupos y personas, se justifica a base de estigmatizarlos y excluirlos de la comunidad considerándolos indignos de disfrutar esos derechos. Se establece así una barrera entre un nosotros y un otro, y tras considerarlo irracional, inculto o amenazante se justifica su exclusión hasta el extremo de concluir que no cabe otorgar derechos humanos a seres que se consideran inhumanos.

En esta línea va la definición-justificación de las operaciones de exterminio como la «caza civil de hombres indignos de llamarse franceses» que hizo Barère, el portavoz del Comité de Salvación Pública surgido a raíz de la Revolución francesa, marcando la doble pauta de dogmatismo y exclusión del otro sobre la que se apoya el totalitarismo moderno, tal y como señala Alain Gérard. Se trata, en suma, de forzar a las personas a optar entre la adhesión incondicional al régimen, al partido o a la secta o, en caso contrario, verse sometidos a la exclusión también incondicional y discriminación con consecuencias más o menos violentas, degradantes e incluso letales. Y hay que decir que los partidos políticos acostumbran a reclamar esa adhesión excluyente de los otros que evoluciona hacia el totalitarismo en la medida que ganan poder frente a las demandas de participación incluyente más propias de los movimientos sociales.

Otro resultado paradójico que trajo consigo la reconstitución del Estado tras la Revolución francesa fue, por una parte, la abolición de la esclavitud decretada por la Convención, acorde con la igualdad de derechos declarada y, por otra, su reinstitución a sangre y fuego en las colonias con Napoleón, poco tiempo después de la masacre de La Vendée, generando nuevos episodios de exterminio masivo en Haití y Guadalupe. Bien es

cierto que durante el siglo XIX se fue abandonando la esclavitud tradicional, no tanto por razones ideológicas como económicas, pero la alternativa fue el exterminio deliberado y consentido de las llamadas «razas inferiores» en nombre del progreso y la civilización. Si la esclavitud culmina en el siglo XVIII, el exterminio de las poblaciones aborígenes lo hace en el siglo XIX.

Teóricamente, los «avances» conjuntos de la civilización y del reconocimiento de derechos humanos deberían de haber hecho la colonización del siglo XIX menos cruenta para las poblaciones nativas, que la denostada colonización española del siglo XVI, pero no fue así, sino que por el contrario, la fría violencia desatada por los colonizadores anglosajones, franceses, alemanes, holandeses o belgas hicieron palidecer la brutalidad que se ha venido achacando a los conquistadores españoles.

«Todas las tribus indias que habitaban Nueva Inglaterra ya solo existen en el recuerdo de los hombres», constataba Tocqueville. «A estos salvajes no solo se les ha hecho retroceder, sino que se les ha destruido. Nunca se había visto entre las naciones un desarrollo tan prodigioso y una destrucción tan rápida». Pues en su opinión los indios «no tenían más que dos caminos de salvación: la guerra o la civilización; en otras palabras,

tenían que acabar con los colonizadores europeos o convertirse en sus iguales».²⁸

Como ninguno de los dos caminos llegó a puerto por la mayor capacidad destructiva de los colonizadores y por la escasa querencia de estos y de los indios de que se convirtieran en europeos, se acabó imponiendo la extinción. La reducción a la mitad de la población aborigen del Congo por los colonizadores belgas; los 200.000 aldeanos masacrados por los holandeses en la guerra de Java; los 160.000 muertos que dejó la tardía colonización germana de África entre los herero y tantas operaciones de exterminio que no cabe enumerar aquí acreditan sobradamente lo dicho.

Valga lo anterior para subrayar la esquizofrenia que se ha venido observando desde el origen en los países cuna de la Revolución industrial entre las declaraciones de derechos humanos y de principios de igualdad y el exterminio de poblaciones enteras. Esquizofrenia que se ha mantenido tras la catástrofe de las dos guerras mundiales del pasado siglo XX, tanto por el mayor énfasis en la declaración y defensa de unos derechos que se presumen universales, como por la continuidad de las masacres con armas cada vez más destructivas. A la vez que se aprobó en 1948 en la

²⁸ Tocqueville, Alexis: *Democracy in America*, Penguin, New York, 2004 (1835), I, 2, 10, pág. 361.

Asamblea General de Naciones Unidas la Declaración Universal de Derechos Humanos, se desató el conflicto por la hegemonía mundial entre los dos grandes bloques de poder durante la llamada «Guerra Fría», que trajo consigo continuas operaciones de «caza de brujas» —de «comunistas» y «disidentes»— y guerras como las de Corea y Vietnam. Tras el desmoronamiento del antiguo «bloque soviético» y la consiguiente hegemonía del único bloque superviviente, liderado por los EE.UU., esta esquizofrenia acabaría culminando en el campo de las palabras con esas dobles metáforas de las llamadas «guerras preventivas» y/o «guerras humanitarias». Dobles metáforas que resultan, en primer lugar, de llamar guerra a lo que ha venido siendo la destrucción unilateral mediante bombardeos con misiles o aviones a gran distancia de ciudades e infraestructuras de países o territorios que se revelaban o podían revelarse hostiles como mal menor «preventivo» de posibles guerras y siempre en nombre de «los derechos humanos». De ahí las metáforas que adjetivan estas operaciones de castigo de «preventivas» y «humanitarias», para soslayar la gran cantidad de víctimas que causan entre la población civil de los países bombardeados, encubriendo la dimensión de la catástrofe humana efectiva ocasionada por estas modernas masacres. Todo

ello para mantener un mundo sucursalizado por grandes empresas transnacionales con el apoyo, no solo político sino también militar, de un puñado de países ricos capitaneados por los EE.UU. Tal y como expuse en *Raíces económicas del deterioro ecológico y social*, el mapa de bases militares y países con tropas estadounidenses o de la OTAN revela cómo la globalización militar corre pareja con la económico-financiera.

La discriminación de los no propietarios

Aclaremos la forma en la que se ha venido justificando y planteando el derecho de propiedad. La ingenuidad y frescura de las primeras formulaciones de un sistema aceptado después con generalidad, suelen desvelar presupuestos que más tarde se pasan por alto al aceptar el sistema en bloque, como una evidencia absoluta. Si hemos insistido antes en la formulación pionera de Locke es porque consideramos que mantiene una actualidad palpable, al revelar que su teoría de la propiedad es clave en la metamorfosis de esos derechos naturales e igualitarios que acostumbran a enunciar las declaraciones y las constituciones, en la naturalización del ejercicio de derechos marcadamente desiguales. Su teoría de la propiedad, que

aceptaba la desigualdad originaria y el derecho a ampliarla mediante la explotación y acumulación capitalista, se fue generalizando. La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 incluía en su artículo 2º la propiedad y la libertad entre los «derechos naturales e imprescriptibles del hombre». Y en su artículo 17º lo remachaba calificando de «inviolable y sagrado el derecho de propiedad [...]».

En la declaración de derechos de la convención francesa de 1793, algo más detallada que la de 1789, se definía el derecho de propiedad como «el derecho que tiene todo hombre a disfrutar y disponer a su voluntad de sus bienes, de sus rentas fruto de su trabajo y de su industria», dejando intuir cierta relación entre ese derecho y las funciones productivas y de disfrute vinculadas al mismo que, en principio, lo justificaban. Lo cual permitió a John Stuart Mill considerar en sus *Principios de economía política* (1948) que la propiedad pierde su legitimidad cuando llega a manos del propietario sin ningún mérito ni esfuerzo por su parte. Sin embargo, en el Código de Napoleón se desvincula ya ese derecho de toda función, al consignar que «la propiedad es el derecho a disponer de las cosas de la manera más absoluta, en tanto no se haga de ellas un uso prohibido por las leyes y reglamentos», dejando el camino expedito para seguir

afirmando el derecho indiscriminado al «uso y abuso» de la amplísima gama de cosas poseibles sin exigir función social, ni limitación alguna en el modo de disponer de ellas, salvo necesidad pública evidente y previa justa indemnización.²⁹ El Código Civil español copia prácticamente al pie de la letra esta definición de propiedad desvinculada de su origen y función: «La propiedad es el derecho de gozar y disponer de una cosa, sin más limitaciones que las establecidas en las leyes» (art. 348).

Hemos visto cómo se desvaneció la visión crítica de la propiedad unida a la idea positiva de crear un marco institucional propicio para extender la libertad, propio de la Francia revolucionaria. El derecho enunciado como natural, inviolable e incluso sagrado en la declaración de 1789 no se refería a cualquier derecho de propiedad. La prueba es que, como ya hemos indicado, en nombre de los derechos de propiedad —compatibles con la igualdad y la libertad de todos— postulados en la declaración de 1789 se abolieron la mayoría de los derechos de propiedad de la nobleza que bajo el Antiguo Régimen mantuvieron sometidos y explotados a los campesinos, dando paso a una reforma agraria que ocasionó profundas

²⁹ *Code Civil des français*, Imp. de la République, Paris, 1804, Art. 544º, pág. 144.

transformaciones sociales. Evidentemente este tratamiento discriminado de los derechos es lo que hizo que la Revolución francesa haya pasado a calificarse de burguesa, ya que abolió los derechos de la nobleza, pero potenció los de la burguesía y el campesinado, abriendo la puerta a un nuevo proceso de diferenciación social mediante la desigual acumulación de riqueza.

De esta manera, tras abolir los privilegios —es decir, los derechos carentes de función— de la nobleza, se acabaron instaurando otros derivados de la defensa del nuevo derecho de propiedad como algo absoluto. Esta defensa sin condiciones de la propiedad, al hacer abstracción de su distribución y de su función, dio paso a nuevos privilegios. Evidentemente se suponía que la «mano invisible» del mercado enderezaría el uso mezquino e insolidario de la propiedad desigualmente repartida en beneficio del conjunto social. Pero incluso aunque haya claras evidencias de lo contrario no por ello se suelen revisar o limitar los derechos de propiedad, sino que se sigue otorgando indiscriminadamente a la propiedad el mismo carácter sagrado e inviolable. A diferencia de lo que ocurrió en la Francia revolucionaria, los derechos de propiedad han tendido a considerarse en bloque, como algo absoluto, mientras que los intereses comunes han pasado a tratarse como algo

secundario, ocasional o relativo. La propiedad se defiende en cualquier caso con independencia de si el uso y abuso de la propiedad redunda o no en beneficio de la colectividad.

El plan de construir una sociedad basada en derechos primarios e irrevocables se pervirtió así al incluir entre ellos, más allá del sistema político, el derecho de propiedad haciendo abstracción de su composición, distribución, uso y funciones. Si el libre ejercicio de los derechos de propiedad, concentrados en algunas personas o entidades, está fuera de discusión por mucho que atente contra los intereses y la libertad y la igualdad de la mayoría, está claro que esos derechos han naturalizado y actualizado los privilegios en las sociedades de hoy día. Evidentemente, esta sacralización acrítica de los derechos de propiedad no hubiera permitido abolir los derechos de propiedad de la nobleza establecidos en el Antiguo Régimen que fueron tildados por los revolucionarios de privilegios: todo lo más habría inducido a «modernizarlos», facilitando su reencarnación, con mayor solidez y ausencia de contrapartidas, a base de transformarlos en propiedad burguesa, como ocurrió en primer lugar en Inglaterra y como fue sucediendo también en la mayoría de los países, sentando las bases para el predominio de las actuales ideas unificadas de propiedad y de

riqueza. Lo cual se reflejó en un capitalismo con tintes elitistas y clasistas mucho más marcados que en Francia: la misma idea de pertenencia a la *working class* se utiliza generalmente en Inglaterra con connotaciones mucho más estrictas e inequívocamente clasistas que en Francia, Italia o España, donde las barreras de clase no aparecen tan marcadas en la conciencia de la gente. Hay que reconocer que la propiedad condiciona las relaciones sociales que vinculan a las personas y, por lo tanto, el ejercicio de sus derechos. Como señala el antropólogo Marshall Sahlins:

«Los pueblos del mundo “primitivo” tienen pocas posesiones, pero no son pobres. Pobreza no es tener una pequeña cantidad de bienes, tampoco es exactamente una relación entre medios y fines; sobre todo es una relación entre la gente. La pobreza es un estatus social y como tal es una invención de la civilización. La pobreza ha crecido con la civilización, aflorando como una relación envidiosa entre clases y, sobre todo, como una relación tributaria o de dependencia».³⁰

30 Sahlins, Marshall: *Stone Age Economics*, Aldine & Atherton, Chicago, 1972, pág. 37.



Arthur Rothstein
Another World, 1938

La Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 reprodujo en buena medida las contradicciones y problemas contenidos en la declaración de 1789 que hemos venido comentando. Desde que se aprobó hace ya más de sesenta años se ha avanzado mucho en el enunciado retórico e incluso en el respaldo legal de los derechos, pero bastante menos en su realización. Se ha avanzado en hacer cada vez más extensos los derechos declarados y aceptados por los estados, pero bastante menos en la práctica generalizada de los mismos. Se amplía así la brecha entre el enunciado formal de derechos que se pretenden universales y la falta de vigencia de los mismos que denota la situación de penuria, marginación y sometimiento del grueso de los seres humanos. Todo lo cual no es ajeno al hecho de que la mente humana, para ayudarnos a convivir con nuestros males, tiende a creer que los problemas pueden solucionarse con declaraciones, acuerdos o diversos conjuros verbales o institucionales sin necesidad de poner en cuestión el contexto que los genera. Tal es el caso de la sacralización de los desiguales derechos de propiedad a la vez que se defiende la igualdad en el disfrute de los otros derechos. Sigamos reflexionando sobre la mencionada esquizofrenia social que crea la inflación de derechos individuales declarados y el mantenimiento de situaciones

que atentan contra ellos para subrayar la necesidad de replantear conjuntamente el tema de los derechos con esa idea de individuo que se toma como sujeto de los mismos y con el tipo de relaciones, ideas e instituciones que inciden sobre el ejercicio de los mismos.

*Inflación de derechos
y de problemas de incumplimiento*

Los informes recientes de las Relatorías Especiales del Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas sobre los derechos a la alimentación, al agua y a la vivienda recaen sobre la extensión explícita de los derechos a los campos mencionados, que se daban por supuesto en la declaración inicial, y el grave incumplimiento de los mismos por parte de los poderes establecidos. La Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada en 1948, señalaba ya que «todo individuo tiene derecho a un nivel de vida adecuado que le asegure, así como a su familia, la salud y el bienestar y en especial la alimentación, el vestido, la vivienda, la asistencia médica y los servicios sociales necesarios [...]» (art. 25). Se insistía para ello en otros artículos que «toda persona tiene derecho al trabajo [y] a una remuneración, que

le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social» (art. 23); o que «toda persona [...] tiene derecho a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, los derechos económicos, sociales y culturales indispensables a su dignidad y el libre desarrollo de su personalidad» (art. 22). Ante las dificultades que plantea el cumplimiento de estos derechos se redunda sobre ellos con declaraciones y tratados suscritos por los estados que siguen sin poner los medios que aseguren su cumplimiento generalizado, e incluso sostienen las instituciones y las políticas que contribuyen a violarlos. La desatención hacia las causas perpetúa así su incumplimiento haciendo que las organizaciones que velan por ellos se vean continuamente desbordadas en su labor de denuncia, testimoniando la amplitud de la brecha arriba apuntada.

Lamentablemente la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 soslayaba las causas de su incumplimiento que proceden tanto de la persistencia de esquemas de sociedades jerárquicas anteriores como de desigualdad económica y la globalización capitalista hoy imperante.

En lo que concierne al primer punto ya vimos que la Declaración Universal de Derechos

Humanos hablaba del «individuo» y «su familia», soslayando las relaciones de subordinación y dependencia de las mujeres que existen en el entorno familiar y las instituciones que les dan cobijo, contra las que se articuló después la CEDAW.

Pero sobre todo, en relación con el segundo aspecto, la misma declaración incluye el derecho de propiedad como uno de los derechos a respetar sin limitación alguna (art. 17º), como ya hacía la declaración de 1789. Y ya hemos advertido que defender la igualdad de derechos, a la vez que se acepta el desigual reparto de la propiedad constituye una de las principales contradicciones que alimentan la esquizofrenia social antes mencionada. Pues la desigualdad económica es la que hoy impide el disfrute igualitario y generalizado de casi todos los otros derechos, desde la educación y la igualdad de trato ante la justicia hasta el derecho a la vivienda o a disfrutar de «un nivel de vida adecuado». Panorama este que se agrava en una sociedad crecientemente mercantilizada en la que, en aras de la competitividad y el beneficio de algunos, se escatiman a la población los ingresos necesarios para comprar cosas tan elementales como el agua, los alimentos o la vivienda, a la vez que se desatiende la oferta de agua, alimentos o viviendas para los necesitados que no pueden pagarlos. Por ejemplo, es evidente en nuestro país que la falta de «vivienda

social» o de «alquileres baratos» ha venido generando necesidades de vivienda insatisfechas que se multiplicaron, a raíz de la crisis de principios del siglo XXI, con la ola de desahucios y desalojos de viviendas principales de personas insolventes.

Veamos el caso del agua. Hasta épocas relativamente recientes la especie humana adaptó su existencia a las disponibilidades de agua en un doble sentido: por una parte la población se asentó en lugares que contaban con agua de calidad; por otra, los aprovechamientos agrarios y los estilos de vida se adaptaron a las disponibilidades de agua de los territorios. Se pensaba que el agua fluía libremente, como el sol, y que al igual que este podía derivarse hacia los circuitos de la vida favoreciendo la fotosíntesis o los usos antrópicos. Pero no se estimaba posible ni deseable alterar drásticamente las vocaciones de los territorios, ni hacer que las poblaciones habitaran masivamente, ni pusieran campos de golf, en zonas desérticas. En este contexto, el agua era considerada como un bien «libre» o «no económico», es decir, excluido del carrusel de la producción y del consumo que configura la noción usual de sistema económico.

Sin embargo la civilización industrial no solo multiplicó la población, sino que rompió su tradicional adaptación a las disponibilidades de agua en el doble sentido antes mencionado, originando

una sensación de escasez y una presión sobre el agua sin precedentes. Con el agravante de que esta presión invalidó, por sobreexplotación y contaminación, una cantidad de agua muy superior a la efectivamente utilizada, secando o contaminando así fuentes de «aguas libres» que venían siendo utilizadas por la población desde épocas inmemoriales. Con lo cual los abastecimientos dependen cada vez más de complejas operaciones de captación, bombeo, conducción y tratamiento, haciendo del agua un «bien económico», productible y facturable, que reclama potentes inversiones subvencionadas. Nuestro país es un buen ejemplo de esta espiral en la que el divorcio entre los usos y las dotaciones de los territorios, unido a la mala gestión del agua, crean cada vez mayores daños ecológicos y «déficits» hídricos, que justifican crecientes operaciones de producción y transporte de agua, alimentando los negocios relacionados con ellas que a la postre la sociedad tiene que pagar, ya sea directamente, con el recibo del agua, o indirectamente, con impuestos. Si a esto se añade una creciente desigualdad, que genera «bolsas de pobreza» y marginación social que rodean sobre todo las grandes conurbaciones de los países pobres, pero que están también presentes en buena parte de los países ricos y/o «emergentes», nos encontramos con que una buena parte de la población

mundial encuentra dificultades para disponer de agua de calidad. Algo parecido podría decirse de los derechos a la alimentación y a la vivienda.

¿Tiene sentido responder a este problema con nuevas declaraciones que subrayan el derecho que las personas tienen al agua, cuando es imposible concebir la vida sin ella? En efecto el agua de calidad es la principal materia prima que sirve a los dos fenómenos consustanciales con la vida: la fotosíntesis y el intercambio iónico, que permite el desarrollo de la vegetación y la alimentación de las células y los tejidos de todos los organismos de la biosfera, entre los que se encuentra la especie humana. El agua de calidad no solo es un nutriente esencial para la vida en las tierras emergidas, sino que es el vehículo que transporta los otros nutrientes. Así, postular que las personas tienen derecho al agua, cuando no podrían existir sin ella, parece una curiosa perogrullada que, no obstante, cobra sentido para denunciar que, tras tanta civilización y tanto progreso, existen hoy personas con serias dificultades para abastecerse de agua de calidad. Pero postular ese derecho cerrando los ojos al comportamiento antiecológico e insolidario de la propia sociedad humana que lo está amenazando, resulta un grave despropósito fruto a la vez de los excesos de un antropocentrismo y un individualismo muy arraigados. Parece como si las personas,

cualquiera que sea su comportamiento, tuvieran derecho al agua, la alimentación, la vivienda, etc., haciendo abstracción de la sociedad e incluso de las leyes y limitaciones del mundo físico a las que, quiérase o no, se encuentran sujetas. Es ese individuo al que de entrada se le otorgan derechos por el mero hecho de nacer, sin hablar de relaciones y deberes hacia la sociedad y la biosfera, sin las que no cabe concebir su existencia. Y son estas relaciones y deberes de solidaridad, de cooperación y de simbiosis hacia su entorno social y natural los que fallan poniendo en cuestión la «sostenibilidad» de la biosfera y de la propia especie humana.

De este modo, a la vez que se sigue clamando a favor de derechos habría que hablar de relaciones, valores y deberes que todas las personas deberían asumir y de instituciones que aseguren efectivamente esos derechos a la mayoría de la población. Afortunadamente en este sentido apunta el Pacto Internacional sobre Derechos Civiles y Políticos suscrito por más de cien estados en el marco de Naciones Unidas en 1966, cuando en el artículo 25 «reconoce y ampara el derecho de todo ciudadano a participar en la dirección de los asuntos públicos, el derecho a votar y a ser elegido, y el derecho a tener acceso a la función pública», derechos que matizan y desarrollan las observaciones del correspondiente Comité de los Derechos Humanos,



Martha Rosler
Semiotics of the Kitchen, 1975.

encargado de velar por el cumplimiento de este tratado, y del CEDAW antes mencionado.

Así, la Observación General del Comité de los Derechos Humanos, elaborada en 1996 precisa, con referencia al artículo 25, en su punto 5, que «la dirección de los asuntos públicos [...] es un concepto amplio que se refiere al ejercicio del poder político [que requiere] la asignación de facultades y medios por los cuales cada ciudadano pueda ejercer su derecho a participar en la gestión de los asuntos públicos [protégido en este artículo] que se determinarán por la constitución o por otras leyes». El punto 6 «apoya la participación directa» señalando que «los ciudadanos pueden participar directamente asistiendo a asambleas populares [...]» y el punto 8 señala que «los ciudadanos también participan en la dirección de los asuntos públicos ejerciendo influencia mediante el debate y el diálogo públicos con sus representantes y gracias a su capacidad para organizarse. Esta libertad se respalda garantizando la libertad de expresión, reunión y asociación». La observación general mencionada insiste también en la generalización de los derechos, señalando que «no se permite hacer distinción alguna entre los ciudadanos en lo concerniente al goce de derechos por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas o de cualquier otra índole, origen nacional

o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social [...]» En la CEDAW se apuntaba que:

«Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la vida política y pública del país y, en particular, garantizarán a las mujeres, en igualdad de condiciones con los hombres, el derecho a:

- a) Votar en todas las elecciones y referéndum públicos y ser elegibles para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas.
- b) Participar en la formulación de las políticas gubernamentales y en la ejecución de estas, y ocupar cargos públicos y ejercer todas las funciones públicas en todos los planos gubernamentales.
- c) Participar en organizaciones no gubernamentales y asociaciones que se ocupen de la vida pública y política del país».³¹

En el mismo sentido apunta la Recomendación General n.º 23 de la CEDAW de 1997, que insiste

³¹ Convención Sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, II, art. 7, www.un.org.

en potenciar los derechos de participación de las mujeres:

«La obligación especificada en este artículo abarca todas las esferas de la vida pública y política y no se limita a las indicadas en los incisos a), b) y c) del párrafo. La vida política y pública de un país es un concepto amplio. Se refiere al ejercicio del poder político, en particular al ejercicio de los poderes legislativo, judicial, ejecutivo y administrativo. El término abarca todos los aspectos de la administración pública y la formulación y ejecución de la política a los niveles internacional, nacional, regional y local. El concepto abarca también muchos aspectos de la sociedad civil, entre ellos, las juntas públicas y los consejos locales y las actividades de organizaciones como son los partidos políticos, los sindicatos, las asociaciones profesionales o industriales, las organizaciones femeninas, las organizaciones comunitarias y otras organizaciones que se ocupan de la vida pública y política.»³²

32 Recomendación General n.º 23, adoptada por el Comité para la Eliminación de la Discriminación contra la Mujer, U.N., 1997, www.un.org.

Y en este sentido apunta también en parte el enunciado de los denominados derechos de segunda y tercera generación que asumen la naturaleza social de las personas. Por ejemplo, se ha pasado de enunciar el derecho a la vivienda al derecho a la ciudad, saludable, habitable, sostenible, etc., punto sobre el que incide el libro de Jordi Borja *Revolución urbana y derechos ciudadanos* (2013). La clave estriba en visibilizar, formular y defender derechos relationales que completen la dimensión social y afectiva del ser humano frente al crudo interés monetario y utilitario de ese individuo asocial posesivo-dependiente que se acostumbra a tomar como sujeto político y económico y como portador de derechos sin limitación ni deber alguno.

Problemas y propuestas

Pese a los notables esfuerzos realizados en el reconocimiento legal de los derechos por la mayoría de los estados los resultados son bastantes pobres. Lo que falla, insisto, son las realizaciones, porque una cosa son las declaraciones y los tratados que suscriben los estados, muchas veces impulsados por meras políticas de imagen social o verde, y otra las realizaciones. Una cosa es el

derecho a la vivienda enunciado en la Declaración Universal de Derechos Humanos o en la Constitución española y otro el marco institucional y los resortes de poder que mueven en el día a día la máquina inmobiliaria buscadora de plusvalías asociadas a las reclasificaciones y recalificaciones de suelo, que es la que condiciona a la postre el acceso a la vivienda y el modelo urbano en curso de aplicación. Por ejemplo, el modelo inmobiliario español ha promovido la vivienda como inversión y no como bien de uso, favoreciendo burbujas especulativas que dificultaron el acceso a la vivienda de buena parte de la población pese a que la Constitución avalaba el derecho a la vivienda, como constató junto a Antonio Montiel Márquez en *El modelo inmobiliario español y su culminación en el caso valenciano* (2011).

Una cosa es el derecho reconocido de las personas a participar directamente en la dirección de los asuntos públicos, base de la democracia participativa, y otra es el predominio de regímenes oligárquicos disfrazados de democracias que se dicen representativas y cumplen con los rituales electorales y parlamentarios, pero desincentivan y hasta penalizan esa participación, ahogando las iniciativas populares en este sentido. El resultado es, como ya hemos indicado, la ampliación de la brecha entre los derechos enunciados y asumidos

cada vez con mayor precisión en los tratados suscritos por la mayoría de los estados, y el disfrute efectivo e igualitario de los mismos. Pero a mi juicio la ampliación de esa brecha tiene un aspecto positivo: por una parte denota un evidente fracaso práctico, pero por otra, el hecho de haber conseguido que tantos países se comprometan en los tratados a respetar esos derechos, supone un verdadero triunfo ideológico y político. Hoy aparece en buena medida superado el conflicto que evitó inicialmente el respaldo generalizado y unánime de los derechos individuales formulados. Se trata del conflicto —ya tratado al principio de este libro— que ha venido enfrentando en el mundo político a los partidarios del individualismo y a los del colectivismo; a partidarios del mercado y a los del Estado; a los que priorizan un «yo» carente de «nosotros» y a los que abrazan un «yo» absorbido por el «nosotros», etc. Pues la formulación actual de los derechos, al restituir con claridad la dimensión social del «individuo» estableciendo derechos asociados a ella supera ese conflicto, que perdura solo por inercia en un contexto que lo deja obsoleto.

Mucho ha llovido desde que, en la segunda mitad del siglo xx, buena parte de la izquierda estaba influenciada por un totalitarismo que se decía marxista-leninista, y que consideraba el tema de

los derechos humanos como un invento burgués para distraer la atención de los conflictos gobernados por la lucha de clases. El desinterés de esta izquierda por los derechos humanos declarados tiene una amplia trayectoria que se remonta a la crítica de Marx a la hipocresía de esas declaraciones y a su incapacidad para ver el potencial emancipatorio que podía ofrecer la defensa de esos derechos debidamente reformulados.

Más que detenernos aquí en exponer y comentar esa trayectoria cabe remitir al texto «*Droits de l'homme et politique*» de Claude Lefort, en su libro *L'invention démocratique* (1981). Valga decir que esa incomprendión se liga en buena parte a la deriva estatalista y totalitaria del marxismo, apoyada en el afán de mantener el poder del Estado con la ingenua presunción de que, tras su conquista revolucionaria, ese poder concentrado e incluso reforzado con la «dictadura del proletariado», abriría la puerta a la emancipación social e individual. Esta convicción es la que amplió la brecha, dentro de la izquierda, entre las corrientes comunistas y socialistas plasmadas y apoyadas en el antiguo «bloque soviético» y el anarquismo, con sus más difusas corrientes libertarias. En un caso se trataba de apoderarse del Estado y de utilizarlo para implantar el socialismo; en otro de destruirlo y sustituirlo por organizaciones cooperativas

y solidarias más horizontales. Los logros del «socialismo real» han sido bastante decepcionantes, no solo por la metamorfosis capitalista de la extinta Unión Soviética y de la República Popular China, sino por deriva despótica y corrupta del grueso de los llamados «movimientos de liberación nacional» que irrumpieron con fuerza en el mundo tras la Segunda Guerra mundial forzando la «descolonización». Todo esto invita a preguntarse qué es lo que fue enfriando la llamada emancipatoria que alimentó dichos movimientos y abriendo camino a nuevas opresiones y servidumbres.

Los cambios producidos en el contexto internacional en los últimos lustros del siglo xx y la propia configuración y planteamientos de esos movimientos favorecieron su deriva despótica. Tras el colapso de la antigua Unión Soviética, la desaparición del antiguo bipolarismo político recortó la razón de ser y los grados de libertad del llamado «Tercer Mundo», que pasó a encarnar el Sur o la «periferia» del único mundo resultante, sometido a la ideología económica y al poder político-militar del polo superviviente. La Conferencia de Bandung, celebrada en 1955, que en su día hizo resonar la en otro tiempo vigorosa voz de los «países no alineados» del Tercer Mundo con la asistencia de personalidades tan relevantes como Chou En-lai, Hò Chí Minh,

Nasser, Nehru —todavía impregnado por el espíritu de Gandhi— o Sukarno, artífices de la independencia de China, Vietnam, Egipto, la India o Indonesia. A ellos se sumaron líderes de nuevos «movimientos de liberación nacional» como Fidel Castro, Lumumba, Ben Bella o el mismo Gadafi —que a sus 27 años, siguiendo el ejemplo de Nasser, derrocó en 1969 al rey Idris para nacionalizar el petróleo, hacer la reforma agraria, invertir en educación, sanidad, etc.—. Estos líderes fueron derrocados, asesinados, militar y económicamente presionados o sobornados por los poderes político-económicos imperantes en el mundo. Las muestras de despotismo corrupto de los países del norte de África contra las que se levantaron las más recientes olas de protesta marcan los últimos episodios de esta lamentable evolución. Y es que, junto a la presión externa para someter a esos países a los dictados del capitalismo transnacional, aparece la inconsistencia interna de unos supuestos movimientos liberadores que han considerado los derechos humanos y la participación democrática —unidos a las instituciones que deberían ampararlos en un Estado de derecho— como meros «inventos burgueses», dando así paso a nuevos despotismos.

Por otra parte, en lo que concierne a la mutación del liberalismo en darwinismo económico

y social, cada vez se tiene más conciencia de que si se atiza el fuego de la desigualdad, la rivalidad, el egoísmo, la avaricia, la desconfianza, alimentando racismos, nacionalismos, caciquismos y enfrentamientos entre empresas, partidos, sexos, edades y mafias diversas que buscan situaciones privilegiadas, nunca se podrá llegar a esa sociedad poblada de individuos libres e iguales en derechos que la utopía liberal proponía como meta, por mucho que estos figuren recogidos en textos constitucionales o en declaraciones y tratados formales. Como también se sabe o debería saberse que el maquiavelismo político-económico —que postula que el fin justifica los medios y que la violencia o el engaño pueden ser buenos siempre que ayuden a alcanzar o mantener el poder y la riqueza— desemboca por fuerza en despotismos diversos que inducen a masacrar los derechos de la mayoría las personas.

En general ni las revoluciones socialistas, ni los movimientos de liberación nacional acontecidos a lo largo del siglo xx han utilizado la reivindicación de los derechos humanos para controlar el poder estatal sometiéndolo a derecho, ni para orientar los cambios del contexto político y económico a modificar, a fin de conseguir que atienda derechos que incluyen —no lo olvidemos— el «derecho de todo ciudadano a participar

en la dirección de los asuntos públicos». Sin embargo creo que este planteamiento abriría hoy un campo inclusivo que reivindicar por la inmensa mayoría bastante prometedor para desbloquear el camino hacia una sociedad más libre e igualitaria y hacia una democracia más participativa. Para que llegue a buen puerto este camino se deben revisar y matizar los derechos evitando contradicciones asociadas sobre todo al empeño de sacralizar en bloque la propiedad, cuando deriva en el derecho totalitario o privilegio de algunos que atenta contra la realización de los derechos de la mayoría. Y, en segundo lugar se deben de completar esos derechos individuales no solo subrayando otros de naturaleza social, sino también las instituciones y las políticas que posibilitan su ejercicio. Tendríamos que conseguir, en suma, que el planteamiento reivindicativo abrace los efectos y las causas, los derechos de las personas y las relaciones sociales e instituciones que condicionan su situación, para primar relaciones de reciprocidad y redistribución, frente a aquellas otras de dominación, explotación y supeditación jerárquica ya sea política, mercantil o amorosa, apoyando la individualidad autónoma frente a aquella otra posesiva y dependiente, tal y como hemos venido comentando.

PARADIGMAS SOCIALES EN EVOLUCIÓN

LA BÚSQUEDA DE ALTERNATIVAS

Cabe percibir la crítica situación actual como fuente de nuevas oportunidades para enriquecer el tejido social, al incentivar formas de interpretación, de organización y de actividad que trasciendan el reduccionismo pecuniario y el clientelismo político. El horizonte tan poco atractivo de seguir dando nuevas vueltas de tuerca al aumento conjunto del paro, del trabajo asalariado cada vez más precario y compulsivo, de la competitividad, la insolidaridad y la segmentación social induce a pensar alternativas, ideando redes y relaciones sociales, organizaciones y actividades económicas más gratificantes y libremente guiadas por los afanes de creatividad y de intercambio solidario de aquellos que las ejercen y no tanto por el mero afán de lucro. Pues las experiencias de actividades, redes e instrumentos de conexión e intercambio alternativos a los mercados capitalistas en funcionamiento afloran precisamente

para paliar el vacío y la frustración que dejan tales mercados.

Se trata de canalizar la actividad y abastecer las necesidades de la gente por otras vías: ideando instrumentos que permitan utilizar el tiempo, la cualificación, la creatividad y la relación de tantas personas útiles que el capitalismo reinante ha ninguneado y dejado sin empleo, para suplir por otras vías las enormes carencias y necesidades insatisfechas que existen. Al igual que se trata de suplir la falta de mediación política promoviendo asambleas, plataformas reivindicativas o escraches que tratan de ablandar la proverbial insensibilidad de nuestros democráticos gobernantes.

Hemos visto que los planteamientos críticos y alternativos abarcan desde lo local hasta lo global, desde instrumentos y aspectos muy concretos hasta reflexiones generales y abstractas, desde cuestiones socio-institucionales hasta aspectos psicológicos e individuales. Se avanza así en la construcción de esa articulación ético-política entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana que Guattari llamó «ecosofía», disciplina que abarcaría ética, política y estética, así como aspectos teóricos y prácticos.³³

³³ Guattari, Felix: *Les trois écologies*, Galilée, Paris, 1989, pág. 12.

Se investigan y revisan los vínculos hasta ahora soslayados entre las ideas de «sistema económico» y de «sistema político», o entre ambos y las ideas implícitas de «sociedad» y de «individuo» sobre las que dichos sistemas se apoyan. Este conglomerado de ideas y de realizaciones tan amplio, a la vez crítico y constructivo, hace que ahora sea más verosímil que hace unos años la posibilidad de que surja un nuevo paradigma sociocultural que acabe desplazando al actualmente imperante, cada vez más desprestigiado y sometido a revisión. «Lo deseable vuelve a ser posible», anuncia el subtítulo del libro de Antonio Elizalde *Nuevas utopías de la diversidad* (2003), refiriéndose a esa mayor verosimilitud del cambio de paradigma sociocultural. Con la novedad de que, frente al monopolio ideológico que impone el paradigma todavía dominante anudado en las ideas únicas de «sistema político» —democrático— y «sistema económico» —mercantil—, de individuo y sociedad, arriba mencionadas, se abren nuevas «utopías de la diversidad» orientadas a construir «un mundo en el que quepan muchos mundos». ³⁴

³⁴ Lema zapatista recogido en Esteva, Gustavo: *Repensar el mundo con Ivan Illich*, Taller Editorial La Casa del Mago, Jalisco, 2012.

ALTERNATIVAS POLÍTICO-ECONÓMICAS

Valga lo anteriormente expuesto para hacer, en primer lugar, una llamada a la emancipación de nuestras mentes para conseguir que piensen más allá de las metáforas encubridoras que orientan hoy la reflexión en esos mundos separados de la economía y la política; y, en segundo lugar, para hacer que esa reflexión emancipada modifique el marco institucional que establece las reglas del juego político y económico en el sentido que hemos venido indicando. Creo que el principal problema que frena la posible reorientación mental e institucional de nuestra sociedad hacia horizontes ecológica y humanamente más saludables no es tanto el de la ausencia de alternativas como el hecho de no verlas al tener la mente embotada por los enfoques y categorías de la ideología dominante. Son las trabas mentales las que impiden concebir y elaborar nuevos marcos institucionales y nuevas formas de comportamiento capaces de reorientar conjuntamente las formas de abordar la economía y la política. Unidas, claro está, al miedo a ser discriminados por el poder por el delito de pensar y actuar libremente.

Hemos visto que la economía institucional debería de ser la encargada de diseñar instrumentos capaces de regular o limitar el intercambio tanto

de bienes y servicios como de activos patrimoniales —inmobiliarios, financieros, etc.— para hacer que apunte hacia horizontes sociales y ecológicos más saludables que los actuales para la mayoría de la población. Respecto al tipo de economía que considero que debiera inspirar las propuestas de cambio institucional creo que no es cuestión de acabar enumerando otra vez los rasgos distintivos de los posibles nuevos enfoques de lo económico y su relación con los antiguos —recongidos en el último capítulo de *La economía en evolución*—, sino advertir que el avance de los nuevos enfoques e instrumentos ha de apoyarse en una toma de conciencia generalizada de los engaños que conlleva la actual mitología de la producción, del desarrollo, del consumo y del trabajo.

Esta toma de conciencia necesita de nuevas metáforas que resalten las dimensiones depredadoras de los procesos en curso, que hagan de las categorías de la producción y el desarrollo el hazmerreír de cualquier persona medianamente informada. Así, en la medida en que prospere la percepción del lado oscuro del proceso económico a partir de las metáforas parasitarias a las que actualmente responde, prosperará también la posibilidad de cambiarlo por aquellas personas que no quieren jugar el papel ni de depredadores ni de presas. Trascender la mitología del desarrollo

presupone abrir el cajón de sastre de la producción y el consumo para revisar críticamente su contenido, analizando el interés de promover ciertas actividades y productos que ayudan a mejorar la calidad de vida y de su ambiente físico y social, así como se hace necesario analizar el concepto de «trabajo» para promover actividades gratificantes y relaciones cooperativas, y no otras que son a la vez penosas e individual o socialmente degradantes. Igualmente importante es revisar críticamente lo que hay dentro de esas visiones unificadas de la propiedad y de la riqueza. Se trata, en suma, de restablecer la verdadera razón de ser de la gestión económica, haciendo que el objetivo que presida la reconversión del actual metabolismo económico sea la mejora conjunta de la calidad de vida y de su ambiente, y no el mero aumento de ciertos saldos o agregados monetarios.

Recapitulando, cabe apuntar las siguientes orientaciones para trascender la ideología económica dominante. En primer lugar es necesario iluminar con metáforas y enfoques alternativos el lado oscuro no solo de la depresión, sino también del auge económico, abriendo críticamente el cajón de sastre del agregado monetario de producción para reorientar su contenido, desencadenando procesos de planificación social participativa bien informada de sus dimensiones ecológicas y sociales.

Es igualmente imprescindible revelar las frustraciones que genera la «competitividad», el «individualismo posesivo» y el «trabajo dependiente» para promover actividades que sean más gratificantes y solidarias, así como se hace necesario aclarar la confusión que genera el uso «ceremonial» de las instituciones y el lenguaje que acostumbran a realizar los poderes establecidos.

En lo referente a los aspectos institucionales ya hemos apuntando la necesidad de revisar, en primer lugar, las reglas y las instituciones que orientan la valoración mercantil para hacer que tengan en cuenta los costes físicos y sociales de los procesos. Asimismo es importante revisar igualmente las reglas y las instituciones que gobiernan o podrían gobernar el sistema financiero para limitar y controlar socialmente la creación de dinero en sentido amplio —es decir, la emisión de pasivos no exigibles, que incluye dinero-papel, dinero bancario y dinero financiero—. Es necesaria también una crítica de la actual teoría de la propiedad para desacralizarla, y discriminar el tratamiento a los distintos tipos de propiedad atendiendo a su diferente naturaleza e incidencia social. Y también deben ser sometidas a juicio las redes e instituciones de protección social y contratación laboral para evitar situaciones de extrema explotación y pobreza.

Al igual que no cabe aceptar sin más el modelo habitual de empresa como organización tan marcadamente jerárquica que es asilo de despotismos, sino exigir su desplazamiento hacia modelos más cohesionados, transparentes y cooperativos, en los que los trabajadores tengan derecho a participar en la toma de decisiones e incluso en la propiedad, reivindicando toda una literatura sobre el funcionamiento y la función social de la empresa que ha ido cayendo en desuso en la medida en la que fueron ganando terreno el despotismo empresarial y la precariedad laboral. Quede claro que no defendemos aquí el viejo paternalismo a la vez clasista y corporativo que reivindicaba buena parte de esta literatura, pero menos aún cabe defender el descarnado caciquismo y la opacidad en la gestión y reparto de prebendas que son hoy moneda común en el mundo empresarial.

Insistimos en que identificar bien las raíces de nuestros males es condición necesaria, pero no suficiente, para poder curarlos, ya que es la política quien tiene la llave de los cambios. Y ya hemos visto que el sistema político y su aparato institucional dificultan en sobremanera el cambio de las reglas del juego económico.

¿Qué cabe hacer ante este panorama? Frente al despotismo que entraña la actual democracia que se dice representativa solo cabe anteponer una

democracia participativa que permita sustituir el oscuro consenso elitista de la primera por otro mucho más amplio y transparente, logrado por la participación de una ciudadanía activa e informada que limite el poder de los lobbies económicos.

En lo que concierne al marco institucional remito a la *Propuesta de axiomas de participación a respetar por gobiernos democráticos* (2011) que hice con Tomás Rodríguez Villasante a raíz de las iniciales movilizaciones del 15-M. Esta propuesta marca un mínimo de buenas prácticas políticas con el que debería de estar de acuerdo cualquier persona que no se encuentre atrapada por intereses vinculados al despotismo reinante. Cabría resumirla en dos líneas de actuación: en primer lugar una que facilite y dé curso a las iniciativas desde abajo estableciendo más instancias de participación y mecanismos que la impulsen. En segundo, otra que asegure que no se tomarán desde el poder decisiones relevantes sin consultar a la ciudadanía mediante referéndum, así como mediante la puesta en marcha de instrumentos que faciliten la información y la participación a todos los niveles —grupos de planificación participativa para el diseño y seguimiento de políticas, presupuestos participativos, etc.—, además de hacer cumplido uso de los órganos deliberativos y de control ya existentes —parlamentos, plenos municipales,

tribunales de cuentas, etc.—. Esta axiomática extrae como corolario que si, como viene siendo usual en nuestro país, un gobierno decide y actúa sin tener en cuenta a la ciudadanía, esquiva o domestica los instrumentos reguladores habituales, evita el debate en los propios órganos deliberativos del Estado y no incentiva, sino que castiga, las iniciativas ciudadanas de participación, control y legislación, ese gobierno no debe llamarse democrático, sino que debe de ser denunciado como despótico o autocrático por mucho que fuera votado en su día por una minoría suficiente del censo electoral.

En resumidas cuentas, la democracia participativa es un instrumento frágil que no se decreta desde el poder, ni depende solo de instituciones, ya que es la ciudadanía implicada la que tiene que hacerla realidad cada día mediante buenas prácticas políticas, lo que depende en buena medida de que exista una cultura que propicie las relaciones sociales libres y la participación en la vida comunitaria. Por el contrario, el despotismo se refuerza con la disolución de la comunidad. La democracia participativa requiere una sociedad vertebrada por la amistad, la cooperación, la solidaridad, el desprendimiento, la confianza, la libertad, etc., mientras que la rivalidad, la competencia, el egoísmo, la avaricia, la desconfianza y el miedo,

generan el caldo de cultivo propicio a la tiranía.

Concluyamos diciendo que no hay atajos para avanzar hacia una democracia más participativa, ya que su realización depende a la vez de aspectos institucionales, sociales y mentales. El problema de fondo estriba en erosionar, o al menos desplazar, la frontera que divide a la sociedad entre un colectivo de individuos politizados, gobernantes activos al menos en potencia —la clase política— y el resto de los individuos, que juegan el papel de gobernados pasivos separados de la política. Se trata, en suma, de generalizar la conversión de las personas en ciudadanos, y de estos en sujetos políticos activos, así como de construir un marco institucional que propicie y saque partido a esa participación y, por ende, rebaje el pedestal de liderazgo de los políticos que ocupen cargos públicos para adaptarlo a su condición de ejecutores de las decisiones y las políticas acordadas por la ciudadanía. El objetivo político caciquil de dominar y expoliar se vería así sustituido por el de servir a la ciudadanía y gestionar bien los asuntos públicos.

De lo anterior se extrae una conclusión importante que afecta a los propios estatutos de la Política y la Economía. Estas disciplinas ya no pueden seguir siendo mundos separados que razonen con lógicas supuestamente autónomas sobre el poder

y el dinero, sino que han de conectarse abrazando enfoques transdisciplinares y multidimensionales. Y en tal caso, al trascender los reduccionismos propios del dinero y del poder, la toma de decisiones políticas o económicas de cierta entidad ya no podría cerrarse con razonamientos técnico-científicos en el seno de las propias disciplinas. La toma de decisiones se plantea así como un proceso abierto, cuyos grados de libertad o incertidumbre deberían de cerrarse con el respaldo de la participación informada de la gente y no, como suele ocurrir, con las presiones interesadas de los poderosos. Lo cual supondría una democratización de la economía y de la política al abrir sus razonamientos a otros especialistas para decidir contando con la participación informada de la gente. La principal función de la nueva economía abierta y transdisciplinar ya no sería tanto buscar soluciones supuestamente óptimas al margen de la gente como detectar los conflictos y problemas que conllevan para que la gente pueda decidir con conocimiento de causa entre las diversas opciones. Y el objetivo de la nueva ciencia política abierta y transdisciplinar ya no apuntaría a buscar la hipotética ciudad ideal o justicia universal de la mano de la ética o el derecho político, sino a colaborar con los movimientos sociales para mejorar la calidad de la democracia. En esta línea veo

un claro paralelismo entre el nuevo estatuto de esa economía abierta y transdisciplinar que vengo promoviendo desde hace tiempo y la política que proponen autores como Fernando Quesada y Joaquín Valdivieso, entre otros, trascendiendo las categorías y los enfoques con los que ha venido trabajando esta disciplina. Esta corriente de autores aparece reflejada en el libro *La filosofía política hoy: homenaje a Fernando Quesada* (2012), y en el de Joaquín Valdivieso *Ciudadanos, naturalmente: reciclar los valores cívicos en clave ecológica* (2011).

HACIA UN CAMBIO DE PARADIGMA

Hemos iniciado nuestra reflexión apuntando cómo la crisis actual ha suscitado reflexiones críticas que invitan a revisar los presupuestos sobre los que descansa la «civilización» o «supersistema cultural» imperante con el fin de analizar sus perspectivas y alternativas de futuro. Para ello algunos autores han revivido la noción de «paradigma social» tomándola prestada del uso que hizo Thomas S. Kuhn de ella en su obra ya clásica *La estructura de las revoluciones científicas*, aparecida en 1972. Entre los autores que retoman la noción de paradigma en ese contexto más amplio destaca el trabajo de Cecilia Dockendorff,

«Veinticinco años en pos de un nuevo paradigma social: lecciones aprendidas», publicado en la revista *Polis* —vol. 11, n.º 33, (2012)—. La diferencia estriba en que Kuhn aplicó la noción de paradigma al análisis histórico de los sistemas científicos y ahora se trata de aplicarla al de los sistemas o supersistemas socioculturales que configuran la actual civilización

Aclaremos de entrada el lugar que ocupó la noción de «paradigma» en la historia de la ciencia antes de abordar el nuevo uso que se está haciendo de ella. Kuhn llamó paradigma al conjunto de valores, supuestos, aplicaciones y ejemplos compartidos por una comunidad científica que orientan sus investigaciones de una determinada manera. Se trata en buena medida de acuerdos tácitos que se asumen sin que sea necesario explicitarlos en cada momento, y que configuran esa especie de matriz disciplinar que soporta, con visos de coherencia, un determinado cuerpo de conocimiento científico. Los trabajos de Kuhn y de otros historiadores de la ciencia subrayaron que la evolución de esta estaba sujeta a fuertes discontinuidades cuya explicación escapaba a la mera racionalidad científica. Señalaron que, lejos de ser un mero acopio lineal de conocimiento, su evolución marcaba rupturas y cambios de paradigma que Kuhn, en su magnífico libro *La revolución*

copernicana (1978), no dudó en calificar de «revoluciones científicas» y de ilustrar con análisis de casos tan sugerentes como el de Copérnico.

Las imprecisiones asociadas al uso que hizo Kuhn del término *paradigma* —en el que conviven creencias, valores, percepciones y técnicas compartidas— levantó críticas que hicieron que el término fuera cayendo en desuso a medida que se trató de precisarlo, hasta el punto de que el propio Kuhn dejó de utilizarlo en trabajos posteriores. Pero las críticas de los historiadores de la ciencia apoyadas en el término *paradigma* no cayeron en saco roto. Los epistemólogos tomaron el relevo, buscando soluciones a los problemas planteados, consiguiendo arrojar nuevas luces sobre ese reino nebuloso de los «paradigmas» y, por ende, de las «revoluciones científicas». Así, «lo que parecía irracional desde el ángulo de los análisis lógicos usuales podía encontrar razonabilidad en otro marco conceptual más apropiado».³⁵

Estas elaboraciones permitieron trascender el componente tautológico que ofrecía inicialmente la aplicación que Khun hizo del término «*paradigma*» al decir que «un *paradigma* es lo que los miembros de una comunidad científica

35 Naredo, José Manuel: *La economía en evolución: historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*, Siglo XXI, Madrid, 2015 (1987), pág. 4.

comparten, y, recíprocamente, una comunidad científica consiste en hombres que comparten un paradigma». Pues buena parte de los problemas inicialmente planteados sobre la estructura y evolución de las teorías se acabaron aclarando en el campo de la lógica. En mi libro *La economía en evolución*, ya mencionado, ejemplifiqué este tipo de aclaraciones aplicándolas a la noción habitual de «sistema económico» sobre la que reposa el paradigma de la economía estándar.

Para relativizar y trascender el paradigma económico dominante empecé planteando una paradoja digna de mención: por una parte, se daban por buenas definiciones tan tautológicas como la atribuida a Viner, que presentaba a la economía como aquello que hacen los economistas, o se debía crédito a la afirmación de Samuelson en su conocido manual cuando dice que «no existe ninguna definición exacta de la Economía, pero tampoco nos hace falta».³⁶ Por otra parte, aparecían contabilidades nacionales con versiones cifradas cada vez más prolijas del sistema económico que eran generalmente aceptadas por los economistas. Es decir, que mientras se daba a entender que la ciencia económica era algo tan extremadamente complejo y difuso que no encontraba

³⁶ Samuelson, Paul: *Curso de economía moderna*, Aguilar, Madrid, 1966, pág. 5.

definición en el terreno de las palabras, los profesionales de la Economía asumían en sus razonamientos un mismo «sistema de positividades» que cifraba una misma idea implícita de «sistema económico». O también, que el acuerdo sobre la naturaleza y los límites de su disciplina que no se pudo lograr en el terreno de las palabras, afloraba con fuerza en aquel otro más contundente de los hechos, tomando cuerpo en un mismo «paradigma contable», expresión empleada por Oleg Arkhipoff en «De quelques paradigmes en science économique», que expuso en el ciclo *La notion de revolution scientifique en economie* (1985).

Ya que los desarrollos de la lógica matemática aplicados en la teoría del conocimiento ponen hoy de manifiesto que la definición del objeto de estudio de las distintas ramas de la ciencia no suele ser precisable mediante definiciones explícitas, ya que viene delimitado implícitamente por la estructura de axiomas por la que se rigen. Es la formulación de este sistema de axiomas y de definiciones que lo hacen tomar cuerpo en un modelo de aplicación determinado lo que arroja precisiones sobre el objeto de estudio, inabordables desde el ángulo de las definiciones, enunciados o enumeraciones explícitos.

Por lo tanto, no es la imposibilidad de acoitar ese objeto de estudio, ni menos aún la

inexistencia de límites inherentes al mismo, lo que explica que todavía no se hubiera logrado darle una versión generalmente satisfactoria. Lo que pasa es que se había seguido un camino equivocado para tal fin: el camino aparentemente más sencillo y directo de las definiciones explícitas que ha llevado ora a tautologías o vaguedades comúnmente admitidas o a precisiones y matices que no eran aceptados con generalidad. Sin embargo el camino de las axiomatizaciones ha sido poco transitado para tal fin, en parte porque la especialización académica hizo que los economistas permanecieran al margen de las aplicaciones más significativas en este sentido de la lógica matemática, y en parte porque los aires positivistas desviaron la atención desde las preocupaciones por definir el núcleo teórico de su ciencia hacia el pragmatismo de la contrastación empírica, unidos a la habitual pereza de razonar sobre los juicios y presupuestos implícitos que orientan nuestros razonamientos.

Es fundamental acometer la formulación del sistema de axiomas y de definiciones que hace que la economía ordinaria tome cuerpo en un modelo de aplicación determinado: el sistema de cuentas nacionales al uso. Se aclara así la lógica implícitamente asumida por la profesión que subyace tras el paradigma de la economía ordinaria y

que se plasma en forma de un paradigma contable determinado. Este ejercicio resulta de gran ayuda para acotar y relativizar el sistema económico objeto de nuestras críticas y columbrar las perspectivas de cambio. Creo que también puede resultar sugerente para orientar aclaraciones similares sobre el sistema sociocultural hegemónico —salvando las distancias, ya que en este caso no existe ese paradigma contable de referencia—. Sobre todo porque creo que mientras siga imperando el paradigma científico asociado a la idea común de «sistema económico» difícilmente se podrá superar aquel otro paradigma sociocultural más amplio del que —como hemos venido indicando— esa visión ordinaria de lo económico forma parte esencial.

Para superar el paradigma sociocultural dominante habría que empezar aprovechando las observaciones enunciadas por Sorokin hace más de medio siglo, cuando señalaba que la historia de la Humanidad ha sido testigo de un número pequeño de civilizaciones identificables por su carácter unitario y diferenciado; civilizaciones que se han apoyado en premisas mayores o valores últimos; que articulan la interdependencia de sus partes; que se han caracterizado por ser sistemas selectivos; que toman lo análogo y rechazan lo diferente y que evolucionan sucediéndose

unas a otras tras seguir fases de auge, decadencia y desintegración.

El texto de Cecilia Dockendorf anteriormente citado da buenas pistas en este sentido. Esta autora define el paradigma sociocultural como aquel conjunto de supuestos sobre la realidad y sobre el ser humano que subyacen y orientan las comunicaciones en todas las esferas de la sociedad durante un periodo de tiempo. Se trata de supuestos normalmente incuestionados porque se asumen como normales o evidentes. Para desvelar estos supuestos y sus relaciones mutuas considera Dockendorf que son de utilidad determinadas teorías científicas: la biología del conocer de Maturana, que sintetiza en su texto «Fenomenología del conocer» que apareció en la *Revista de Tecnología Educativa* —vol. 8, nº 3-4, (1983)—; la sociología del conocimiento de Schütz, que aparece en *El problema de la realidad social* (1974); y la teoría de los sistemas sociales de Luhmann, que encontramos en *Sistemas sociales: lineamiento para una teoría general* (1998), y *La sociedad de la sociedad*, (2007). Con estos apoyos considera viable no solo avanzar en la construcción del concepto de paradigma sociocultural y su modelo de desarrollo y cambio, sino también en la identificación de claves para orientar la intervención social hacia una acción de cambio deliberada.

De la teoría de Maturana dicha autora retiene la idea de que el paradigma permanece incuestionado porque ofrece «puntos ciegos cognoscitivos», pero advierte que cuando se empieza a cuestionar el paradigma, esos puntos ciegos van aflorando y haciéndose visibles. En los anteriores capítulos espero haber desvelado algunos de ellos.

Por otra parte, la Sociología del conocimiento ayuda a analizar cómo se construyen y se retienen socialmente las elaboraciones del conocimiento que se asumen como «realidad». En su libro titulado *La construcción social de la realidad* (2001), Berger y Luckmann descomponen el proceso en tres fases:

- 1) Formulación de un mundo.
- 2) Objetivación o cosificación de ese mundo socialmente producido.
- 3) Aceptación generalizada del mismo como algo universal y objetivo.

Por ejemplo, en el caso de la idea usual de «sistema económico» estas fases serían las siguientes:

- 1) Formulación de esta idea por los economistas franceses del siglo XVIII, hoy llamados fisiócratas.

- 2) Objetivación y cuantificación de esta idea en forma de agregados monetarios de cuentas nacionales.
- 3) Aceptación generalizada de la misma como una realidad de carne y hueso, olvidando los razonamientos que en su día justificaron esta creación de la mente humana.

Se genera así en el proceso una «sedimentación» selectiva de conocimiento, en la que los «puntos ciegos» configuran zonas de opacidad en las capas más profundas, a la vez que afloran otras que aportan la realidad cotidiana. Sobre ambas se articula el paradigma sociocultural.

La teoría de Luhmann considera los sistemas sociales como sistemas de comunicación que conectan y articulan las capas de información a distintos niveles —individuo, sociedad, grupos diversos— a través de sistemas psíquicos, culturales u organizacionales que funcionan en sintonía bajo la batuta del paradigma dominante, configurando sistemas funcionales al mismo tiempo que trabajan reteniendo y soslayando información. Cada uno de estos sistemas prioriza la información en la que está especializado, haciendo oídos sordos al resto. Luhmann atribuye a este juego de selección funcional de información

un potencial explicativo de la sociedad moderna muy superior al que puede derivarse de las interpretaciones parciales al uso —capitalismo, secularización, globalización— o de las consecuencias más o menos inesperadas que genera esa selección —financiarización, sociedad del riesgo o modernidad líquida—.

Desde esta perspectiva no existe ningún determinante del cambio ni ninguna meta que lo oriente más allá del proceso de selección de información llevado a cabo en la sociedad: ni la filosofía, ni la ética, ni la religión, ni la economía, ni la política pueden promover y legitimar por sí solas un cambio de paradigma. Esto cierra la puerta a reduccionismos y falsas ilusiones simplistas sobre la interpretación de la sociedad y las posibilidades de cambiarla. Pero, a la vez, esta teoría evidencia que son las personas las que pueden influir sobre la selección de información que gobierna el paradigma dominante subrayando «puntos ciegos» y conexiones ocultas, pues solo ellas son capaces de introducir variaciones en el curso de la comunicación y la conciencia social, aunque también puedan existir acontecimientos que aceleren este proceso.

La profundidad de la crisis actual no solo hace más evidentes los vicios y flaquezas del paradigma dominante, sino que deja entrever «puntos

ciegos» y nuevas conexiones de información que podrían apoyar la emergencia de paradigmas diferentes. Se acelera así la producción de alternativas que parecen inviables desde la lógica del paradigma dominante pero que se muestran plausibles en el marco de otros paradigmas en formación. La interacción entre la gravedad de los problemas, la movilización social y la formulación de propuestas puede hacer más permeables las instancias legitimadoras y los mecanismos de defensa del *status quo* posibilitando lo que en principio parecía imposible, como está ocurriendo con las movilizaciones y propuestas relacionadas con los desahucios.

Valga lo anterior para concluir que así como ha sido posible distinguir el paradigma moderno del que lo precedió, resulta posible conjeturar el surgimiento de un nuevo paradigma sociocultural que, de ser la crisis actual una crisis paradigmática, podría estar en vías de gestación y eventualmente reemplazar al paradigma actual. Pero también, que no será posible proponer con éxito, llave en mano, el nuevo modelo con todas sus piezas; que solo cabe participar en la construcción social del mismo, y que el nuevo paradigma solo resultará visible a posteriori, cuando haya tomado cuerpo. Para contribuir al proceso de cambio hemos revisado los presupuestos y las

conexiones clave del actual paradigma sociocultural con las nociones de «sistema político» y «económico» a la cabeza y las ideas de individuo y sociedad sobre las que reposan. Hemos subrayado el acoplamiento que se observa en el seno del mismo entre las construcciones sociales e institucionales —por ejemplo la propiedad o el dinero— y las psicológico-individuales —individuo posesivo-dependiente— advirtiendo que el cambio exige replantear las visiones y las sintonías que operan asociando estos niveles.

Insistamos, por último, en que dado el lugar tan prioritario que ocupa el pensamiento económico ordinario en la ideología dominante, su futuro se vinculará al futuro de esta, con todas sus piezas. No cabe concebir así una revolución científica en economía sin que a la vez se produzca un «cambio de paradigma» sociocultural mucho más amplio. Pues ya hemos subrayado que no solo existe un claro acoplamiento entre la ideología económica dominante y las construcciones sociales e institucionales al uso, sino también con las psicológico-individuales —como la moderna idea de individuo sobre la que reposa la construcción del *Homo oeconomicus*— advirtiendo que el cambio ideológico en lo económico exige replantear las visiones y sintonías que se operan entre todos estos niveles. Y este replanteamiento ha de afectar

por fuerza a esa otra pieza clave de la ideología dominante que es la noción habitual de «sistema político», prima hermana de la de «sistema económico», ya que parte de los mismos enfoques mecanicistas, causales y parcelarios y de las mismas ideas de individuo y sociedad sobre las que esta se apoya.

Sin embargo creo que para que todos estos replanteamientos cristalicen en un verdadero cambio de paradigma sociocultural han de apoyarse en una interpretación común de la evolución humana que permita relativizar y replantear las añejas ideas sobre las que hoy reposa el statu quo mental e institucional. Una interpretación filosófica y, por ende, racional, capaz de trascender el empeño ilustrado de imponer a sangre y fuego las razones científicas y los intereses parcelarios que han desembocado en sinrazones y deterioros globales. Una interpretación que deberá ser lo suficientemente amplia como para unificar los distintos aspectos de la experiencia humana, trascendiendo divorcios tan sonados como los que se han venido produciendo entre individuo y sociedad, entre razón y emoción, entre economía y ecología o el que enfrenta a los individuos humanos entre sí y con el resto de la naturaleza. Pero, a la vez, lo suficientemente flexible como para albergar, e incluso promover, la más amplia

diversidad de culturas, opiniones o formulaciones parciales entre aquellos que la suscriban. Una interpretación de la evolución de la especie humana que nos permita asumir, con evidentes visos de racionalidad, de dónde venimos, dónde estamos y hacia dónde vamos y podemos ir, a fin de orientar conscientemente nuestras acciones hacia la consecución de ciertas metas sociales e individuales, a la vez que se desechan otras. Una interpretación, en suma, que trascienda en una nueva síntesis los dogmas de esa razón parcelaria que ha venido ignorando dimensiones psicológicas y ecológicas esenciales que relacionan al ser humano con su entorno físico y social. Una interpretación que está todavía por hacer y a la que este libro espera modestamente contribuir.

